HD WIDENER
HW JZJ4 /

Digitized by Google

C 18.47(3)

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

THOMAS WREN WARD

Treasurer of Harvard College
1830–1842

Digitized by Google

Digitized by Google

C 18 - 47

Kirchen-Lexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie

und ihrer Hilfswissenschaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands

von

Heinrich Joseph Wetzer,
Doctor der Philosophie und Theologie und ord. Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,
Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Dritter Band.

D'Achery — Felicitas.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,
Herder'sche Verlagshandlung.
1849.

Digitized by Google

C 18.47 (3)

1860. June 25.
Ward Fund.

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

605
54-56
4-6

Digitized by Google

D.

D'Achery, Johannes Lucas (auch Dacherius), einer der gelehrtesten Benedictiner Frankreichs, wurde im J. 1609 zu St. Quentin in der Picardie geboren, widmete sich frühzeitig dem religiösen Leben und trat noch sehr jung in seiner Vaterstadt in den Orden des hl. Benedict in die Abtei d'Isle. Da ihm aber hier das Leben der Mönche der Ordensregel des hl. Stifters nicht ganz gemäß schien, so ging er in seinem 23sten Jahre in die strengere Congregation von St. Maur desselben Ordens über, und legte den 4. Oct. 1632 in der Abtei der heiligsten Dreifaltigkeit zu Vendome die feierlichen Gelübde ab. Obwohl von Jugend auf schwächlich und von bedeutenden Krankheiten heimgesucht, verlegte er sich dennoch mit rastlosem Eifer auf die Wissenschaften und erfüllte standhaft jede Pflicht seines heiligen Berufes. Seine Kränklichkeit war die nächste Ursache, weßhalb seine Obern ihn nach Paris in die Abtei St. Germain des Prés schickten, wo er das Amt eines Bibliothekars erhielt und bis zu seinem den 29. April 1685 erfolgten Tode bekleidete. Sein ganzes Leben war zwischen Gebet, Uebungen der Frömmigkeit und den Studien in der kirchlichen Literatur und Alterthumskunde getheilt. Abgeschieden von der Welt und größtentheils in seine Krankenstube gebannt, erwarb er sich ungemeine Verdienste um die Wissenschaft, indem er es ist, der ganz im Geiste seiner Congregation die gelehrten Bestrebungen der Mauriner anregte und mit allen seinen Kräften unterstützte. Er versammelte um sich die jungen Genossen seines Ordens, theilte ihnen seine Ansichten mit, unterstützte sie mit seinen Kenntnissen, zeigte ihnen die Quellen, aus denen sie schöpfen könnten, versah sie mit Büchern und Manuscripten, und hielt es für den größten Vortheil seines Amtes, Gelegenheit zu haben, Andern nützlich zu werden. Die ihm anvertraute Bibliothek hatte er durch eine Menge der seltensten, mit großer Sorgfalt zusammengebrachten Bücher und Handschriften bereichert und mit trefflich verfertigten Catalogen versehen. Ueberall munterte er auf zum Fleiße und zu gelehrten Arbeiten, und nicht nur sein Schüler Johannes Mabillon, sondern auch viele andere französische Gelehrte verdankten ihm ihre literarische Größe. Du-Pin schildert sein edles Wirken mit den einfachen Worten: „Viele der andächtigsten Personen übergaben sich seiner Leitung, und viele Gelehrte machten sich eine Ehre daraus, ihn zu besuchen und um Rath zu fragen. Er arbeitete mit Eifer an der Heiligung der erstern und bot den letztern reichliche Unterstützung sowohl durch Belehrung als durch Handschriften, die er ihnen freigebig mittheilte." (Biblioth. des Aut. ecclés. Siècle 17. Tom. 18. p. 145.) Deßhalb stand er auch bei seinen Zeitgenossen in großem Ansehen und wurde selbst von den Päpsten Alexander VII. und Clemens X. hochgeehrt. Weniger selbst productiv, befaßte er sich damit, schon vorhandene Geisteswerke zu sammeln und zu erhalten, und verborgene an den Tag zu fördern. Sein Hauptwerk ist das große Sammelwerk: Spicilegium veterum aliquot Scriptorum, qui in Galliæ Bibliothecis, maxime Benedictinorum latuerant. Parisiis 1655—1677, 13 Bände in 4., nach Du-Pins Urtheile die vollständigste und wichtigste Sammlung ihrer Art. Eine zweite Ausgabe dieses Werkes veranstaltete de la Barre (Paris 1723, 3 Bände in Folio), die jedoch, obwohl als

Digitized by Google

accuratior priori et infinitis prope mendis ad fidem manuscript. codd. expurgata angekündigt, und nach dem verwandten Inhalt der Documente besser geordnet, dennoch, weil weniger correct, der ersten den Vorzug nicht streitig macht. Nebstdem edirte er: Epistolam catholicam S. Barnabi apostoli, graece et lat. Paris. 1645 in 4. Opera b. Lanfranci Cantuariensis Archiepiscopi. Paris. 1648 in fol. Opera Guiberti Abbatis b. Mariæ de Novigento. Paris. 1651 in fol. Des Priesters Grimlaics Einsiedlerregel (Regula solitariorum sive exercitia). Paris 1653 in 12. Auf Befehl seines Generalsuperiors, Gregor Tarisse, schrieb er zum Gebrauche seiner Mitconventualen ein mit trefflichen Bemerkungen versehenes Verzeichniß ascetischer Schriften unter dem Titel: Asceticorum, vulgo spiritualium opusculorum, quæ inter Patrum opera reperiuntur, indiculus. Paris. 1648 in 4. (edit. 2. 1671). Endlich sammelte er das Material für die ersten sechs Jahrhunderte der Geschichte des Benedictinerordens, welches sein Schüler und Ordensbruder Mabillon ordnete und mit gelehrten Einleitungen und Anmerkungen versehen als Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distributa. Paris. 1668—1701, 9 Bände in Folio, herausgab. Vgl. M. Maugendre, Eloge de d'Achery. Amiens 1775. Tassins Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur, 1773. 1r Bd. S. 155. Le Cerf, Biblioth. des auteurs de la Congrégation de St. Maur, 1726, p. 1—5. [Seback.]

Dächer bei den Hebräern, s. Häuser.

Dagobert I., fränkischer König, nach Chlodwig der tüchtigste des merovingischen Geschlechtes, dessen Nachfolger nur mehr Kinder oder unerfahrene und schon entkräftete Jünglinge waren, während die Macht der königlichen Hausmeier dem Gipfelpuncte zueilte. Sein Vater, König Chlotar II., trat ihm 622 das Königreich Austrasien ab und vertraute die Leitung des noch jugendlichen Sohnes und die Verwaltung des Reiches zwei durch Erfahrung, Tapferkeit, Treue, Rechtlichkeit und Frömmigkeit ausgezeichneten Männern, den Stammvätern des carolingischen Hauses, nämlich dem frühern Majordomus Arnulf, seit 614 Bischof von Metz, und dem Pipin von Landen. Unter dieser Leitung bildete sich Dagobert zu einem guten Fürsten heran; den Niedern wurde ein gerechtes Urtheil und Hilfe und der Kirche Ehre und Förderung; Wissenschaft, Kunst und Handel blühten auf, das Reich genoß eines seltenen Friedens, und wie noch kein Merovinger wurde Dagobert hochgeachtet und geliebt. Allein nicht lange nach des Vaters Tod, 628, als Dagobert auch Neustrien und Burgund bekam und seine Residenz zu Paris aufschlug, änderten sich die Verhältnisse. Er verdunkelte seinen Ruhm durch ein üppiges Leben, indem er nach einander zwei Gemahlinnen verstieß, eine dritte nahm und noch dazu sehr viele Concubinen sich beilegte. Der h. Amandus von Elnon, der ihm deßhalb Vorstellungen machte, wurde exilirt; aus dem nämlichen Grunde und andern Ursachen verloren Pipin und der nach Arnulfs Eintritt ins Kloster 625 an dessen Stelle getretene Erzbischof Cunibert von Cöln ihren wohlthätigen Einfluß und war ersterer sogar seines Lebens nicht sicher. Auch anderer Gewaltthätigkeiten im Verein mit Habsucht machte sich nunmehr Dagobert schuldig, und die Folge von Allem war, er büßte die Achtung und Liebe des Volkes ein. Jedoch scheint er wieder auf bessere Wege eingelenkt zu haben. Denn er rief den h. Amandus zurück, und als er sich 633 genöthigt sah, den durch die Slaven bedrängten Austrasiern eine besondere Verwaltung zuzugestehen und ihnen seinen dreijährigen Sohn Siegbert zum Könige gab, vertraute er die Regierung Arnulfs Sohn Adalgisel und dem Erzbischof Cunibert von Cöln. Er starb im J. 638 und wurde im St. Dionysiusstift zu Paris begraben, das er reichlich beschenkt, durch die Künstlerhand des h. Eligius (s. Eligius von Noyon) verherrlicht und nach dem Beispiele des St. Moritzklosters zu Agaunum zum „jugis psalmodia" verpflichtet hatte. Im Ganzen blieb Dagobert, ungeachtet seiner Verirrungen, der Kirche immer freundlich gesinnt. Seinen Hof zierten Männer von großer Fröm-

Digitized by Google

migkeit und Tüchtigkeit. Durch Errichtung vieler Kirchen und Klöster und Schenkungen an dieselben ist sein Name bei gleichzeitigen und spätern Autoren hoch gefeiert worden, so daß zu den ächten Schenkungsurkunden und Traditionen selbst auch unächte erdichtet wurden. Nie gab es in den Zeiten der Merovinger eine regere Strebsamkeit nach einem würdigen Leben unter den Geistlichen, als in Dagoberts Regierungsjahren. Und auch um die Bekehrung der in seinem Reiche noch vorhandenen Heiden nahm er sich an, und unterstützte zu diesem Behufe den h. Amandus von Elnon, der von ihm ein Schreiben erwirkte, wonach, was freilich nicht im Geiste der Kirche lag, die Widerspenstigen zur Taufe genöthigt werden sollten; Gleiches verordnete er in Betreff der Juden. Welche Verdienste er sich aber um die Förderung des Christenthums in Teutschland erworben habe, davon zeugen die Schenkungstraditionen vieler teutschen Kirchen- und Klöster, sowie die von ihm nach den Vorarbeiten seiner Vorgänger den Alemannen und Bayern gegebenen Gesetze und die zwischen 628—638 vorgenommene Eintheilung der Bisthümer Augsburg, Constanz, Basel, Lausanne, Chur und Speier. — Fredegarii Schol. chronicon, Bouquet II.; gesta Dagoberti, ibidem; Pipini ducis vita, ibidem et apud Bolland. 21. Febr.; Arnulfi, episcopi Mett. vita, Bouquet Tom. III. und Mabillon, Acta Ss. saec. II. ad a. 640; Bouquet Tom. III., Mabillon, Annal. Tom. I. und Pagi *in* crit. Tom. II. in locis indice generali indicatis. [Schrödl.]

Dagon (דָּגוֹן), eine philistäische Gottheit, welche unter dieser Benennung nur in der h. Schrift erscheint. Tempel ihr zu Ehren waren in Gaza (Richt. 16, 23. 1 Chron. 10, 10.) und Asdod (1 Sam. 5, 2.); letzteren zerstörte der Maccabäer Jonathan (1 Macc. 10, 84.). Doch schon Städtenamen wie Bethdagon im Stamme Juda (Jos. 15, 41.) und im Stamme Aser (Jos. 19, 27.) oder Caphardagon (bei Eusebius) lassen auf eine weitere Ausbreitung des Dagoncultes schließen. Der Götze hatte Fischgestalt (דָּג Fisch) mit menschlichem Oberleib, da 1 Sam. 5, 4. Kopf und Hände erwähnt werden; ähnliche Formen sah Lucian selbst in Syrien und zeigen phönizische Münzen. Die LXX und manche Rabbinen fügen auch menschliche Füße hinzu. Die Verehrung desselben mag mit den Philistäern aus Caphtor und Aegypten stammen, wird jedoch von den spätern griechischen und römischen Zeugen als eine den Syrern eigenthümliche bezeichnet (Cic. de nat. Deor. 3, 15); sie hängt mit dem Schifferleben einerseits, andererseits mit der im Heidenthume allgemeinen Feier der fruchtbar sich entfaltenden Naturkraft zusammen, die im Fische wie im Stiere ihr bedeutsames Symbol fand. Die Idee des Dagoncultes ist demnach mit jener der ältesten Venus und der Astarte oder Aschera dieselbe, darum aber nicht der Götze mit dieser zu verwechseln. Näher steht er der Derketo oder Atargatis (Luc. de dea Syria c. 14), und wird von Vielen für diese selbst gehalten; aber da 1 Sam. 5, 2—7. und auch der Pseudosanchuniathon des Philo Biblius Dagon als männliche Gottheit voraussetzen, ist wohl nicht zu zweifeln, daß beide gleich Baal und Baltis neben einander bestanden und besondere Altäre hatten; übrigens erscheinen im Alterthume oft männliche Gottheiten mit weiblichen Attributen und umgekehrt. Die Meinung, daß Dagon der Gott des Getreides (דָּגָן), eine Art Feldjupiter (*Ζευς ἀροτριος*) sei, hat wohl die Auctorität des Philo Biblius (ed. Orelli p. 32), aber keine Gründe für sich und ist nur eine verunglückte Etymologie. Vgl. Calmet, dist. und dissert. de origine et numinibus Philisth. Movers, Phönicien I. S. 143 und 590. Creuzer, Symbolik. II. Bd. [S. Mayer.]

Dalai-Lama, s. Lamaismus.

Dalberg, Carl Theodor, Freiherr von, aus der Linie Dalberg-Hernsheim, ein Abkömmling des Ritters Gerhard, Kämmerer von Worms, (welcher 1330 durch die Verehelichung mit dem letzten weiblichen Sprößling des alten und berühmten Geschlechtes der Dalberge oder Dalburge Güter, Namen und Wappen

Digitized by Google

dieser Familie auf seine Nachkommen vererbt hatte), wurde am 8. Febr. 1744 auf dem Stammschlosse zu Hernsheim bei Worms geboren. Sein Vater, Franz Heinrich v. Dalberg, churfürstlich mainzischer Geheimerath, Statthalter von Worms und Burggraf von Friedberg, gab ihm eine vorzügliche Erziehung, und bestimmte ihn, obwohl er ältester Sohn war, zum geistlichen Stande, nachdem er bereits zu Göttingen und Heidelberg dem Studium der Rechte sich gewidmet, (1761) den Doctorhut erlangt und zu seiner weitern Ausbildung mehrere Höfe und Gegenden Teutschlands besucht hatte. Er wurde nun Domicellar in dem Erzstifte Mainz und in den Hochstiften zu Würzburg und zu Worms, und rückte nach und nach in die wirklichen Domherrnstellen ein. Vorzüglich bei dem churfürstlichen Ministerium zu Mainz verwendet, hatte er sich binnen kurzer Zeit schöne Kenntnisse und eine tiefere Einsicht in die Staatsverwaltung erworben, und durch theils persönlichen, theils brieflichen Verkehr mit Männern des Faches, wie Groschlag, Benzel in Mainz und Firmian in Mailand, seine staatsmännische Ausbildung bedeutend gefördert. Mit eigentlich theologischen Studien scheint er sich übrigens weniger befaßt zu haben; wenigstens ist keine einzige seiner zahlreichen Schriften, die sich auf 35 belaufen, theologischen Inhaltes. Daß er aber die kirchenrechtlichen Studien im Geiste der damaligen Zeit, wo kurz vorher Febronius aufgetreten war und die Nuntiaturstreitigkeiten bis zu ihrer Gipfelung in der Emser Punctation sich erhoben hatten, betrieben habe, dafür spricht schon der Aufenthalt an einem Hofe, der sich an die Spitze dieser antirömischen Bestrebungen stellte, sowie auch die Schritte selbst, welche Dalberg in späterer Zeit auf kirchenrechtlichem Gebiete that, und seine Sympathien für eine teutsche Nationalkirche, deren Ideal von seinen vertrautesten Anhängern in verschiedenen Schriften dargestellt wurde. In die Zeit seines Mainzer Aufenthaltes fällt die aus seiner Feder geflossene „churfürstlich mainzische Verordnung wegen der Mönchsorden.“ 1772. Folio. Im J. 1772 ernannte ihn der damalige Churfürst von Mainz, Friedrich Carl Joseph von Erthal, zum wirklichen geheimen Rath und Statthalter von Erfurt, das zum Churmainzischen Gebiete gehörte. Hier zeigte er sich als einen unermüdeten Beförderer des bürgerlichen Wohlstandes durch strenge Handhabung des Rechts, durch Begünstigung der Landwirthschaft, der Gewerbe und des Handels. Ebenso thätig war er in der Aufmunterung der Künste und Wissenschaften; die Erfurter Academie nützlicher Wissenschaften erhielt durch seine Bemühung neue Fonds und eine zweckmäßige Umgestaltung, er selbst stand ihr als Präsident vor und war zugleich einer der fleißigsten Mitarbeiter auf dem Gebiete der Naturlehre, Moral, Archäologie, Aesthetik und Politik, wie mehrere während und nach seinem Aufenthalte in Erfurt erschienene Schriften beweisen. Unter diesen wollen wir bloß seine: „Grundsätze der Aesthetik“ (Erfurt 1791) nennen, in denen er eine Verbindung der Moral mit der Aesthetik bezweckte. Sein Haus wurde bald der Sammelplatz der Gelehrten, Künstler und Gebildeten der Stadt und ihrer Umgebung; durch die Nähe Weimars und Gotha's kam er auch in persönliche Verbindung mit Wieland, Herder, Schiller, Göthe, mit dem geistvollen Herzoge Ernst von Gotha und dessen Umgebung. Seine vorherrschend idealistische Richtung und die natürliche Güte des Herzens, die sich schnell an Allem erwärmt, das den Schein eines edlen und höhern Strebens hat, führte ihn auch in jene Verbindungen, welche im vorigen Jahrhundert für Licht, Aufklärung und allgemeines Menschenwohl thätig zu sein vorgaben, aber im gegenwärtigen nach O'Connells treffender Bemerkung bloßes Spielzeug für Kinder geworden sind. Dalberg wurde Freimaurer und Illuminat. Doch erfüllte er später die Hoffnungen der Brüder nicht, als er Erzbischof und Coadjutor geworden war. Schon in der berühmten Schrift: „Betrachtungen über das Universum“ (Erfurt 1777, 6te Auflage 1819), welche seine Hinneigung zu philosophischen Untersuchungen, wie die spätere: „Von dem Bewußtsein, als allgemeinem Grunde der Weltweisheit“ (Erfurt 1793) auf glän-

zende Weise beurkundete, trat er mit Entschiedenheit für das positive und katholische Christenthum ein. Am 5. Juni 1787 wurde er — vorzüglich durch den Einfluß der Cabinette von Wien und Berlin — zum Coadjutor in dem Erzstifte Mainz und 14 Tage später im Hochstifte Worms erwählt; deßungeachtet blieb er in Erfurt, von wo aus er, mit Joseph II. schon früher im Briefwechsel, nachmals eine Reise nach Wien unternahm. Am 3. Febr. 1788 zum Priester geweiht, am 18. Juni 1788 zum Coadjutor des Fürstbischofs von Constanz erwählt, wurde er am 31. Aug. 1788 in Bamberg als Titularerzbischof von Tarsus consecrirt, und am 15. Oct. 1797 traf ihn die Wahl zum Dompropst im Hochstifte Würzburg, wo er sich als Domscholasticus, Rector der Universität und Schulrath bereits früher bleibende Verdienste um das Erziehungs- und Unterrichtswesen erworben hatte. Noch als Coadjutor von Mainz hatte er am 22. März 1797 beim Reichstage zu Regensburg die eindringliche Vorstellung abgegeben, daß, um Teutschland vor den traurigen Folgen der französischen Staatsumwälzung zu bewahren, vor Allem eine innigere und bestimmtere Vereinigung der Reichsstände mit dem Kaiser herzustellen und dem Erzherzog Carl unbeschränkte Feldherrngewalt über den bayerischen, schwäbischen, fränkischen und oberrheinischen Kreis zu übertragen sei. Er zeigte dadurch offenbar eine ächt teutsche Gesinnung, die er selbst, als er dem Drange der Umstände weichend in Napoleons Arme sich zu werfen schien, nie ganz verläugnete. Ueberhaupt darf den später gegen seine politischen Mißgriffe lautgewordenen Anklagen immerhin entgegengehalten werden, was August Krämer im 23ten Hefte der „Zeitgenossen" (Leipzig 1821) S. 195 bemerkt: „Dalbergs politische Geschichte während seines 11jährigen Regentenlebens vom J. 1802 bis 1813 ist die politische Geschichte Teutschlands, wenigstens der südteutschen Fürsten, und kann ohne sie nicht verstanden werden. Jene von dieser zu trennen, bewiese eben so viel Unkunde der Geschichte unserer Zeit, als Härte und Lieblosigkeit des Urtheils. Als Churerzkanzler und erster Churfürst Teutschlands war Dalberg zwar der Hebel, um den sich die einzelnen Bestandtheile des teutschen Staatskörpers bewegen sollten; allein diese Theile hatten längst sich eigene Gesetze der Bewegung vorgezeichnet, und Dalberg, indem er die Maschine wieder in ihren vorigen Gang zurückführen wollte, wurde jetzt selbst von ihr ergriffen, und mußte sich an sie anschließen, wenn er fest stehen wollte in dem Sturme der Zeit, der so mächtig in Teutschland einbrach. Dieses Bild bezeichnet kurz aber wahr die politische Stellung Dalbergs zu seinem Zeitalter." — Im J. 1799 war Dalberg dem Fürstbischof Max Christoph Freiherrn von Rodt im Bisthum Constanz gefolgt, während das Hochstift Worms und das über dem Rhein gelegene churmainzische Gebiet bereits in den Händen der Franzosen sich befand. Das Sendschreiben, welches er 1801 an die constanzische Geistlichkeit erließ, erlebte mehrere Auflagen. Nur drei Jahre, vom December 1799 bis December 1802 war er zugleich Landesherr des Fürstbisthums Constanz, indem er später das weltliche Gebiet in die Hände Frankreichs resigniren mußte. Aber selbst diese kurze Regierungszeit war durch mehrere treffliche Einrichtungen im Staatshaushalte und im Clericalseminar bezeichnet. Mittlerweile war am 25. Juli 1802 auch der Churfürst Friedrich Carl Joseph zu Aschaffenburg gestorben, und Dalberg, als sein nunmehriger Nachfolger, suchte durch seinen Directorialgesandten, Freiherrn von Albini, bei der seit 24. Aug. 1802 in Regensburg versammelten außerordentlichen Reichsdeputation, als erster Churfürst des Reichs eine angemessene Entschädigung zu erlangen. Der Churstaat Mainz hatte bei Beginn der französischen Revolution 169¾ Quadratmeilen an Flächenraum, 350,000 Seelen Bevölkerung und zwei Millionen Gulden Einkünfte. Durch § 25 des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Febr. 1803 wurde der Stuhl von Mainz auf die Cathedrale von Regensburg übertragen; die Würde eines Churfürsten, Reichskanzlers und die Rechte eines Metropoliten über alle auf dem rechten Rheinufer

Digitized by Google

liegenden Theile der ehemaligen Kirchenprovinzen von Mainz, Cöln und Trier, jedoch mit Ausnahme des preußischen Gebietes, ferner über die pfalzbayerischen Antheile der salzburgischen Kirchenprovinz, endlich die Würde eines Primas von Teutschland wurden mit dem nunmehrigen Erzbisthum von Regensburg vereinigt. Die weltliche Ausstattung des Churerzkanzlers wurde auf die Fürstenthümer Aschaffenburg und Regensburg, auf die Reichsstadt Wetzlar, in der Eigenschaft einer Grafschaft, auf das Haus Compostell in Frankfurt und auf die Proprietäten, Besitzungen und Einkünfte des mainzischen Domcapitels auf dem rechten Rheinufer, inwieweit diese nicht schon Preußen, den hessischen und nassauischen Linien zugesprochen waren, gegründet. Das Fürstenthum Aschaffenburg begriff das Oberamt Aschaffenburg, die Aemter Aufenau, Lohr, Orb mit den Salzwerken, Prozelten, Klingenberg auf dem rechten Mainufer und das würzburgische Amt Aurach im Sinngrunde. Das Fürstenthum Regensburg umfaßte das Bisthum und die Stadt Regensburg mit den in der letztern befindlichen mittelbaren und unmittelbaren Stiftern, Abteien und Klöstern, namentlich St. Emmeran, Ober- und Niedermünster. Die beiden Fürstenthümer, die neue Grafschaft und die andern Parcellen wurden dem Churerzkanzler mit voller Landeshoheit und mit allen in den beiden Fürstenthümern und in Wetzlar belegenen Stiftern, Abteien und Klöstern übergeben; aber der Ertrag aller dieser Objecte konnte nur zu 600,050 Gulden veranschlagt werden, und zur weitern Entschädigung bis auf Eine Million wurde der Churerzkanzler auf das im § 39 erwähnte Schifffahrtsoctroi, und bis dieses in Vollzug gesetzt wäre, auf das Zollerträgniß der rechten Rheinseite angewiesen. Dalberg war nach dem Reichsdeputationsreceß der Einzige geistliche Reichsfürst mit Landeshoheit, aber seine Einkünfte und sein Territorium blieben selbst auf dem Papiere um Eine Million und um das halbe Areale geringer, als das Erträgniß und der Umfang des ehemaligen churmainzischen Staates. Und dieser Unterschied wächst noch höher, wenn man die großen Entschädigungen berechnet, welche Preußen, Bayern, Würtemberg, Baden und Hessen-Cassel für ihre Verluste auf dem linken Rheinufer zugesprochen wurden. So wie zur Entschädigung der Letztern, dann des Großherzogs von Toscana und des Herzogs von Modena vornehmlich die Güter der reichsunmittelbaren geistlichen Fürstenthümer, Stifter, Abteien und Kloster, mit einem Worte das Kirchengut verwendet wurde, so bestand auch ein sehr großer Theil der dem Churerzkanzler gewordenen Entschädigung aus Kirchengütern, und das mit dieser eintretende, von Dalberg nach Art eines weltlichen Reichsfürsten durchgeführte, kirchlicher Seits stets widersprochene Recht einseitiger Säcularisation mußte ihn nothwendig mit seiner Stellung als katholischen Bischofs und mit dem Oberhaupte der Kirche in Widerspruch bringen. Aber schon an dem fleißigen und thätigen Statthalter von Erfurt traten mehr die schönen Tugenden eines weltlichen Regenten als das specifisch-kirchliche Bewußtsein des künftigen geistlichen Oberhirten hervor, und die Zahl der Kränze, deren er als Fürst des Reiches und als nachmaliger Großherzog von Frankfurt würdig schien, ist jedenfalls größer, als jener, die er als Bischof so ausgedehnter Kirchensprengel sich erworben. Doch sind wir weit entfernt, seine bischöfliche Amtsthätigkeit als eine geringe ansetzen zu wollen. Es lag in seinem Wesen, überall mit Liebe und Eifer zu walten, und seine Diöcesen Constanz und Regensburg blieben nicht ohne schöne Beweise seiner Hirtensorgfalt. Wir erinnern hier nur an das höchst anregende Institut der Pastoralconferenzen im Constanzer Bisthum. Jedenfalls aber wird eine Ehre Dalberg vor und auch mit mehreren andern geistlichen Reichsfürsten bleiben, daß er um seine politische Stellung in der Welt gebracht, die letzten Jahre seines irdischen Daseins als Bischof lebte und wirkte, und den Hirtenstab nicht von sich warf, nachdem ihm der Sturm der Zeit den Fürstenhut vom greisen Haupte gerissen hatte! Auch läßt es nicht immer gut, den trockenen Buchstaben des canonischen Rechts mit unerbittlicher Strenge auf Handlungen anzu-

wenden, die in eine Zeit fielen, wo das ehrwürdige Oberhaupt der Kirche um dieser willen zu Concessionen sich genöthigt sah, die in der Kirchengeschichte nach Zahl und Größe fast ohne Beispiel sind. — Durch General Sebastiani, der im Frühjahr 1804 von Constantinopel über Regensburg nach Paris kam und Dalberg persönlich kennen lernte, mit Napoleon in nähere Beziehung gebracht, folgte der Churerzkanzler der Einladung des neuen Kaisers der Franzosen zu einer Zusammenkunft mit diesem in Mainz und sofort zur Kaiserkrönung in Paris, wohl auch mit der Absicht, in Mainz eine Regelung seiner auf die Rheinschifffahrt angewiesenen Einkünfte und in Paris von dem dort anwesenden Pius VII. die kirchliche Anerkennung der durch den Reichsdeputationshauptschluß verfügten Verlegung des „heil. Stuhles von Mainz" nach Regensburg zu bewirken. Diese Anerkennung erfolgte in einem geheimen päpstlichen Consistorium am 1. Febr. 1805. Der kaiserliche Hof in Paris hatte dem teutschen Churerzkanzler viele Auszeichnung erwiesen, die französische Academie denselben an Klopstocks Stelle zum auswärtigen Mitgliede ernannt, bei welcher Gelegenheit er seine „Betrachtungen über den Charakter Carls des Großen" (Regensburg 1806, 4.) ursprünglich in französischer Sprache erscheinen ließ. Aber Napoleon wußte auch den edlen teutschen Fürsten mit den Fäden seiner Teutschland so feindlichen Politik immer dichter zu umspinnen; dennoch behauptete Dalberg 1805 mit allem Nachdruck die Neutralität für Regensburg, während Bayern und Würtemberg mit Frankreich gegen den teutschen Kaiser in ein Bündniß traten, und am 8. Nov. des nämlichen Jahres legte der Churerzkanzler den teutschen Fürsten in einem merkwürdigen Aufrufe die Erhaltung der teutschen Reichsverfassung und teutschen Einigkeit ans Herz. Aber der Friede von Preßburg (26. Dec. 1805) trug den Keim zur gänzlichen Auflösung der teutschen Reichsverfassung bereits in seinem Schooße, und Dalberg erntete bittere Vorwürfe von Napoleon in München, wohin er berufen war, das eheliche Bündniß zwischen dem Stiefsohn Napoleons und einer bayerischen Prinzessin einzusegnen. Nun hatte Dalberg die Schwachheit, vom französischen Gesandten Hedouville in Regensburg gedrängt, mit großer Eile und wider alles Erwarten den Oheim Napoleons, Cardinal Fesch, zu seinem Coadjutor anzunehmen. Dieser Schritt entfremdete ihm die Herzen der Teutschen, bereitete ihm eine kräftige Rüge des teutschen Kaisers (18. Juni 1806) und machte ihn factisch zum Vasallen Napoleons, so daß sein großentheils durch Talleyrands List herbeigeführter Beitritt zu dem Rheinbunde nur eine natürliche Folge dieses ersten Schrittes war, mit welchem sich Dalberg, an des teutschen Reiches Zukunft verzweifelnd, in Napoleons Arme warf. Graf von Beust, Dalbergs Gesandter in Paris, hatte wider Wissen und Willen seines Herrn die Rheinbundsacte am 12. Juli 1806 unterzeichnet, während der Churerzkanzler noch acht Tage später für die Reichsunmittelbarkeit des niedern Reichsadels einzustehen gedachte. Wirklich ratificirte Dalberg den Vertrag nur mit Widerstreben, der ihm einerseits die volle Souverainität, den Titel Fürstprimas und Hoheit, das Präsidium im Rheinbunde, die Stadt Frankfurt mit ihrem Gebiete, die Besitzungen der Fürsten und Grafen von Löwenstein-Wertheim auf dem rechten Rheinufer und die Grafschaft Rheineck zubrachte, aber ihn andererseits zur feierlichen Lossagung vom teutschen Reiche verband. Diese erfolgte am 1. Aug. 1806 und fand schon am 6. Aug. 1806 in der würdevollen Abdication des letzten teutschen Kaisers, Franz II., ihren Wiederhall. Durch die Rheinbundsacte in den Besitz voller Souverainität gesetzt, hatten die Bundesfürsten nichts Angelegentlicheres zu thun, als ihre Staaten, wie man das nannte, zu purificiren und den auf ihrem Gebiete ansässigen Reichsadel zu mediatisiren. Dalberg nahm nun seine Residenz in Frankfurt, das zur Bundesstadt erhoben wurde, und mußte mit den andern Fürsten des immer weiter ausgedehnten Rheinbundes dem französischen Kaiser als Protector 1806 sein Contingent gegen Preußen und 1807 gegen Spanien stellen und 1808 der geheimnißvollen Fürstenversammlung in Erfurt beiwohnen.

Gegen Oestreich durfte er zwar 1809 keinen Mann in das Feld schicken, aber als Präses des Rheinbundes erließ er am 22. April 1809 eine Proclamation, welche, einerseits die Selbstständigkeit der Rheinbundsfürsten, andererseits ihr unbedingtes Vertrauen auf Napoleon aussprechend, ein merkwürdiges Gegenstück bildet zu dem oben erwähnten Aufrufe vom 8. Nov. 1805. Seine ehemalige Residenz Regensburg wurde in dem Kriege gegen Oestreich arg mitgenommen, und die in Folge des Wiener Friedens (14. Oct. 1809) eingetretenen politischen Veränderungen nöthigten den Fürstprimas zu einer zweiten Reise nach Paris. Napoleon hatte im 12ten Artikel der Rheinbundsacte sich das Recht vorbehalten, dem Fürstprimas einen Nachfolger zu ernennen; er machte nun proprio motu von diesem Rechte Gebrauch, indem er am 1. März 1810 die präsumtive Nachfolge seines Oheims Fesch in der Regierung der fürstprimatischen Länder annullirte, den Fürstprimas unter Zutheilung des Fürstenthums Fulda und der Grafschaft Hanau, zum Großherzog von Frankfurt mit dem Titel: „Königliche Hoheit" ernannte und demselben seinen Stiefsohn Eugen Beauharnais zum Nachfolger bestimmte. Dalberg mußte dagegen am 22. Mai 1810 das Fürstenthum Regensburg an Bayern abtreten, und verfehlte nicht, durch Verpflanzung französischer Administrationsformen in seine Länder dem künftigen Gouvernement derselben entgegenzukommen. Die geschmeidige Abhängigkeit Dalbergs von Napoleon und die Gefügigkeit, mit welcher er sich zu Beauharnais Nachfolge verstand, hatte das von den Kirchlichgesinnten über ihn gefällte Urtheil nur bestätigen können, nämlich daß er seit seiner Erhebung auf den Churfürstenstuhl weniger dafür besorgt gewesen sei, das ihm anvertraute Kirchengut der Kirche als sich selber zu erhalten, und daß er mit gänzlicher Verkennung seiner Stellung zur Kirche nur den Fürsten im Auge behalten habe. Deßhalb konnte es auch keinen großen Eindruck machen, als er gleichzeitig mit diesen neuen Bestimmungen rücksichtlich seines Nachfolgers bei Napoleon sich freimüthig für Pius VII. verwendete. Am 28. Mai 1811 kam er zur Taufe des kaiserlichen Kronprinzen neuerdings nach Paris und brachte mit seinem Begleiter, Weihbischof Kolborn, vergeblich verschiedene kirchliche Fragen zur Sprache. Eine schon 1810 zu Regensburg erschienene, von ihm ursprünglich französisch geschriebene Schrift: „Von dem Frieden der Kirche in den Staaten der rheinischen Conföderation" schien mit diesen Schritten zusammenzuhängen. — In dem für Napoleon unglücklichen Kriege gegen Rußland (1812) war Dalbergs Contingent nur bis Wilna gekommen, und 1813 hatte dieser in der Freude des Herzens über die von Napoleon ihm vorgespiegelte Abschließung eines allgemeinen Concordats mit dem Papste, den „Concordienorden" gestiftet, der aber eben so schnell, wie sein Stifter, unterging. Noch drei Wochen vor der Schlacht bei Leipzig entzog sich Dalberg den Zudringlichkeiten des französischen Gesandten durch eine Reise in seine Bisthumsstadt Constanz und nach Zürich und Luzern. Von Constanz schickte er im November 1813 seinen geheimen Rath und Kammerherrn, Baron von Varicourt, in das Hauptquartier der Alliirten zu Frankfurt am Main, um sein politisches Benehmen zu rechtfertigen. Als aber dieser Schritt fruchtlos blieb und sein Großherzogthum bereits am 6. Nov. von den Alliirten unter eine provisorische Verwaltung gestellt war, so resignirte Dalberg, noch immer dem Stern Napoleons vertrauend und gegen den Rath seiner Umgebung, in Constanz zu Gunsten seines Nachfolgers Beauharnais, auf sein Großherzogthum, und die Alliirten antworteten hierauf damit, daß sie Frankfurt als freie Stadt erklärten. Am 5. Jan. 1814 langte Dalberg in Regensburg an, um wie schon Napoleon in der Urkunde vom 1. März 1810, durch welche er Beauharnais zum Nachfolger Dalbergs machte, angedeutet hatte, lediglich der Verwaltung seiner Diöcesen sich zuzuwenden. Dabei in die Stille des Privatlebens zurückgezogen und oft beinahe mit Mangel kämpfend, da die vom Wiener Congresse ihm ausgesetzte Sustentationssumme von Einmalhunderttausend Gulden nur unregelmäßig einging, übte er eine unermüdliche Wohlthätigkeit gegen

die Armen, bis ihn am 10. Febr. 1817 der Tod fand. Der Herzog Emmerich Joseph von Dalberg, sein Neffe, setzte ihm im Dome zu Regensburg, wo er begraben liegt, ein würdiges Denkmal. — Dalbergs Politik hat vom kirchlichen und teutschen Standpuncte aus herbe Beurtheilung erfahren, und selbst sein Regierungstalent wurde von Manchen in Zweifel gestellt; Napoleon pflegte ihn stets einen Idealisten zu schelten. Aber seinem guten Willen und seinem edlen Streben muß man Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wie früher in Constanz, so führte er auch in seinen Fürstenthümern Regensburg und Aschaffenburg weise Sparsamkeit im Staatshaushalte ein; Frankfurt, das sich ihm ungern ergab, zog er durch mehrere vortreffliche Einrichtungen, die sich später noch segensreicher entfalteten, an sich, und in Wetzlar sorgte er mit rührender Humanität für das Personale des aufgelösten Reichskammergerichtes. Ueberall richtete er sein vorzügliches Augenmerk auf das Schul-, das höhere Unterrichts- und auf das Armenwesen. Die Toleranz, welche Protestanten und Juden unter seiner Regierung genossen, und welcher er selbst bedeutende Opfer brachte, war größer als man von einem katholischen Kirchenfürsten zu erwarten pflegte. Eben so große Sorgfalt bewies er den geistlichen Bildungsanstalten und der Aufbesserung der Seelsorgerstationen. Sein ästhetischer Sinn machte ihn zum besondern Gönner der Künste, z. B. der Musik, und zum Beförderer schöner Gartenanlagen bei Städten, und am 16. Aug. 1810 gab er seinem Großherzogthum eine liberale, von ihm selbst ausgearbeitete Constitution. Seine Wohlthätigkeit und Uneigennützigkeit kannte keine Grenzen und bewährte sich bis an sein Ende. Sein sittlicher Charakter war rein und fleckenlos. Unter den Schriften über Dalberg verdienen hier erwähnt zu werden: 1) Die Schrift seines Freundes des Fürstlich Thurn und Taxis'schen Geheimenraths Graf von Westerholt unter dem Titel: Carl von Dalbergs Lebensbeschluß im Westerholtischen Hause. Regensburg 1817. 2) August Krämer, Gedächtnißschrift auf Carl von Dalberg. Gotha 1817. 3) Ebenderselbe: Carl Theodor von Dalberg, Fürstprimas des rheinischen Bundes und Großherzog von Frankfurt in den „Zeitgenossen." 23tes Heft (6r Band). Leipzig 1821, S. 82—201. Denkmäler verdienstvoller Teutschen des 18ten und 19ten Jahrhunderts. 2tes Bändchen. S. 1—18. [Häusle.]

Dalembert (Jean le Rond), geboren am 16. Nov. 1717 zu Paris, war mit großen Gaben ausgestattet, die er der Mathematik und Schöngeisterei mit Eifer zuwandte. Im Fache der mathematischen und physicalischen Wissenschaften verfaßte er mehrere ausgezeichnete Arbeiten. Aber eben diese Beschäftigung im Geiste einer materiellen Zeit führte zur glaubenslosen Philosophie. Im Sinne und Geiste eines Kaisers Julian, des Apostaten, sollte die Wissenschaft oder Philosophie die Gottheit entbehrlich und das Christenthum exiliren machen. Zu diesem Zwecke trat das berüchtigte Werk: Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts. Paris et Neufchatel 1751—1777. 33 Vol. ans Licht, wozu Dalembert die Einleitung schrieb, unter dem Titel Discours préliminaire, worin er nicht so offen und direct, wie einige andere Encyclopädisten, als Atheist auftrat, dennoch aber der Wissenschaft den oben bezeichneten Standpunct nicht undeutlich vindicirte; war es ja ein Bund der Geister, in dem zu gemeinsamem Zwecke jeder seine eigene und bestimmte Rolle spielte. Das Nähere in letzterer Beziehung siehe im Artikel: Encyclopädisten, französische. Die Art und Weise, wie Dalembert den Deisten Abbé de Prades vertheidigte, die Bekenntnisse, die er in seinen Briefen an Voltaire, die russische Kaiserin Catharina, welche ihm die Erziehung ihres Sohnes anvertrauen wollte, und an Friedrich II. von Preußen niederlegte, lassen keinen Zweifel gegen seinen Religionshaß und Atheismus übrig. Auch in seinem Privatleben liebte er Ungebundenheit, daher er sich nicht verehelichte, auch Friedrichs und Catharina's glänzende Anerbietungen ausschlug. Er starb beinahe 67 Jahre alt zu Paris am 29. Oct. 1783, ohne daß er die traurige Saat

seiner Philosophie als reife Frucht in der bald nachher ausbrechenden Revolution erlebte. [Haas.]

Dalläus, Johannes, eigentlich Daillé, ein berühmter reformirter Theolog und Kanzelredner in Frankreich, geboren zu Chatellerault den 6. Jan. 1594, erhielt seine gelehrte Bildung zu Saumur, wohin er sich im J. 1612 begab, um sich zum Predigeramte vorzubereiten. Hier kam er in das Haus des Gouverneurs von Saumur, Philipp du Plessis-Mornay, eines sehr eifrigen Vertheidigers der Hugenotten, der ihm seine beiden Enkel zur Erziehung anvertraute, und der Umgang dieses hochgebildeten, doch etwas leidenschaftlichen Mannes, der selbst durch gelehrte Streitschriften die katholische Kirche zu bekämpfen versuchte, gab dem Geiste des jungen Theologen jene polemische Richtung, die er bis zum Ende seines Lebens verfolgte. Mit seinen Zöglingen bereiste er 1619 Italien, wo er mit Fra Paolo Sarpi sich befreundete, dann die Schweiz, Teutschland, Holland und England, und kehrte 1621 nach Frankreich zurück. Hier wurde er zuerst Prediger auf dem Schlosse seines Wohlthäters du Plessis zu la Forest in Nieder-Poitou, dann 1625 zu Saumur, von wo er schon im folgenden Jahre als Vorsteher und Prediger der reformirten Gemeinde zu Charenton nach Paris berufen wurde, welches Amt er bis zu seinem den 15. April 1670 erfolgtem Tode rühmlich verwaltete. Seine zahlreichen Schriften — Niceron (Nachrichten von berühmten Gelehrten. 3. Bd. S. 159.) führt deren 34 an — sind größtentheils dogmatisch-polemischen Inhalts und im Interesse des Protestantismus mit einem wirklich staunenswerthen Aufwande von Gelehrsamkeit geschrieben. Die vorzüglicheren sind: Disputatio adversus Latinorum de cultus religiosi objecto traditionem, qua demonstratur, vetustissimis ad an. D. 300. Christianis ignotos et inusitatos fuisse eos cultus, quos nunc in romana communione solent Eucharistiæ, Sanctis, Reliquiis, Imaginibus et Crucibus deferre. Genevæ 1664 in 4. — De cultibus religiosis Latinorum libri IX. Gen. 1671 in 4. — De confirmatione et extrema unctione. Gen. 1669 in 4. — De sacramentali sive auriculari Latinorum confessione. Gen. 1661 in 4. — De jejuniis et quadragesima. Devent. 1654 in 8. — De pseudepigraphis apostolicis. Harderw. 1653 in 8. — De poenis et satisfactionibus humanis libri VII. Amst. 1649 in 4. — De la creance des Pères sur le fait des images Genève 1641 in 8., von Daillé selbst in das Lateinische übersetzt. Leiden 1642 in 8. — Apologie des églises reformées. 1633 in 8., lateinisch vom Autor selbst Amsterdam in 8., englisch von Th. Smith, London 1653. — Doch das größte Aufsehen erregte Daillé durch sein bereits im J. 1632 in französischer Sprache geschriebenes und zu Genf gedrucktes Werk: Traité de l'emploi des saints Pères pour le jugement des différents de la religion; in das Lateinische übersetzt durch Mettayer, Prediger zu St. Quentin: De usu Patrum ad ea definienda religionis capita, quæ sunt hodie controversa. Genev. 1656 in 4. und in das Englische wahrscheinlich durch Th. Smith, London 1651 in 4. Diese Schrift, in welcher Daillé das Ansehen der heiligen Väter, die er als Richter in streitigen Glaubenssachen für incompetent und dem Irrthume unterworfen erklärt, sehr tief herabsetzt, obgleich er ihre Werke fleißig gelesen hatte und ihre Aussprüche in seinen spätern Schriften nicht für unrichtig hält, fand eifrige Vertheidiger, aber auch sehr viele Gegner; unter den letztern besonders den englischen Theologen Matthias Scrivener in seiner Gegenschrift: Apologia pro sanctis Ecclesiæ Patribus adversus Jo. Dallaei libros de usu Patrum. London 1672 in 4. — Daillé's Predigten allein bilden eine Sammlung von 20 Bänden, welche innerhalb der Jahre 1644 bis 1670 im Drucke erschienen. (Zweite Ausgabe als gesammelte Predigten, Genf 1701). — Das Leben und die Charakteristik Daillés schrieb sein einziger Sohn Adrian Daillé, Prediger zu Rochelle und nach der Wiederrufung des Edicts von Nantes zu Zürich, (geb. zu Paris im October 1628, gestorben zu Zürich im Mai 1690) unter dem Titel: Abrégé de la vie de Jean Daillé avec un catalogue

de ses ouvrages. Genève (Paris) 1671 in 8. — Vgl. Biographie universelle anc. et mod. Paris 1813. Tom. X. p. 435. Nicéron Mém. T. III. p. 66. [Seback.]

Dalmanutha, (*Δαλμανουθά*) eine Ortschaft am galliläischen See nahe bei Magdala und wahrscheinlich zu dessen Gebiet gehörig (Marc. 8, 10. vgl. Matth. 15, 39.) Ueber die Lage dieses Uferplatzes sind die Meinungen getheilt. Einige, besonders unter den Aelteren, suchen denselben im Norden des Sees und folgen hierin Brocardus (Descript. terræ sanct. cap. 3), so noch Calmet (Diction. S. Script.). Andere dagegen stimmen mit Lightfoot (Decas chorogr. Marc. praem. cap. 5) für die Südostküste, wie Clericus (Animadv. ad Nicol. Sanson Geogr. scr.) und in neuester Zeit Sepp (Leben Jesu II. S. 267). Beide Ansichten sind jedoch mit dem Wortlaute der beiden ersten Evangelien nur schwer zu vereinigen, welcher wohl deutlicher für das Westufer spricht (Marc. 7, 31. 8, 13. 22. 27. und auch Matth. 15, 29. 16, 5. 13.). Mit mehr Recht denken daher die meisten Neueren an die Umgebung von Magdala (Migdalet Jos. 19, 38.), unfern Tiberias (südlich oder nördlich?). Deutungen des Namens auf etymologischer Grundlage s. Lightfoot (l. c.) Petrus Franciscus (Polygraphia sacr. Tom. 1.) Sepp (l. c.) Wieseler Chronolog. Synopse. Hamburg 1843. S. 312.) u. A. [Bernhard.]

Dalmatica, s. Kleider, heilige.

Dalmatien, Landstrich an der östlichen Küste des adriatischen Meeres, genannt von der Hauptstadt Dalmium oder Delminium, und von den Griechen und Römern als ein Theil Illyriens bezeichnet, wozu die drei Landschaften Liburnia, Japodia und Dalmatia von ihnen gerechnet wurden. Zur Zeit Christi war Dalmatien, einige Zeit vorher (36 v. Chr.) von Cäsar Octavian erobert, im Besitz der Römer und durch Schifffahrt, Handel und Cultur des Bodens in einem sehr blühenden Zustande. Schon frühzeitig fand das Christenthum unter seinen Bewohnern Eingang, denen zuerst Titus die Heilslehre verkündete. 2 Tim. 4, 10.— Vgl. Mannert, Geographie Th. VII. S. 181 ff. [Movers.]

Damaris, (*Δάμαρις* oder wie Einige wollen *Δάμαλις*, ein sehr üblicher Frauenname bei den Griechen) eine allem Anscheine nach vornehme Frau aus der Zahl jener wenigen edlen Seelen, die in Athen dem hl. Paulus anhingen und glaubten (Apg. 17, 34.). Eine jedenfalls sehr beachtenswerthe Meinung, welche Männer wie Ambrosius (ep. ad Vercell.), Chrysostomus (de sacerdot. IV. 7.), Asterius (orat. 8. in Ss. Petr. et Paul.) unter ihre zahlreichen Vertreter zählt, hält sie für die Gattin des Dionysius Areopagita. Ihr festliches Andenken feiert die griechische Kirche am 4. Oct (s. Baron. ad ann. 52. nr. 13. Surius de Vit. Sct. 9. Oct.).

Damascenus, Joh., s. Johannes Damascenus.

Damascus wird von Davids Zeiten an im A. u. N. T. als eine der bedeutendsten Städte Syriens gedacht, im A. T. unter dem Namen Damméseḱ (דַּמֶּשֶׂק), in den Büchern der Chron. nach syrischer Aussprache (ܕܪܡܣܘܩ, Darmesuk) Darmések, bei den Arabern Dimeschk (دمشق), bei Griechen und Römern *Δαμασκός*, Damascus. Sie liegt in einer sehr fruchtbaren, von zwei Flüssen (Amana und Pharphar, 2. Kön. 5, 12. vgl. Eckhel, Doctr. Num. vett. Tom. III. p. 332.) reichlich bewässerten Ebene und wird wegen ihrer reizenden Lage und ihres herrlichen Klimas gleichmäßig von den Alten (Julian. epist. 24 ad Serap. nennt sie *ἑῴας ἁπάσης ὀφθαλμόν*) und von den arabischen Schriftstellern (sie ist ihnen „das Halsband der Schönheit," „das Mahl auf der Wange der Welt," „das Gefieder des Paradiespfauen," v. Hammer, Gesch. des osmanischen Reichs Th. II. S. 482) gepriesen. Im A. T. wird Damascus schon in der Zeit des Abraham erwähnt (Gen. 14, 15.), wovon der jüngere Syncretismus (s. Apokryphen) Veranlassung genommen hat, unter Combination eines mythischen Herrschers der Vorzeit den Abraham zum ersten Könige von Damascus zu machen (Nicolaus Damasc. bei Joseph. Antiq. I. 7, 2. Justin. XXVI. 3). Vor

Davids Zeit scheint Damascus, nach den Andeutungen der heiligen Schrift zu schließen, in Abhängigkeit von dem großen aramäischen Staate Zoba gewesen zu sein (2 Sam. 8, 3. ff. 1 Kön. 11, 23.). Seitdem aber David zuerst außer andern aramäischen Staaten auch Damascus erobert hatte, wird letzteres mit seinen Königen in der israelitischen Geschichte häufig gedacht. Der Könige sollen, nach dem genannten damascenischen Geschichtschreiber (bei Joseph. Antiq. VII. 5, 2.) von da an zehn regiert haben, die ihm zufolge sämmtlich den Namen Adad (von dem syrischen Sonnengotte dieses Namens) geführt hätten, wie auch die ägyptischen Könige Phre oder Pharao von dem Sonnengotte Phre ihren Königsnamen hatten. In den biblischen Büchern erscheinen sie jedoch unter andern Namen. Der erste König, den die heilige Schrift erwähnt, war Reson, Sohn des Eliada, welcher den damascenischen Staat zuerst zu einem selbstständigen Königthum erhob, indem er sich der Herrschaft entzog, welche die Könige von Zoba seit älterer Zeit und Salomo seit Davids Eroberungen über alle syrischen Staaten ausübte (1 Kön. 11, 23—25.). Von da an erscheint Damascus, wie früher Zoba, an der Spitze der vielen kleinen syrischen Staaten (vgl. 1 Kön. 20, 1. 16. 24. Amos 1, 5.), und in beständigen Kriegen mit den südlichen israelitischen Nachbaren, die in diesen langjährigen Kämpfen meist den Kürzern zogen. Nach Reson herrschte Hesjon, ihm folgte sein Sohn Tabrimmon, welcher in Bundesverhältnissen mit dem jüdischen Könige Abia stand (1 Kön. 15, 18. 19.). Dann regierte Ben-Hadad I., unter dem die Kriege mit den Israeliten ihren Anfang nahmen (s. d. A. Benhadad); sie dauerten zum Verderben der beiden israelitischen Reiche unter dem Sohne und Nachfolger desselben, Benhadad II., fort. Durch diesen König erlitten die Verfassungen der kleinern syrischen Staaten, die unter dem damascenischen Könige standen, jedoch so wie die vorisraelitischen Staaten Palästinas, die bis dahin von kleinen Königen beherrscht waren, eine gänzliche Umwandlung; statt der Könige, deren 32 waren, setzte er Statthalter ein (1 Kön. 20, 24. vgl. 1, 16.). Ihn nennt Nicolaus von Damascus a. a. O. den größten aller damascenischen Könige. Dann ging biblischen Angaben zufolge das Königthum an eine neue Dynastie über, deren erster König Hasael war (1 Kön. 19, 16. 2 Kön. 8, 13—15.), welcher die Kriege gegen die Israeliten mit noch größerem Glück als seine Vorgänger fortsetzte (s. Hasael). Unter der Regierung seines Sohnes und Nachfolgers Benhadad III. nahmen endlich diese Kriege eine für die Israeliten eben so günstige als für die Syrer verderbliche Wendung; denn nicht nur gingen die Eroberungen nach drei Schlachten, in denen die Syrer überwunden wurden, wieder verloren (2 Kön. 13, 19. 25.), sondern Jerobeam II. (reg. von 825—884) dehnte die alten Reichsgrenzen Israels wieder über die von den Damascenern eroberten syrischen Gebietstheile aus (2 Kön. 14, 25—28.). Nun verschwindet auf ein halbes Jahrhundert Damascus aus den Annalen der israelitischen Königsgeschichte, bis dann nach diesem Zeitraum, wo nach Nicolaus Damascenus Hadad IX. regiert haben müßte, der zehnte und letzte dieser Regentenreihe Rezin (Hadad X.) auf dem Schauplatz der biblischen Geschichte auftritt. Im Bunde mit dem Könige Pekah von Israel besiegte er in mehreren Schlachten den jüdischen König Ahaz, bis dieser von beiden aufs Aeußerste gedrängt sich um Hülfe an den assyrischen König Tiglatpilesar wandte, welcher den König Rezin tödtete, Damascus eroberte und die Einwohner ins Exil deportirte (2 Kön. 15, 37. 16, 5—9. Jes. 7, 1. ff. 8, 1. ff. 2 Chron. 28, 5. ff). Damascus erhielt nun, wie später Samarien, assyrische Colonisten (Joseph. Antiq. IX. 12, 3.), weßwegen hier, wie in den übrigen vorderasiatischen Staaten, wo assyrischer Einfluß herrschte, die Mythen von der Semiramis spielen (Justin. XXXVI. 3). Von da hörte Damascus auf ein Königthum zu sein (Jes. 17, 3.) und ging, nachdem es unter der Botmäßigkeit der Assyrer gestanden (vgl. Jes. 9, 11.), später an die Erben der assyrischen Herrschaft, zuerst an die Chaldäer (Jer. 49, 23. 27. vgl. 2 Kön.

24, 2. Jer. 9, 11.), dann an die Perser und endlich in Folge der Schlacht von Issus durch Verrath an Alexander d. Gr. über (Arrian. II. 11. Curt. III. 12). Unter den Seleuciden Syriens sank die Stadt neben dem neuemporkommenden Königssitze Antiochien. Im Partherkriege wurde sie von Pompejus erobert und zur Provinz Syrien geschlagen; zur Zeit des Apostels Paulus gehörte sie zu dem Reiche des von den Römern abhängigen arabischen Königs Aretas (2 Cor. 11, 32.). In der nachfolgenden Zeit wird Damascus zu den Städten der Decapolis (Plin. V. 16. Ptolem. V. 14. p. 369 edit. Wilb.), dann zur Provinz Phönicien (Ammian. Marc. XIV. 8) und endlich zur Provinz Phönicia Libanesia gerechnet (Hierocl. in Wesselings Itin. p. 717). Vgl. Allgem. Welthistorie, übers. von S. J. Baumgarten Bd. 183—201. Noris, Epoch. Syromac. p. 87—93. Rödiger i. d. Allg. Encyklopädie von Ersch und Gruber. Thl. XXII. S. 113—116. [Movers.]

Damasus I.—II. Päpste. — Damasus I., ein Spanier von Herkunft, doch wahrscheinlich ein Römer von Geburt, wurde um das Jahr 306 geboren, widmete sich schon in der Jugend, durch Fleiß, Frömmigkeit und Enthaltsamkeit ausgezeichnet, dem geistlichen Stande und wurde 355 zum Erzdiacon der römischen Kirche ernannt. Als sein Vorgänger im Papstthume Liberius von Constantius nach Beröa verwiesen wurde, soll Damasus, ein treuer Anhänger desselben, ihm in die Verbannung gefolgt sein, doch kehrte er bald wieder nach Rom zurück und nahm auch nach der Rückkehr des Papstes Liberius großen Antheil an der Verwaltung der Kirche. Nach dem Tode dieses Papstes wurde Damasus im October des J. 366 von dem größten Theile des Clerus und des römischen Volkes auf den Stuhl Petri erhoben, und in der Kirche des hl. Laurentius, deren Titel er vor seiner Erhebung führte, der Ordnung gemäß consecrirt, während von einer Gegenpartei der Diacon Ursinus oder Ursicinus zum Papste gewählt wurde, der sich in der Sicinuskirche vom Bischofe von Tivoli consecriren ließ, mit Umgehung der alten Kirchensatzung, welche drei Bischöfe zur Weihe verlangt, und der herkömmlichen Sitte der römischen Kirche, welche den Consecrationsact dem Bischofe von Ostia zutheilt. Beide Parteien griffen zu den Waffen und durch die Straßen von Rom, ja selbst in den Kirchen floß Bürgerblut; doch war die Partei des Damasus die stärkere und Ursinus mußte, vom Stadtpräfecten Juventius verbannt, Rom verlassen. Während dieser Streitigkeiten erließ Kaiser Valentinian I. (367) ein Decret, vermöge dessen der Bischof von Rom die Streitigkeiten der übrigen Bischöfe zu untersuchen und beizulegen habe, welches Decret die Stellung des neugewählten Kirchenoberhauptes bedeutend erleichterte. Dessenungeachtet dauerten die Unruhen noch einige Zeit fort, da der Gegenpapst Ursinus sich von Valentinian die Erlaubniß zur Rückkehr nach Rom zu erwirken wußte und daselbst nicht eher ruhte, den Samen der Zwietracht auszustreuen, als bis er zum zweiten Male verbannt und mit ihm seine Anhänger nach Gallien verwiesen wurden. Damasus selbst that alles, um die aufgeregten Gemüther zu beruhigen, und es gelang ihm, auch seine heftigsten Gegner für sich zu gewinnen; doch nun erregte seine Strenge in der Kirchenzucht ihm neue Mißvergnügte. Kaiser Valentinian hatte nämlich, um den Bestrebungen einiger Geistlichen, welche zum Nachtheile der rechtmäßigen Erben Schenkungen an die Kirchen erwirkten, Einhalt zu thun, im Jahre 370 ein Gesetz erlassen, welches den Clerikern und Mönchen verbot, in die Häuser der Wittwen und Waisen zu schleichen und von denselben Geschenke, Vermächtnisse und anvertrautes Gut anzunehmen, und Damasus traf die strengsten Verfügungen, dieses kaiserliche Gesetz, das er wahrscheinlich selbst veranlaßt hatte, um einem Gebrechen seiner Zeit abzuhelfen, in Ausführung zu bringen. Doch bald wurden auch diese Unruhen beigelegt und Damasus konnte nun seine Blicke nach Außen richten, wo nach der Synode von Rimini 359 der Arianismus solche Fortschritte machte, daß nach dem Zeugniß des hl. Hieronymus (adv. Lucif. nr. 19) der Erdkreis staunte, daß er arianisch geworden sei. Im Oriente, wo die Arianer sich des Schutzes des Kaisers

Valens erfreuten, kämpften die hl. Bischöfe Athanasius von Alexandrien und Basilius von Cäsaräa unerschrocken für die kirchliche Rechtgläubigkeit und wandten sich um Unterstützung ihrer Sache an Damasus, der selbst, da der Arianismus in Illyrien und Mailand Wurzel gefaßt hatte, diese Irrlehre im Occidente zu unterdrücken suchte. Zu diesem Ende hielt er 368 eine Synode zu Rom, wo er die beiden illyrischen Bischöfe Ursacius und Valens, und 370 eine zweite ebendaselbst, in welcher er den arianischen Bischof von Mailand Auxentius mit ihren Anhängern verdammte. Eben so war er bemüht die antiochenische Kirchenspaltung beizulegen, die apollinarischen, semiarianischen und macedonianischen Ketzereien auszurotten und trat deßhalb dem von Theodosius zahlreich versammelten Concilium von Constantinopel 381 bei, welches die Beschlüsse des Conciliums von Nicäa bestätigte und sich gegen die Lehre des Apollinaris und Macedonius feierlich aussprach. Durch die Zustimmung des Papstes und der abendländischen Bischöfe erhielt dieses Concilium den Rang und die Bedeutung des zweiten allgemeinen. Auch um die Verschönerung Roms erwarb sich Damasus große Verdienste, da er mehrere neue Kirchen erbaute, ältere schmückte und die Leiber vieler Heiligen versetzte und ihre Begräbnißstätten auf das Herrlichste verzierte. So erbaute er an der ardeatischen Straße eine neue Kirche; so ließ er die Kirche des hl. Laurentius, an der er früher den heiligen Dienst verrichtet hatte, von neuem erbauen und schmückte sie mit einem doppelten Säulengange; so zierte er die Kirche der hl. Athanasia mit den werthvollsten Gemälden. Von den heiligen Leibern, die er versetzte und deren Gräber er verschönerte, werden genannt die des hl. Chrysanthus und der Daria, des hl. Maurus, Felix und Adauctus, Protus und Hyacinthus. Noch sind mehrere Schriften des Damasus zu erwähnen, unter denen seine Briefe an den hl. Hieronymus und seine Gedichte, deren vierzig vorhanden sind, Aufmerksamkeit verdienen; und wenn auch, wie ganz richtig bemerkt wird, die Sprache in letztern hart genannt werden kann, so geben sie doch Zeugniß von dem kindlich-frommen Sinn dieses Papstes und sind die beste Widerlegung von Schmähungen, welche eine frivole Zeit und erbitterte Gegner gegen den durch seine Sittenreinheit so ausgezeichneten Mann zu verbreiten suchten. Da er im vertrautesten Umgange mit dem hl. Hieronymus lebte, so forderte er diesen auf, die bisher vielfach divergirenden lateinischen Uebersetzungen der Bibel zu verbessern (s. Bibelübersetzungen). Nach einem 18jährigen Pontificate starb Damasus im 80sten Jahre seines Lebens den 10. Dec. 384. Er wurde unter die Zahl der Heiligen aufgenommen und sein Festtag den 11. Dec. in der katholischen Kirche angeordnet. Im J. 1639 fand man in der von ihm erbauten Kirche an der ardeatischen Straße unter einem Altar seine Gebeine und setzte sie 1645 hinter demselben Altare feierlich bei. Seine Schriften wurden gesammelt durch Ubaldini in Rom 1638 in 4. Eine andere Ausgabe erschien in Rom 1754: Opuscula et gesta Damasi I. cum notis M. Sarazinii cura A. M. Merendæ. fol. — Ferner: Oeuvres très-complètes avec ceux de Lucifer de Cagliari, de S. Pacien et d'autres pères moins considérables. Paris 1840. — **Damasus II.**, aus Teutschland (Bayern?) gebürtig, hieß früher Poppo und war Bischof von Brixen. Nach dem Tode Clemens II. fiel die Wahl auf den Erzbischof von Lyon, Hallard, der es aber ablehnte, die Würde zu übernehmen so ward denn Damasus, welcher sich auch der Gunst Kaiser Heinrichs III. erfreute im J. 1048 zum Papste gewählt; doch konnte er nicht allsogleich den päpstlichen Stuhl in Besitz nehmen, da der Afterpapst Benedict IX. sich nach Clemens Tod abermals und zwar zum vierten Male in diese Würde eindrängte. Erst am Tage der Inthronisation selbst verließ Benedict, durch das Gefühl des herannahenden Todes sichtbar ergriffen, Rom und zog sich in ein Kloster zurück, wo er den Rest seines Lebens in Buße zubrachte. Leider hatte Damasus den päpstlichen Stuhl nur kurz Zeit inne, und alle Hoffnungen, die man sich von ihm, der durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit gleich ausgezeichnet war, in so hohem Grade machte, gingen schon

nach 23 Tagen mit ihm zu Grabe; er starb den 17. Juli 1048 zu Präneste, wohin er sich seiner Gesundheit wegen begeben hatte. Da man in jener bewegten Zeit den so schnellen Tod des Papstes nicht anders als auf gewaltsame Weise herbeigeführt erklären zu müssen glaubte, schrieb man denselben einer Vergiftung zu, aber kein Umstand berechtigt uns zu dieser Annahme, auch erwähnt derselben kein anderer Schriftsteller als Benno, der noch überdieß nach dem Zeugnisse des Baronius nicht die lauterste Quelle genannt zu werden verdient.

Damenstift, s. Canonissinnen.

Damiani, Petrus, der heilige, Cardinalbischof von Ostia, nimmt unter den großen Männern, welche die Kirche des 11ten Jahrhunderts zierten, einen sehr hervorragenden Platz ein. Seine Wirksamkeit bildet das verbindende Mittelglied zwischen den auf den politischen Bestand der Kirche gerichteten Bestrebungen der damaligen Päpste und den die Verbesserung der Sitten bezweckenden Ordensstiftungen oder vielmehr Reformationen von Clugny, Camaldoli und Vallumbrosa. Nach beiden Seiten hin entwickelte er eine in die Bewegungen der Zeit tiefeingreifende Thätigkeit. Geboren zu Ravenna wahrscheinlich um's Jahr 1007 (nach Andern 988 oder 1002), brachte er seine erste Jugendzeit in trüben Verhältnissen zu, indem er zuerst als Kind wegen Armuth der Familie ausgesetzt, nachher zwar von seiner Mutter wieder zurückgenommen, aber als Knabe zum Schweinehüten verwendet wurde. Ein älterer Bruder, Damian, bemerkte seine vorzüglichen Anlagen und verschaffte ihm die Mittel, dieselben in den Schulen von Faenza und Parma auszubilden. Zum Danke dafür nannte er sich Damiani, d. h. Sohn des Damian. Nach zurückgelegter Studienzeit lehrte er selbst eine Zeit lang die freien Künste mit vielem Beifall, zog sich aber, des Treibens in der Welt müde, bald unter die Einsiedler von Fons Avellana zurück. Hier unterwarf er sich den härtesten Bußungen und Kasteiungen, und indem er die Strenge, die er von Andern forderte, zuerst an sich selbst übte, gelang es ihm, die Einsiedelei Fons Avellana selbst zu reformiren und diese Reform auch auf andere klösterliche Gemeinschaften in der Nähe auszudehnen. Hier war es auch, wo die Grundzüge seines Charakters sich entwickelten, eine Selbstverläugnung, der kein Opfer zu schwer wurde, und eine Rücksichtslosigkeit, wenn es galt, solche Opfer sowohl von sich selbst als von Andern zu fordern, die manchmal fast über das rechte Maaß hinauszugehen scheint. Seine vorherrschende Neigung blieb stets dem mönchischen Leben zugewandt, in welchem er mit richtigem Blicke das Heilmittel für sein geistig tief gesunkenes Zeitalter erkannt hatte. In fast allen seinen Schriften arbeitet er auf Förderung und Hebung des Mönchthums hin; besonders gehören daher die Lebensbeschreibungen der Heiligen Odilo, Romuald, Dominicus Loricatus und Rudolph von Eugubium, die er nach und nach verfaßte, um seinen Zeitgenossen an diesen leuchtenden Mustern christlicher Vollkommenheit die rechte Art klösterlichen Lebens vor die Augen zu stellen. Indessen wandte sich sein Blick schon früh auch auf die Zustände der allgemeinen Kirche, die im Ganzen sehr traurig waren. Die überall, vorzüglich aber in Italien herrschende Simonie und die immer mehr überhand nehmende Verehlichung der Geistlichen waren üble Zeichen der Obmacht, welche die weltliche Gewalt über die Kirche errungen. Damiani stellte sich diesen Uebelständen mit der ganzen Gewalt seines starken Willens und mit dem Gewichte entgegen, das ihm seine für die damalige Zeit bewundernswerthe Gelehrsamkeit gab, und man dürfte nicht zu weit gehen mit der Behauptung, daß er auf theoretischem Felde denselben Kampf bereits ausgefochten hat, den sein Freund Hildebrand später als Papst Gregor VII. practisch zu beendigen bestimmt war. Schon im Jahr 1045 schrieb er an Papst Gregor VI. und im darauf folgenden Jahr auf Veranlassung Kaiser Heinrichs III. an Papst Clemens II., um von Seite des päpstlichen Stuhls kräftige Maßregeln gegen das herrschende Laster der Simonie hervorzurufen. Im J. 1051 gab er sein am öftesten genanntes Werk, das Buch

Gomorrhianus, heraus, worin er die Uebertretungen des Cölibatgesetzes in der starken, an Uebertreibung streifenden Sprache rügte, die für seine Zeit nothwendig war, um Gehör zu finden. Das Jahr darauf ließ er das Buch Gratissimus folgen, das gegen die Simonie gerichtet ist und das Verfahren angibt, nach welchem man simonische Geistliche zu behandeln habe. Das Ansehen, das er sich so theils durch sein Leben, theils durch seine Schriften erwarb, war die Ursache, daß ihn Papst Stephan IX. 1057 gegen seinen Willen zum Cardinalbischof von Ostia ernannte, wodurch er an die Spitze des Cardinalcollegiums trat. Ob er erst hier in nähere Verbindung mit Hildebrand kam, oder schon früher, kann nicht ausgemacht werden; jedenfalls ging er von da an stets mit demselben Hand in Hand. Als nach dem Tode Stephans IX. 1058 die Partei der tusculanischen Grafen in der Person des Mincius von Veliträ der Kirche einen Papst Benedict aufdrängen wollte, ermuthigte Damiani die Cardinäle zum kräftigsten Widerstande gegen dieses Beginnen, ging sogar mit ihnen in die Verbannung, während Hildebrand am kaiserlichen Hofe in Teutschland über die Wahl Nicolaus II. unterhandelte. Unter diesem Papste hatte Damiani bald die Freude, daß die von ihm verfochtenen Grundsätze feierlich von einem Concil bestätigt wurden. Es ist dieß das berühmte lateranensische Concil vom J. 1059, auf welchem den Laien verboten wurde, bei beweibten Priestern die Messe zu hören, und auf Simonie die Strafe der Absetzung erkannt wurde. In demselben Jahr wurde Damiani mit Bischof Anselm von Lucca (später Papst Alexander II.) nach Mailand geschickt, um die dort ausgebrochenen Unruhen der Pataria beizulegen und den Erzbischof Wido zur Verantwortung zu ziehen. Bei Ausführung dieses Geschäfts kam er in Lebensgefahr und mußte sich zu dem entschließen, was man jetzt eine Vermittlung der Parteien nennt. Es ist charakteristisch für Damiani, daß ihm dieser Schritt die größten Gewissensbisse verursachte und daß er in einem Briefe an Hildebrand äußert, er wollte lieber mit dem Aussatze geschlagen, als mit diesem Geschäfte betraut gewesen sein. Auch mit dem Papst und Hildebrand war er um diese Zeit nicht zufrieden, weil sie ihm die lateranensischen Decrete nicht energisch genug durchzuführen schienen. Er äußerte sich darüber auf's Herbste und bat sogar um die Erlaubniß, seine bischöfliche Würde niederlegen zu dürfen. Man hatte Geduld mit dem gereizten Manne und willigte glücklicherweise in sein Begehren nicht ein. Denn als nach dem Tode Nicolaus' II. die Hofpartei dem rechtmäßig gewählten Papst Alexander II. in Bischof Cadalous von Parma einen Gegenpapst unter dem Namen Honorius II. entgegenstellte, bedurfte die Kirche Damiani's energische Thätigkeit mehr als je. Wirklich zeigte er sich als den bedeutendsten Gegner, den Cadalous hatte. Seine an denselben gerichteten und zugleich für die Oeffentlichkeit bestimmten Briefe (Epp. l. I, 20. 21) enthalten eine schneidende, wahrhaft vernichtende Polemik, während er in den für den kaiserlichen Hof bestimmten canonistischen Deductionen (Opp. IV, Epp. l. VII, 3. 4) die Verhältnisse der päpstlichen und kaiserlichen Macht in einer Weise auseinandersetzte, die für das ganze Mittelalter maßgebend blieb. Nicht zufrieden mit dieser schriftstellerischen Thätigkeit, unternahm Damiani mehrere Reisen, um durch persönliche Unterhandlungen für Alexander II. zu wirken. Im J. 1063 treffen wir ihn in Florenz, wo er den Herzog Gottfried von Tuscien von der Partei des Cadalous abwendig machte, bald darauf in Frankreich, wohin er unter dem Vorwande abging, Streitigkeiten zwischen dem Abt Hugo von Clugny und dem Bischof Drogo von Macon beizulegen, in der That aber, um die allgemeine Anerkennung Alexanders II. von Seite der gallicanischen Kirche zu erwirken. Nach seiner Rückkehr 1064 hatte er die Genugthuung, den Cadalous auf dem Concil zu Mantua förmlich abgesetzt zu sehen. Von da an zog sich Damiani mit Erlaubniß des Papstes wieder in seine Einsiedelei Fons Avellana zurück. Doch sollte er nicht ruhig bleiben. Im J. 1069 wurde er als päpstlicher Legat auf die Reichsversammlung nach Frankfurt geschickt.

wo er den Kaiser Heinrich IV. durch die Drohung, er werde nicht gekrönt werden, nöthigte, seine Gemahlin Bertha, von der er sich unter Zustimmung einiger teutschen Hofbischöfe bereits getrennt hatte, wieder zu sich zu nehmen. Seine letzte Sendung ging nach Ravenna, wohin er dem Erzbischof Heinrich die Lossprechung vom Banne bringen sollte, eine Gunst, um welche Damiani den Papst Alexander lange vergebens angegangen hatte. Auf der Rückreise starb er 1071 zu Faenza. Die Kirche zählt diesen Mann, den schon seine Zeit den zweiten Hieronymus nannte, unter die Heiligen. Eine Lebensbeschreibung von ihm lieferte sein Schüler Joannes Laudensis; sie ist den Ausgaben seiner Werke vorangestellt und auch von den Bollandisten aufgenommen. Eine Gesammtausgabe seiner Werke veranstalteten Const. Cajetanus. O. S. B. III. T. Romæ 1606—1615 fol. [Aberle.]

Damianistinnen, s. Clarisserinnen.

Damianus, Patriarch von Alexandrien, ein Monophysit, machte sich im 6ten Jahrhundert dadurch bemerklich, daß er Urheber eines neuen Streites unter den Monophysiten selber wurde. Sein Zeitgenosse nämlich, Johannes Philoponus, ebenfalls ein Monophysit, wendete den Orthodoxen ein, daß sie, die zwei Naturen in Christo annähmen, auch zwei Hypostasen in ihm annehmen müßten. Natürlich entgegneten ihm die Orthodoxen, daß Natur und Hypostase verschiedene Begriffe seien, sonst müßte man ja auch in der Dreieinigkeit drei Naturen annehmen. Um seine Ansicht zu retten, behauptete Philoponus drei Naturen in der Trinität und ward so Stifter der Tritheiten. Damianus bekämpfte letztere heftig und stellte dem Philoponus den Satz entgegen: „Das Sein der Gottheit, das er ὕπαρξις nannte, sei ein von dem Sein der einzelnen Personen in der Gottheit verschiedenes." Sogleich griffen Damians Gegner diesen Satz auf und nannten jenen einen Tetratheiten. Als er aber dem Philoponus gegenüber, der die drei Hypostasen oder Personen als Individuen angesehen wissen wollte, die Hypostasen nur für verschiedene persönliche Merkmale des göttlichen Wesens ausgab, so beschuldigten seine Gegner ihn des Sabellianismus, ein Beweis, zu welchen Inconsequenzen dialectische Spitzfindigkeiten und Verketzerungssucht führen. Denn Tetratheit und Sabellianer kann ein und derselbe Mann nicht sein. Den Philosophen Stephanus Niobes schloß Damianus aus seiner Gemeinschaft aus, weil er gelehrt hatte, daß, wer die Vereinigung zweier Naturen in Christo annehme, sie nach dieser Vereinigung auch nicht mehr als verschieden ansehen dürfe, wogegen ein Monophysit, wie Damianus, im Grunde nichts hätte einwenden sollen. Dem Damianus vergalt sein College, der monophysitische Bischof Petrus von Antiochien, indem er sich von ihm lossagte, daher es nun Petriten und Damianiten unter den Monophysiten gab. Nach zwanzig Jahren vereinigten sich aber die alexandrinischen und antiochenischen Monophysiten wieder. [Haas.]

Damm, s. Freidenkerei.

Dämonen, s. Teufel.

Dämonische, s. Besessene.

Dan (דָּן, Δάν, θεόκριτον ἄν τινες εἴποιεν κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶτταν. Jos. Antt. I. 19. 7.) war der fünfte Sohn Jacobs, der erste von der Bilha, der Magd der Rachel (Genes. 30, 3—6.), und wurde, obwohl er nach Genes. 46, 23. nur einen einzigen Sohn, Namens Husim (חֻשִׁים) hatte, doch der Stammvater eines großen, nach ihm genannten israelitischen Stammes, der schon beim Auszug aus Aegypten 62,700 waffenfähige Männer zählte (Num. 1, 39.). Der weissagende Segensspruch Jacobs: „Dan wird sein Volk richten" (Genes. 49, 16.), ging durch Simson aus dem Stamme Dan in Erfüllung. Bei der Eroberung Canaans unter Josua erhielt der Stamm Dan seinen Antheil zwischen dem Stamm Juda und dem philistäischen Gebiete, in einer zwar fruchtbaren Gegend, aber von so beschränktem Umfange, daß sich nach Kurzem ein Theil des Stammes, da derselbe auch nicht

im Stande war, alles ihm zugewiesene Land zu erobern (Richt. 1, 34. 18, 2.), zur Auswanderung genöthigt sah. Fünf Kundschafter, die sie ausgesandt hatten, brachten die Nachricht zurück, daß eine Stadt in der Nähe der Jordanquellen, Namens Lais (Richt. 18, 7. 14.) oder Lesem (Jos. 19, 47.), leicht zu erobern wäre. Es zogen daher 600 waffenfähige Männer mit ihren Familien in jene Gegend, eroberten die Stadt und nannten sie nach dem Namen des Stammvaters Dan (Richt. 18, 7. 9. ff. Jos. 19, 47.). Auf ihrem Zuge hatten sie im Hause eines gewissen Micha auf dem Gebirg Ephraim einen Leviten getroffen, der für jährlichen Lohn den Dienst eines ungesetzlichen Bildes besorgte. Diesen bewogen sie, mitzugehen und das Bild mitzunehmen, stellten es nachher zu Dan auf und übertrugen den Dienst desselben eben diesem Leviten und seinen Nachkommen. So kam es, daß später besonders der Stamm Dan wegen seines Bilderdienstes berüchtigt wurde. Manche suchen eben darin den Grund von der Uebergehung des Stammes Dan in der Apoc. 7, 6., der jedoch wahrscheinlicher in der unbedeutenden Anzahl seiner noch vorhandenen Angehörigen (Calmet), oder in deren gänzlichem Verschwundensein in der nachexilischen Zeit liegt (Winer, Realw. I. 289). [Welte.]

Dan, Stadt im Norden Palästina's, das alte Lais oder Lesem (לַיִשׁ Richt. 18, 7. לֶשֶׁם Jos. 19, 42., *Λαισά*, *Λεσέμ*), welches die Daniten eroberten, wieder aufbauten und nach dem Namen ihres Stammherrn benannten (s. vor. A.). Es liegt nach Richt. 18, von größerem Verkehre abgeschlossen, bei Beth-Rechob, nach Num. 13, 22. an der Straße nach Hamath, in einem fruchtbaren Thale, welches ohne Zweifel das jetzige Ard el Hul (أرض الحولة Seetzen XVIII. Burkhardt I.) ist und von zwei Ausläufern des Antilibanon gebildet wird, nördlich vom See Merom, ohnweit den Quellen des Jordan (Jos. Antiq. VIII. 8.), vier römische Meilen westlich von Paneas (Onom.); der h. Hieronymus identificirt es bisweilen geradezu mit diesem. Da es der nördlichste Punct der Israeliten war, umfaßt der Ausdruck „von Dan bis Bersabee" das ganze Land. Dan ist durch abgöttischen Cultus übel berüchtigt: schon die erste Colonie stellte das geraubte Bild des Ephraimiten Micha daselbst auf (Richt. 18, 30.), und bestellte den Leviten, welcher in dessen Hause Priesterdienste versehen hatte, zum Priester dabei, und Jeroboams Kälberdienst hatte hier eine bleibende Stätte (1 Kön. 12, 29. Amos 8, 14.). Die Stadt wurde auch von Benhadad erobert (1 Kön. 15, 20.) und war überhaupt einer der ersten Angriffspuncte nördlicher Feinde (Jerem. 4, 15. 8, 16.). Auf dem Gebirge Juda bei Kirjathjearim wird ein „Lager Dans" genannt (מַחֲנֵה־דָן Richt. 18, 12.), während derselbe Ausdruck Richt. 13, 15. den Punct der ersten Niederlassung des Stammes in seinem Antheile bezeichnet. [S. Mayer.]

Dänen, werden christlich. Je weiter von den Grenzen des ehemaligen römischen Reiches gegen Norden entfernt ein Land gelegen, desto dunkler ist die Geschichte desselben im Alterthume geblieben. Dänemark, die ganze scandinavische Halbinsel, hat, wie die übrigen von der Strömung griechisch-römischer Cultur nicht berührten Länder, erst durch die Einführung des Christenthums Cultur erhalten und ist dadurch in den Schauplatz der Geschichte eingetreten. Seit dem Beginne des sechsten Jahrhunderts, nachdem Angeln und Sachsen nach Britannien hinübergezogen, waren Dänen tiefer herunter aus dem Norden Scandinaviens nachgerückt und herrschten bis zur Sachsengrenze. So wurden sie von selbst, nachdem Carl d. Gr. ganz Sachsen dem fränkischen Reiche einverleibt hatte, unmittelbare Nachbarn eines christlichen Reiches, schlossen mit demselben Friedensverträge und traten durch Handelsverkehr mit ihm in Berührung. Damit war dem Christenthume der Uebergang zu den Dänen gebahnt und die Kirche begann sofort ihre Thätigkeit zur Christianisirung derselben. Ebbo, Erzbischof von Rheims, Milchbruder des Kaisers Ludwig, zog 823 als Gesandter des fränkischen Hofes zugleich mit der

Vollmacht des apostolischen Stuhles zur Bekehrung des Nordens nach Dänemark; in demselben Jahre nahmen zuerst Dänen das Christenthum an; andere, die in der Handelsstadt Dorstadt am Niederrhein mit Christen in Berührung kamen, ließen sich taufen. Größern Erfolg für die Bekehrung des Volkes versprach die Ankunft des Dänenkönigs Harald am fränkischen Hofe zu Ingelheim im J. 826. Nicht allein er selber nahm mit seiner Gemahlin, seinem Sohne und anderem Gefolge daselbst die Taufe an, sondern es wurde ihm auch der hl. Ansgar (s. d. A.), Mönch aus Corvey, als Missionär nach Dänemark mitgegeben, der durch sein langes und segenreiches apostolisches Wirken im Norden der Apostel Scandinaviens geworden ist. Als Missionär und (seit 834) als Erzbischof von Hamburg (bald darauf nach Bremen verlegt), wo ein Metropolitansitz für die zu bekehrende nördliche Halbinsel errichtet wurde, hat er mit unermüdlichem Eifer vierzig Jahre hindurch unter Dänen und Schweden gearbeitet. Indessen fand das Christenthum in der Lebensweise der Dänen lange Zeit große Hindernisse. Sobald nämlich unter Ludwig dem Frommen durch innern Zwiespalt im Reiche das ehrfurchtgebietende Ansehen des fränkischen Stammes, mit dem Carl die nördlichen Grenzvölker im Zaume gehalten hatte, zu sinken anfing, überließen sich die Dänen wieder ihrem angeerbten Hange nach Raubzügen in die nördlichen Küstenländer, drangen von dem Meere aus auf wiederholten Zügen raubend und verwüstend in Frankreich bis Paris, in Lothringen bis Trier und auch in Teutschland ein, und wandten sich dann eben so nach England, das sie sich auf eine Zeit lang fast ganz unterwarfen. Diese unstete Lebensweise, die Auswanderungslust des Volkes, der Hang nach Abenteuern, die verwildernde Beschäftigung in Kriegs- und Raubzügen, innere Thronstreitigkeiten verschiedener Stammhäupter der Dänen und endlich das immerwährende Wechseln der Herrschaft in der Halbinsel, indem bald die Dänen, dann die Schweden und dann Norwegen die Oberhand hatten, machten ein nachhaltiges Wirken für die Bekehrung zum Christenthum unmöglich, und öfter hat ein wilder Kriegszug, ein Wechsel der Herrschaft die junge Pflanzung fast gänzlich wieder zerstört. Daher ist es denn begreiflich, daß, ungeachtet großer Anstrengungen dort arbeitender Missionäre, seit 823 eine lange Reihe von Jahren verstreichen mußte, bis das Christenthum feste Wurzel faßte und in der Liebe des Volkes und seiner geistigen Umwandlung hinreichenden Schutz fand. Zuerst flößte der kraftige teutsche König Heinrich I. (der Finkler) den Dänen wieder Ehrfurcht gegen Teutschland ein und forderte für das mißhandelte Christenthum wieder Einlaß, worauf Erzbischof Unni von Bremen bei den Dänen predigte. In der Mitte des 10ten Jahrhunderts (948) wurden eigene Bischofssitze im Lande gegründet, als die ersten Schleswig, Ripen und Aarhuus. Peppa, ein teutscher Missionär, ward erster Bischof von Schleswig, und Kaiser Otto I. ließ dem Christenthum im Norden, als Schirmherr der Kirche, kräftigen Schutz angedeihen. Indessen eine für die Fortschritte des Christenthums entscheidend günstige Wendung trat erst ein unter der Regierung Canuts d. Gr. (s. d. A.) (1014—1047). Seine Mutter, eine Schwester des Polenherzogs Boleslaw, hatte dem Sohne Liebe zum Christenthume eingepflanzt, die er sodann bei der großen Macht, die Gott ihm in die Hand gegeben, durch nachhaltige Förderung desselben bethätigte. Er eroberte England und schickte viele dortige Geistliche nach Dänemark, machte 1027 eine Pilgerfahrt nach Rom, um sein Reich inniger mit dem apostolischen Stuhle zu verbinden, errichtete zwei neue Bischofssitze, Odensee und Roeskilde, und ließ auf eigene Kosten Klöster und Pfarrhäuser errichten. So wurden über das ganze Land die Sitze und die Kräfte vermehrt, von welchen die Pflanzung und die Pflege des Christenthums ausgehen mußte; außerdem wirkte nicht wenig das große Ansehen dieses Königs und der moralische Einfluß seines Beispieles, das er durch seine Liebe zum Christenthum gab, zur Gewinnung des Volkes für dasselbe. Haben auch nachher noch Kriege theilweise die segensreichen Stiftungen verwüstet, so

hat der König Svend (seit 1064) dieselben nicht allein hergestellt, sondern auch noch neue dazu in's Leben gerufen. Die bisherige Zahl der Bisthümer wurde vermehrt durch Gründung von Wiborg, Wendsyssel (der Sitz zu Hjöring), Lund und Dalby. Erst unter diesem Könige, Svend, wurde, unter kräftiger Mitwirkung des Metropoliten Adelbert von Bremen und des Papstes Gregor VII., das kirchliche Leben und Regiment in Dänemark vollständig geregelt. Nunmehr hatte das Reich acht Bischofssitze, und unter dem Könige Canut dem Heiligen wurden die Bischöfe Reichsstände und bildeten mit den Gliedern des königlichen Hauses den ersten Reichsstand. Nachdem sich das Reich zu großer politischer Bedeutung erhoben hatte, wünschte es auch in seiner kirchlichen Verfassung selbstständiger zu werden und erwirkte nach langen Bemühungen endlich beim apostolischen Stuhle, daß Dänemark von dem Metropolitanverbande mit Hamburg-Bremen abgelöst und ein eigenes Erzbisthum für Dänemark in Lund errichtet wurde (1104). — Einführung der Reformation in Dänemark. In Dänemark ist die Reformation in dem kurzen Zeitraume von 1526—1536, unter den Königen Christian II., Friedrich I. und Christian III. eingeführt worden. Die Motive dazu waren, wie auch anderwärts gewöhnlich, politische und selbstsüchtige, und die Einführungsweise hinterlistig und gewaltthätig. In den drei scandinavischen Reichen Dänemark, Schweden und Norwegen, seit der Calmarer Union (1397) unter Einem Haupte vereinigt, war der Clerus und Adel sehr reich und mächtig und bildete schon insofern eine namhafte Beschränkung der königlichen Macht. Dazu kam noch, daß die Stände dieser drei vereinigten Reiche verfassungsmäßig mit gleicher Berechtigung die Wahl des Königs vorzunehmen hatten, und ihn daher oft schon bei der Wahl zu Zugeständnissen nöthigten, die ihre Rechte in dem Maaße erweiterten, als sie der Macht und dem Ansehen der Krone Eintrag thaten. In solcher Verfassung hatte Christian II. (s. d. A.) das Reich bei seinem Regierungsantritte (1513) gefunden. Schweden, das die Union von Calmar immer als eine Verletzung seiner Nationalität betrachtet hatte, suchte sich bald von derselben zu trennen und unter einem eigenen Könige sich zu einem selbstständigen Reiche zu constituiren. Dafür wurde es aber von König Christian schrecklich gezüchtigt. Herrschsüchtig, treulos und grausam, wie er in der Geschichte gezeichnet ist, wüthete er durch ein furchtbares Blutbad gegen die Adeligen, die Geistlichen und die angesehensten Familien des ganzen Reiches. Als er auf solche Weise das Land gedemüthigt und seine Macht in demselben für die Zukunft befestigt zu haben glaubte, schrieb er nach Teutschland, um sich Theologen aus der Schule Luthers von Wittenberg zu berufen (1521), indem er in diesen Theologen mächtige Gegner der Hierarchie erblickte und sich ihrer und der lutherischen Religionsneuerung bedienen wollte, um die Bischöfe seines Reiches ihrer großen Güter und ihrer Macht zum Vortheile seines Thrones zu berauben. Es wurde ihm ein gewisser Magister Martin, früher Priester in Würzburg, geschickt, der in Kopenhagen als Prediger des Lutherthums auftrat, aber bei der Universität sogleich starke Opposition hervorrief und die allgemeine Stimmung so wenig günstig für seine Lehre fand, daß er nach nicht langer Zeit wieder von dannen zog. In der Meinung, die Ursache des ungünstigen Erfolges sei mehr in der Person des Predigers gelegen, als in der Lehre, die er zu verkündigen berufen worden, wünschte nun der König Christian Luther selbst zum Prediger zu erhalten, was ihm jedoch nicht gelang. Dafür aber setzte er Anderes zu Gunsten der Religionsneuerung in's Werk, indem er den Beichtvater der Königin, einer Schwester des teutschen Kaisers Carl V., aus dem Reiche vertrieb, den Maximilian de Bins, welcher Klagen darüber bei dem Kaiser vorgebracht hatte, heimlich ermorden ließ, der Universität Kopenhagen verbot, Luthers Schriften zu verwerfen und dagegen zu schreiben, den Geistlichen untersagte, ihre Streitigkeiten in Rom entscheiden zu lassen und fernerhin irgend ein Gut zu kaufen, wenn sie nicht in den Ehestand eintreten

wollten. Solche Anfänge zur Einführung des Lutherthums hatte der König gemacht, als er 1523 von den Reichsständen seiner Grausamkeit und Treulosigkeit wegen entsetzt wurde und als Flüchtling das Reich verlassen mußte. Das Reich der Calmarer Union fiel jetzt auseinander, den dänischen Thron bestieg Friedrich I., Herzog von Holstein, Oheim des vertriebenen Christian, und Gustav Wasa wurde zum Könige von Schweden ausgerufen. Bei der Absetzung Christians hatten sich weltliche und geistliche Stände zur Motivirung derselben auch auf sein übelgesinntes Verfahren gegen die alte Kirche berufen; übereinstimmend damit hatten diese Stände bei der Thronbesteigung Friedrichs sich feierlich von diesem versprechen lassen, daß er die alte Kirche schützen und den Geistlichen ihre Güter und Rechte erhalten wolle. Auch richtete sich der Papst in einem Schreiben an ihn und seinen Sohn Christian, sie ermahnend, die lutherische Häresie ihren Landen fern zu halten, mit Hinweisung auf die vielen Uebel, die Zwietracht der Gemüther, den Haß, Aufruhr, Krieg und Blutvergießen, die dieselbe allerwärts angerichtet habe (1525). Allein mehr als sein feierlich gegebenes Wort und die Ermahnungen des Papstes wirkten bei Friedrich die Zuflüsterungen seines Sohnes Christian, der durch längern Aufenthalt im teutschen Reiche die lutherische Reform lieb gewonnen hatte, und die politischen Vortheile, welche anderwärts Fürsten durch Aufnahme jener Reform gewonnen hatten und bereits von Christian den Reichsständen gegenüber angestrebt worden waren. In Preußen hatte der Großmeister des Teutschherrenordens das ganze Land vermittels der Reformation säcularisirt und sich als Erbland beigelegt: um wie viel mehr mußten auf demselben Wege die Güter und Rechte der Bischöfe und Klöster in Dänemark säcularisirt und der Krone beigelegt werden können. Obgleich er nun im Herzen der Lehre Luthers zugethan war, wagte er es dennoch zu Anfange seiner Regierung noch nicht, offen mit Begünstigung derselben hervorzutreten, begnügte sich daher einstweilen heimlich zu deren Gunsten zu wirken, bis sich allmählig so viele Vertheidiger derselben gefunden haben würden, daß er offen für sie auftreten könnte. Solche konnten allerdings bei den vielen Täuschungen, mit denen die Religionsneuerung jener Zeit auftrat, und bei den so mannigfaltigen sinnlichen Lockungen, die zu ihren Gunsten warben, nicht lange ausbleiben. Seit dem Regierungsantritte Friedrichs war es, wo Luther sich in Schriften an die Adeligen wandte mit der Aufforderung, den Kirchen und Klöstern die ungeheuern Reichthümer, welche ihre Vorfahren in übertriebenem Eifer und in abergläubischer Bethörung an dieselben verschenkt hätten, zurückzunehmen und als ihr Eigenthum zu betrachten; wo er die Bischöfe, Priester und Ordensleute ermahnte, ihren falschen Stand zu verlassen und zu heirathen. Es ging nicht lange hin und der König konnte sich offen zum Lutherthume bekennen; schon 1527 erhielten die Bekenner der neuen Lehre von ihm die Zusage gleicher Rechte mit den Katholiken; zugleich erlaubte er den Geistlichen, in den Ehestand zu treten, und machte den Bischöfen zum Gesetze, das Pallium nicht mehr vom Papste, sondern von dem Könige anzunehmen, an den sie dann auch die Palliengelder entrichten mußten. Außerdem ließ er an die Bischöfe die Weisung ergehen, das Evangelium lauter, d. i. nach dem damals bei den Neuerern allgemein beliebten Sprachgebrauche in dem Sinne Luthers zu predigen. Drei Jahre später ließ Friedrich einen Reichstag nach Kopenhagen ausschreiben, gleichzeitig mit jenem im teutschen Reiche zu Augsburg, auf welchem katholische und lutherische Theologen zur öffentlichen Vorlegung und Vertheidigung ihres Bekenntnisses erscheinen sollten. Die Lutherischen übergaben 43 Sätze, in welche sie ihre Lehre gefaßt hatten; die Katholischen erwiesen dieselben als häretisch, wogegen Jene wieder eine Apologie ihrer Sätze verfaßten, ähnlich wie zu Augsburg. Als 1533 Friedrich mit Tod abging und sein eifrig lutherischer Sohn Christian III. auf dem Throne folgte, vernichtete dieser in kurzer Zeit mit Gewalt die Rechte und den Einfluß der Hierarchie und vollendete so, dem Volke meistens unbewußt, den Abfall des

ganzen Reiches von der katholischen Kirche. Christian nämlich berief eine Reichstag, jedoch mit gänzlicher Ausschließung der geistlichen Stände: an den selben Tage, wo der Reichstag zusammentrat, ließ er heimlich alle Bischö seines Reiches in's Gefängniß werfen. Dem Adel ward nun Aussicht auf eine reichen Antheil an der Beute der geistlichen Güter eröffnet und dadurch derselb für die Neuerung gewonnen. Auf demselben Reichstage faßte er den Beschlu der gänzlichen Abschaffung der katholischen Religion in seinem Reiche. Die ge fangenen Bischöfe mußten feierlich allen Gütern und Rechten ihres Standes ent sagen, um ihre persönliche Freiheit und ihr persönliches Eigenthum wieder zu er halten, und mußten außerdem versprechen, allen Widerstand gegen die Lehr Luthers aufzugeben; die Pröpste und Pfarrer wurden alle ihrer Stellen entlassen wenn sie sich nicht zur Annahme der Lehre Luthers verpflichteten. Bei solcher Verfahren konnte allerdings von einem geistigen Kampfe zwischen dem alten un neuen Bekenntnisse nicht die Rede sein, und die Einführung der Reformation i diesem Reiche, wie überhaupt in dem scandinavischen Norden, ist fast ausschließli ein Werk selbstsüchtig politischer Berechnungen der Könige gewesen und ist mit will kürlichen und despotischen Maßregeln vollzogen worden. — Als nun so Dänemar durch einen Gewaltstreich, ganz gleichzeitig mit England durch Heinrich VIII., vo der Kirche losgerissen war, berief der König (1536) den **Bugenhagen** (s. d. A.), vo seinem Vaterlande auch Pommeranus genannt, einen Schüler und Freund Luthers als Hofprediger nach Dänemark, um eine neue Kirchenordnung aufzustellen, un den Gottesdienst und das Kirchenregiment im Geiste seines Meisters einzurichten Derselbe krönte den König und die Königin, und weihte statt der Bischöfe Super intendenten, die aber nach dem Absterben ihrer entsetzten katholischen Vorgänge wiederum den Namen von Bischöfen erhielten, so daß danach die bischöfliche Ver fassung daselbst verblieben ist. Den Cultus anlangend, hatte Bugenhagen vo den äußeren Ceremonien viel bestehen lassen, so daß das gemeine Volk kaum ein wesentliche Veränderung vermuthete und darum auch das neue Kirchenwesen si um so leichter gefallen ließ. (Vgl. **Florim.** Räm. Urspr. d. Ketz. 4ter Thl. S. 13. Nicht allein in Dänemark, sondern auch in Norwegen und in den Herzogthümer Schleswig und Holstein, die zur dänischen Krone gehörten, wurde die von Bugenhage aufgestellte und von Christian III. bestätigte lutherische Kirchenordnung eingeführt, — wie der Titel besagt: Ordinatio ecclesiastica Regnorum Daniæ et Norwegiæ Ducatuum Slesvicii et Holsatiæ jussu Christiani III. regis Daniæ, cujus diploma e praefixum, latine a Bugenhagio conscripta. Aus welch' gemeinem und heuchl rischem Boden aber diese Kirchenordnung erwachsen, zeigen am besten die Wort womit Bugenhagen bei seiner Rückkehr aus Dänemark (1542), vom dänischen Kön natürlich reich belohnt, das teutsche Land betrat; er rief freudetrunken aus: Leb' wol Dänemark, besitze nun mein Evangelium, ich dein Geld (tu meum Dania habe Evangelium, ego nummos tuos). Seit der Einführung dieses neuen Kirchenwesen durch Christian III. (1537) wurde Niemand mehr im Reiche geduldet, der si nicht zum Lutherthume bekannte. So sind also Herrschsucht der Könige jen Reiches, Habsucht des Adels, zu denen sich Genußsucht mancher Geistlichen un Mönche hinzugesellt hat, die mächtigen Hebel gewesen, die bei Einführung d Reformation vorzüglich gewirkt haben, und Gewaltstreiche gegen den Episcop und Täuschung des Volkes waren die vornehmsten Mittel, deren man sich z Förderung und Sicherung der neuen Religion bedient hat. [Marr.]

Daniel, **Bischof von Winchester**, gehört zu der Gelehrtenschule, welc zu Beda's Zeiten und in vertrauter, wissenschaftlicher Verbindung mit ihm d angelsächsische Kirche verherrlichte. Von seiner ersten Lebenszeit wissen wir nich weiter, als daß er in dem Kloster Malmesbury lebte und schon damals mit Al helm, dem berühmten Abte desselben und Vater der lateinischen Verskunst unt den Angelsachsen, durch das innigste, bis an Aldhelms Tod († 709) niemals g

stärkte Freundschaftsbündniß vereinigt war (Joan. Pitsei relationum historicarum de reb. Anglicis. Tom. I. p. 144, ad a. 744 ed. Par. 1619. Balaeus illustrium Majoris Britanniæ script. centur. I. fol. 53). Als nach dem Tode des Bischofs Heddon im J. 705 das übergroße Bisthum Wessex in zwei Diöcesen getheilt wurde, verlieh der König Ina die eine derselben, mit dem bischöflichen Sitze Sherborn (nachmals nach Salisbury verlegt), dem Abte Aldhelm, die andere mit der Insel Wight und dem alten bischöflichen Sitze Winchester unserm Daniel. (Beda H. E. lib. V. c. 18 ed. Stevenson.) Aus dem Kloster Nhutscelle in dieser Diöcese ging Bonifacius als Apostel der Teutschen hervor, und der Bischof Daniel war es, der denselben nicht nur in seinen hohen Entwürfen bestärkte, sondern ihm auch, als er im J. 718 zuerst nach Rom reiste, ein doppeltes Empfehlungsschreiben, ein offenes an alle Christen, Könige und Bischöfe (Epist. S. Bonifacii, ed. Würdtw. ep. 1) und ein anderes, versiegeltes an den Papst Gregor II. mitgab, welches letztere verloren gegangen ist. Auch später blieb Daniel in lebhaftem aber brieflichem Verkehre mit Bonifacius, und gab ihm die tiefdurchdachteste und sinnigste Anleitung, wie er bei dem Unterrichte der heidnischen Völker verfahren möge (ep. 14, ed. Würdtw.). Bei ihm sucht Bonifacius Trost und Hilfe in allen seinen Bedrängnissen (ep. 12) und mit inniger Theilnahme ruft ihm Daniel Worte der Ermunterung zu (ep. 13). Im J. 721 hatte Daniel selbst eine Pilgerfahrt nach Rom unternommen (Chron. Saxon. ad h. a.) und nach seiner Heimkehr lieferte er dem Beda die Hilfsquellen zu seiner Geschichte des Königreichs Wessex (Beda H. E. prol.). Im J. 731, demselben in welchem Beda sein Geschichtswerk beendigte, weihte Daniel den Tatuin zum Erzbischof von Canterbury (Chron. Sax.). Wiewohl älter als Beda, überlebte er denselben doch um 10 Jahre; er verlor aber, wie aus dem Briefe des Bonifacius ersichtlich, das Licht seiner Augen, und vielleicht war dieß der Grund, weßhalb er im J. 744 seine bischöfliche Würde niederlegte und sich wieder in das Kloster Malmesbury begab, wo er auch im J. 745 oder 746 starb. (Chron. Sax. ad a. 744. Wilh. Malmesb. de gestis Pont. p. 241. Th. Budborn, Hist. major Wintoniens. in der Anglia Sacra P. I. p. 195.) Die angeführten Literärhistoriker Pitseus und Baläus legen ihm ebenso wie viele Spätere, namentlich Vossius de hist. latin. lib. II. c. 28 und Godwin de Praesulibus Angliæ Tom. I. p. 205 ed. Cantabrig. 1743, mehrere Werke bei. Nach ihnen soll er eine Geschichte der Provinz Wessex (historiam suæ provinciæ), ferner Australium Saxonum gesta, Res insulæ Vectæ, Vita Ceddæ episcopi, De obitu Aldhelmi, und nach Pitseus noch Epistolarum ad sanctimoniales lib. I. geschrieben haben. Diese Angaben hält indessen der gelehrte Thomas Whright in seiner Biographia Britannica literaria, Lond. 1842, p. 293 für unbegründet („there is nothing to justify Bale and others in attributing to him the books whose titles they enumerate"), ohne jedoch selbst sein Urtheil zu begründen. Erhalten sind uns von demselben nur die drei angeführten Briefe in der Sammlung des hl. Bonifacius, die ep. 14, ed. Würdtw. findet sich auch in Baron. Annal. ad a. 724. Zur Zeit des Wilhelm von Malmesbury stritt das Kloster in Winchester mit dem von Malmesbury über den Besitz der Reliquien Daniels, woraus hervorzugehen scheint, daß er im Rufe der Heiligkeit gestorben ist. [Seiters.]

Daniel, Stylit, s. Styliten.

Daniel (דָּנִיֵּאל, bei Ezech. 14, 14. 20. דָּנִאֵל) war ein israelitischer Prophet zur Zeit des babylonischen Exils, von vornehmer, vielleicht königlicher Abkunft (Jos. Antt. X. 10, 1.), wiewohl letzteres nicht sicher aus Dan. 1, 3. f. gefolgert werden kann. Noch sehr jung wurde er nach Jerusalems Eroberung durch Nebukadnezar unter der Regierung Jojakims nach Babylon abgeführt und dort mit drei andern Alters- und Volksgenossen für den chaldäischen Hofdienst erzogen. Ihre Namen wurden geändert, Daniel erhielt den Namen Beltschazar und seine Gefährten Anania, Misael und Asaria wurden Sadrach, Mesach und Abed-Nego genannt. Speise und Trank erhielten sie von der königlichen Tafel, verlangten

jedoch, um das Gesetz nicht übertreten zu müssen, einfachere und reine Nahrung, die ihnen auch gewährt wurde. Nach einer dreijährigen Vorbereitungszeit wurden sie geprüft und einsichtsvoller und kenntnißreicher erfunden, als alle übrigen, die denselben Unterricht mit ihnen genossen hatten; namentlich verstund Daniel alle Gesichte und Träume zu deuten und stieg deßhalb bald in der Gunst Nebukadnezars sehr hoch. Als er letzterem im zweiten Jahre seiner Regierung einen bedeutsamen Traum ins Gedächtniß zurückgerufen und gedeutet hatte, wurde er von ihm sogar zum Vorgesetzten über alle Magier und zum obersten Reichsbeamten erhoben (2, 48.). Später scheint er sich mehr zurückgezogen oder seine einflußreiche Stellung verloren zu haben; denn Belschazar muß erst auf ihn aufmerksam gemacht werden, wo es sich um die Deutung der wunderbaren Schrift im königlichen Speisesaal handelt (5, 10. ff.). Unter Darius Medus aber wurde er wieder zu einem der drei obersten Staatsbeamten erhoben (6, 3.) und blieb wenigstens bis ins dritte Jahr des Cyrus in diesem Amte (10, 1.). Ueber seine weitern Schicksale ist nichts Sicheres bekannt. — Das nach ihm genannte Buch Daniel zerfällt in einen vorherrschend historischen (Cap. 1—6) und einen vorherrschend prophetischen Theil (Cap. 7—12); aber ersterer enthält ebensowenig eine zusammenhängende Geschichtserzählung, als letzterer zusammenhängende prophetische Reden. Vielmehr werden in beiden Theilen nur einzelne wichtige Ereignisse oder dem Propheten gewordene Visionen beschrieben, deren Deutung dann in förmliche Weissagungen übergeht, die sich bald auf die nähern, bald auf die entferntern Schicksale der Theokratie und ihre einstige Vollendung durch den Messias beziehen. Auch die Ereignisse, die in dem Buche vorkommen, sind regelmäßig solche, wo es sich nicht bloß um die Person Daniels, sondern allgemein um das Verhältniß der Heidenwelt zur Theokratie handelt. Der erste Theil ist fast ganz in chaldäischer, der zweite mit Ausnahme eines einzigen Capitels in hebräischer Sprache geschrieben; dann Cap. 2, 4.—7, 28. sind chaldäisch. Der erste Theil beginnt mit einem kurzen Bericht über Daniels und seiner Genossen Wegführung nach Babylon und ihre Unterweisung am dortigen Hofe (I.). Dann folgt die Anzeige und Deutung eines Traumes, den Nebukadnezar gehabt, aber wieder vergessen hatte. Er hatte ein großes Bild gesehen, dessen Haupt von Gold, Brust und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, Schenkel von Eisen, Füße von Eisen und Thon waren, und einen Stein, der sich losriß und das Bild zerschlug und zu einem großen Berg wurde, der die ganze Erde erfüllte. Das goldene Haupt bedeutete das babylonische Reich, die silbernen Theile das persische, die ehernen das macedonische, die eisernen und aus Eisen und Thon gemischten Theile entweder die macedonisch-asiatischen Reiche, oder wahrscheinlicher das römische Reich, und der Stein, welcher sich ablöste und das ganze Bild zusammenschlug, das messianische Reich (II.). Hierauf wird berichtet, daß Nebukadnezar ein großes goldenes Standbild habe errichten und den Befehl ergehen lassen, Jedermann müsse es anbeten, daß aber die Gefährten Daniels nicht gehorcht haben und deßwegen in den brennenden Feuerofen geworfen, jedoch wunderbar gerettet und sofort zu hohen Ehren erhoben und der Befehl gegeben worden sei, daß Niemand ihren Gott lästern solle (III.). Nachher wird ein anderer Traum Nebukadnezars, der seinen thierischen Zustand anzeigt, gedeutet und die Erfüllung der Deutung zum Theil mit Nebukadnezars eigenen Worten berichtet (IV.). Dann folgt die Deutung der wunderbaren Schrift im Speisesaal des Königs Belschazar, welche den Untergang Babels anzeigt, der auch alsbald erfolgt (V.). Endlich wird berichtet, wie Daniel von Darius Medus zu einem der drei obersten Staatsbeamten erhoben, von den übrigen Beamten aber aus Neid gegen ihn der Befehl erschlichen worden sei, daß 30 Tage lang Niemand einen Gott oder Menschen, ausgenommen den König Darius, um etwas bitten dürfe, und Daniel sofort, weil er täglich zu Gott betete, in die Löwengrube geworfen, aber wunderbar erhalten worden sei (VI.). Der zweite Theil beginnt mit

Beschreibung eines Gesichtes, in welchem sich in Gestalt von vier Thieren dem Propheten vier aufeinanderfolgende Reiche vergegenwärtigen, worauf in den Wolken des Himmels Einer erscheint wie ein Menschensohn und ein ewiges Königthum über alle Völker erhält. Die Reiche sind die nämlichen, welche schon durch das Standbild im zweiten Capitel angedeutet werden und dem messianischen Reiche weichen müssen (VII.). In einem ferneren Gesichte erblickt Daniel einen Widder mit zwei ungleichen Hörnern und einen Ziegenbock, der den Widder überwindet. Der Widder ist das medisch-persische Reich, der Ziegenbock das macedonische unter Alexander (VIII.). Hierauf folgt der Bericht über die Offenbarung von den 70 Jahrwochen (IX.), dann ein neues Gesicht über den Streit Michaels gegen den Schutzgeist der Perser und jenen der Griechen (X.), woran sich Aufschlüsse über die Schicksale der persischen und griechisch-asiatischen Reiche, die Verfolgungen des auserwählten Volkes und den Eintritt des messianischen Reiches anknüpfen (XI. und XII.). — Es bedarf hiernach kaum der Bemerkung, daß das Buch Daniel von äußerst wichtigem Inhalte ist und das hohe Ansehen wohl verdient, in welchem es von jeher bei Juden und Christen gestanden. Ein theokratischer Prophet mitten im Heidenthume, als ob seine Mission gerade diesem gelte, und hier fortwährend im höchsten Ansehen, als ob bereits die baldige Unterordnung des Heidenthums unter die Theokratie und seine Aufnahme in diese factisch vorbedeutet werden müsse, ist eine Erscheinung, die ihres Gleichen nicht hat. Noch auffallender ist Daniels Wirksamkeit am babylonischen Hofe. Der heidnische König wird durch ihn wiederholt zur Anerkennung des wahren Gottes und seiner alles vermögenden und alles beherrschenden Macht veranlaßt und zu Ertheilung von Befehlen, die dessen allgemeinere Anerkennung und Verehrung zum Zwecke haben. Und die Weissagungen Daniels sind von so eigenthümlicher Art, daß man die Bekämpfung derselben von Seite der Rationalisten gar leicht begreift. Nirgends finden wir die noch ferne Zukunft so genau und scharf und selbst mit beigefügten Zeitangaben bezeichnet, wie im Daniel, und nirgends die allgemeine Weltlage und die Verhältnisse der Weltmonarchieen beim Beginn des messianischen Reiches so deutlich und richtig voraus angezeigt, wie hier. — Mit dieser Wichtigkeit und hohen Bedeutsamkeit des Buches Daniel hätte es freilich ein Ende, wenn dasselbe, wie die neuern Bibelkritiker fast allgemein behaupten, aus der Zeit des Antiochus Epiphanes herrührte, und dem Propheten, dessen Namen es trägt, bloß unterschoben wäre. Die Frage nach der Aechtheit ist daher um so wichtiger, je nachdrücklicher sie von den Neuern verneint wird. Hier jedoch kann es sich bei derselben nicht um ein specielles Prüfen und Abwägen aller der vielen Gründe handeln, die man für und gegen vorgebracht hat, denn dieses würde schon allzuviel Raum in Anspruch nehmen, sondern nur um eine Orientirung. Diese aber dürfte in Folgendem liegen. Den Ausgangspunct für die Bekämpfung der Aechtheit Daniels bildet die Voraussetzung, daß wahre, in Folge übernatürlicher Einwirkung stattfindende Weissagungen und Wunder nicht möglich seien. Schon der Heide Porphyrius hat sich unter anderm hauptsächlich auch deßhalb gegen die Aechtheit erklärt, weil er die Drangsale der Juden zur Zeit des Antiochus Epiphanes so genau beschrieben fand, wie sie nach seiner Meinung zur Zeit Daniels unmöglich vorausgesagt werden konnten. Und bei den neuern Bekämpfungen erscheinen immer die in dem Buche vorkommenden Weissagungen und Wunder als dasjenige, was am meisten Anstoß erregt, und dem Buche den Vorwurf zugezogen hat, daß es nur zu bestimmten Zwecken ausgesonnene Fictionen, etwa aus der Zeit der Maccabäer, enthalte. Daneben hat man denn allerdings noch, um der Bekämpfung mehr kritischen Schein zu geben, eine Reihe von Anachronismen, historischen Unrichtigkeiten und Widersprüchen namhaft gemacht als Beweise gegen daniel'sche Abfassung. Am ausführlichsten und gründlichsten hat Hengstenberg die dießfallsigen Einwürfe erörtert und zu beseitigen gesucht (Die Authentie des Daniel rc. S. 10—220) und de Wette's umfassender

Artikel über Daniel in der Hallischen Encyklopädie (Thl. 23 S. 1—15) ist fast nur gegen ihn gerichtet. — Was zunächst den ersten Punct, die Weissagungen und Wunder betrifft, so geht der hierauf bezügliche Vorwurf weniger die Kritik als die Dogmatik und Apologetik an nnd findet seine einfache und volle Erledigung in dem Beweise der Möglichkeit der Weissagungen und Wunder (s. Weissagung, Wunder). Selbst die Bedenklichkeit wegen der bestimmten und mit chronologischen Angaben versehenen Weissagungen kann als beseitigt betrachtet werden (Hengstenberg a. a. O. S. 176 ff.). In Betreff des zweiten Punctes kann ebenfalls alles, was früher über den vermeintlichen Widerspruch zwischen 1, 21. und 10, 1., über die in dem Buche vorkommenden griechischen Wörter, über die Lobeserhebungen Daniels, über seinen Aufenthalt zu Susa im dritten Jahre Belschazars (8, 12.), über die wahrscheinliche Verwechslung des Darius Medus mit Darius Hystaspis rc. vorgebracht wurde, als aufgegeben oder beseitigt betrachtet werden. Und wenn de Wette ganz besonderes Gewicht darauf legt, daß Nebukadnezar als Vater Belschazars bezeichnet werde, da er doch dessen Großvater sei, und auf die Angaben 1, 1. und 2, 1. die Behauptung gründet, daß es um „die historische Grundlage" des Buches „schlecht" stehe; so ist in ersterer Beziehung einfach an den biblischen Sprachgebrauch in Bezug auf אב zu erinnern, wonach das Wort nicht bloß Vater im eigentlichen Sinne, sondern auch Voreltern überhaupt und insbesondere Großvater bedeutet, wie Genes. 28, 13. 2 Sam. 9, 7. In den beiden Stellen aber, wo sich die historische Grundlage des Buches als schlecht ausweisen soll, handelt es sich nur um ein Paar Zahlen, die leichtlich Versehen der Abschreiber sein können; rühren sie aber auch vom Verfasser selbst her, so sind es eben zwei unrichtige Zahlenangaben ohne Einfluß auf den übrigen Inhalt des Buches, dergleichen auch in andern historischen Büchern vorkommen, ohne daß man deßwegen ihre historische Grundlage verwirft oder verwerfen dürfte. Nicht wichtiger sind die äußern Gründe, die man gegen die Aechtheit vorbringt. Denn daß Sirach von Daniel schweigt, kann nichts für einen späteren Ursprung des nach ihm genannten Buches beweisen, weil Sirach auch von Esra und Mardechai schweigt; und eben so wenig das Vorkommen Daniels unter den Hagiographen im hebräischen Kanon, weil die Aufeinanderfolge der einzelnen Bücher dort nicht nach ihrer Entstehungszeit sich richtet (vgl. hierzu d. A. Bath-Kol). Dagegen erhellt aus dem Berichte des Josephus, daß Alexander dem Gr. zu Jerusalem der Prophet Daniel vorgezeigt und eine Weissagung desselben auf seine baldige Unterjochung Persiens gedeutet worden sei (Antt. XI. 8, 5.), sowie aus der Art und Weise, wie der sterbende Mattathias (1 Macc. 2, 59. 60.) Daniels und seiner Genossen gedenkt, unwidersprechlich, daß das Buch Daniel nicht erst unter Antiochus Epiphanes, sondern in weit früherer Zeit entstanden sei. Muß aber dieses zugegeben werden, so fallen damit die meisten und jedenfalls die bedeutendsten Gründe für die Unächtheit von selbst weg, sofern sie eben für die Entstehung des Buches in der maccabäischen Zeit beweisend sein sollen, und wenn sie das nicht sind, den ganzen Zeitraum rückwärts bis ins babylonische Exil offen lassen. — Nur die Frage könnte noch entstehen, ob unser Buch in seiner jetzigen Gestalt von Daniel selbst herrühre, oder ob die anfangs einzeln vorhandenen Abschnitte desselben von einem spätern Israeliten in die jetzige Sammlung gebracht worden seien. Eine sichere Entscheidung ist hier schwer. Jedoch scheinen die Hauptgründe, die für letzteres angeführt werden, nämlich die schon berührten Zahlenangaben und die Lobeserhebungen Daniels (1, 19. f. 6, 4.), kein großes Gewicht zu haben. Wenn die Zahlenangaben Schreibfehler sind, so fallen sie als Beweise gegen Daniel selbst weg, und wenn sie es nicht sind, so sind sie doch immerhin keine genügenden Beweise. Die Lobeserhebungen aber sind keine Uebertreibungen, sondern sagen bloß, was die damit zusammenhängenden Thatsachen schon voraussetzen und wodurch sie erklärlich werden, können also auch im Munde Daniels selbst, wenn er nach historiographischer Weise über sich selbst be-

richtet, nicht befremden. — Anderweitige noch hieher gehörige Fragen, wie nach dem Zeitalter des Buches Daniel und nach der Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit seines historischen und prophetisch-didactischen Gehaltes, sind durch das Vorausgehende schon beantwortet, sofern unter Voraussetzung der Aechtheit die Antwort gar nicht mehr zweifelhaft sein kann. (Vgl. Hengstenberg a. a. O. Herbst, Einleit. ins A. T. Thl. II. Abth. II. S. 76 ff.) Ueber die deuterocanonischen Stücke Daniels s. die Art. Bel und Drache, Loblied der 3 Jünglinge im Feuerofen, und Susanna. [Welte.]

Dankopfer, s. Opfer.

Dankpredigten sind Casualreden, welche die Zuhörer auffordern, Gott für die Verleihung einer empfangenen Wohlthat zu danken; diese kann nun entweder positiv in der Verleihung irgend einer Gnade, z. B. reichliche Ernte, oder negativ in der Abwendung eines geistigen oder physischen Uebels, z. B. Aufhören einer Epidemie bestehen. Ihr Zweck ist die Anregung und Aeußerung des Dankgefühles gegen Gott; daher kann auch der Gegenstand derselben kein anderer sein, als die den Zuhörern gewährte Wohlthat, oder das sie betreffende Leiden und dessen Abwendung in religiöser Beziehung aufgefaßt, oder eine religiöse Wahrheit, welche aus der Veranlassung der Predigt unmittelbar concret für die Zuhörer hervorgeht, z. B. Gottes Vorsehung u. s. w. Da aber der Mensch sich desto mehr in der Regel zum Dank verpflichtet fühlt und desto geneigter ist, diesen auch äußerlich in Werken darzulegen, je mehr er den Werth und die Größe einer Wohlthat erkennt, so fordert der Zweck dieser Predigten, daß in der Darstellung des gewählten Thema's das wohlthätige oder glückliche Ereigniß genau in seinen einzelnen Theilen und in seinen einzelnen Beziehungen dargelegt und beschrieben werde, damit der Zuhörer den aus diesem Ereignisse sich für ihn ergebenden Nutzen begreife und fühle. Bei Abwendung eines Leidens kann dieser Eindruck noch dadurch verstärkt werden, daß man dieses nach allen seinen für die Zuhörer drückenden Folgen lebhaft schildert, und daraus die Größe der in der Abwendung gewährten Gnade zeigt; natürlich sind hier vorzüglich die geistigen, religiösen und moralischen Bedürfnisse der Zuhörer zu berücksichtigen, die irdischen aber als untergeordnet und nur in soweit, als es geschehen kann und darf, um weder der Wahrheit noch der Würde eines religiösen Vortrages zu nahe zu treten. Mit dieser Schilderung ist nun eine lebhafte Aufforderung zum Danke, als die Aeußerung dieses Dankes in einem zweckmäßigen Gebete zu verbinden. Damit aber das erweckte Dankgefühl nicht ein todtes, unfruchtbares bleibe, ist als Anwendung die Art und Weise zu zeigen, wie der Zuhörer in seiner speciellen Lage und in seinen Verhältnissen diesen Dank äußerlich bethätigen könne. Sollte die Gemeinde das vorhergegangene Leiden durch eigene Schuld, z. B. Eigensinn, Trotz herbeigeführt haben, so ist in dieser Predigt auf diese Schuld Rücksicht zu nehmen, und die Abwendung des Uebels um so mehr als eine Gnade hervorzuheben, da die Gemeinde diese bei ihrer Schuld um so weniger verdiente; bei der Nutzanwendung muß aber nebst anderm um so mehr die Warnung gegeben werden, die Ursache des Leidens zu entfernen und entfernt zu halten. [Schauberger.]

Dannenmayer, Matthias, Professor der Kirchengeschichte an der Wiener Universität, geboren zu Oepfingen in Schwaben den 13. Febr. 1744, besuchte zuerst die niedern Schulen in dem seinem Geburtsorte nahe gelegenen Städtchen Ehingen, studierte Philosophie zu Augsburg unter den Jesuiten, und dann, da er zum geistlichen Stande bestimmt wurde, Theologie an der hohen Schule zu Freiburg im Breisgau, wo er auch, nachdem er zu Constanz zum Priester geweiht worden, die theologische Doctorswürde erhielt. Bereits im J. 1778 wurde er zu Freiburg Professor der Polemik und ein Jahr darauf Professor der Kirchengeschichte. Seine ausgezeichneten Vorlesungen fanden allgemeine Würdigung und hatten zur Folge, daß Kaiser Joseph II. ihn im J. 1786 als Lehrer

der Kirchengeschichte an die Universität nach Wien berief, welchen Gegenstand e nun nach dem damaligen Studienplane Theologen und Juristen vortrug. Späte erhielt er dazu noch das Amt eines Hof-Büchercensors und theologischen Examina tors. Wenige Jahre jedoch vor seinem Tode, der den 8. Juni 1805 erfolgte, wurde e seiner Stelle als Professor enthoben und mit ehrenvoller Anerkennung seiner Ver dienste zum ersten Custos der Universitätsbibliothek ernannt. Seine Schriften sind Introductio in historiam ecclesiæ christ. universam. Frib. 1778. 8. Historia con troversiarum de librorum symbolicorum auctoritate inter Lutheranos agitatarum Frib. 1780, 8. Institutionum hist. eccl. N. Test. Periodus I. a Chr. nato usque a Constantinum M. (Argent.) 1783, 8. Institutiones historiæ eccl. N. Test. Viennæ 1788 2 Bände 8. (2te Auflage, vom Verfasser selbst verändert, doch erst nach seinem Tode erschienen 1806.) Dieses Werk erhielt den auf die Bearbeitung eines zweck mäßigen Lehrbuches der Kirchengeschichte von Kaiser Joseph ausgesetzten Preis von 100 Ducaten, und war durch viele Jahre das in Oestreich vorgeschriebene kirchen geschichtliche Lehrbuch. Der im J. 1790 in vier Bänden bei Trattanna in Wien gedruckte „Leitfaden der Kirchengeschichte" ist nicht von Dannenmayer selbst, son dern von seinen Schülern nach in den Collegien nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben worden. Ein nach dem lateinischen Lehrbuche Dannenmayers bear beiteter Leitfaden der Kirchengeschichte erschien in vier Theilen zu Rottweil, 1827—28. [Seback.]

Dante, Alighieri. Das 13te Jahrhundert war ein Höhe- und Wendepunct einer großen weltgeschichtlichen Periode, des europäischen Mittelalters. Das Christenthum hatte bereits in Kirche und Staat, in Papst- und Kaiserthum, den sich ergänzenden und gegenseitig durchdringenden Elementen der christlichen Theo kratie auf Erden, eine eigenthümliche, feste, organische Gestaltung gewonnen, und trieb in Süd und Nord, in Ost und West die verschiedenen abendländischen Völker in gleichem Bildungsgange vorwärts. Die Kreuzzüge, einerseits Frucht eines ge meinsamen idealen Interesses dieser Völker, andererseits Wurzel und Keim neuer gemeinsamer Entwicklungen, wirkten auf lange Zeit befreiend und anregend fort auf allen Gebieten des Lebens. Aber der Glaube, der als begeistertes Gefühl die Millionen der damaligen Welt durchglühte, wollte auch Bewußtsein werden in der Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge. Wie Staat und Kirche in jenen Jahrhunderten zu der wunderbaren Einheit gelangten oder zu gelangen strebten, die das Charakteristische des christlichen Mittelalters ist, so schloß in ähnlichem Versuche Theologie und Philosophie ihren heiligen Bund in der Blüthe der Scho lastik des 12ten und 13ten Jahrhunderts. Und was sich hier als Wissenschaft ausgestaltete, gewann Körper und Formen in jedem Gebiete des Schönen. Das frei bewegte ritterliche Leben, wie das innig bewegte religiöse sprach sich aus in redender, bildender und bauender Kunst von einem Ende Europa's bis zum an dern. Aber der Höhepunct des Mittelalters war zugleich sein Wendepunct, und ist darum für uns von gesteigertem Interesse. Staat und Kirche, die nur in idealer Fassung und in rasch vorüberziehenden Zeitmomenten jene obenerwähnte große Einheit bildeten, traten bald wieder vielfach in harten Gegensatz, besonders wenn die Vertreter der weltlichen Macht oder die der geistlichen der Höhe ihrer Idee zu wenig entsprachen. In den Bund zwischen Theologie und Philosophie drang der Zweifel ein, überall, wo das ebenfalls ideale Gleichgewicht und Eben maaß von Wissen, Glauben und Leben im realen Gebiete zu sehr verlegt und aufgehoben wurde. Im politischen und materiellen Gebiete erzeugte das in der Bewegung gewonnene Kraftgefühl und das mit dieser äußern Pubertät verbun dene Bewußtsein innerer Freiheit und politischer Mündigkeit, sowie der Reich thum, den der mächtig erwachende Welthandel in die Hände der Bürger brachte, jenes demokratische Element, welches die feudalen Staaten und Verfassungen des Mittelalters allmählig, obwohl unter oft gewaltsamen Zuckungen und Umwäl-

zungen, in das neuere Staats- und Staatensystem hinüberführte. Dieß 13te Jahrhundert nun hat uns einen Mann geboren, der seine Zeit in allen ihren Beziehungen aus seinem Leben und seinen Werken treu wiederspiegelt; einen Mikrokosmus seines Jahrhunderts, den die gestaltenden und zersetzenden Kräfte jener merkwürdigen Zeit fast gleichmäßig ergriffen und bewegten, der damit auch der neuern Zeit, gewissermaßen als ihr Morgenstern, als ihr Prophet angehört, der eben deßhalb nicht bloß in der Vergangenheit für Forscher und Gelehrte, sondern noch in der lebendigen Mitte seines Volkes und der ganzen gebildeten Welt ein Dasein hat, und dieser Mann ist Dante (Durante) Alighieri. — Er wurde 1265 in der freiesten, aber unruhigsten, doch damals zugleich gebildetsten und blühendsten Stadt Italiens, in Florenz, geboren. Sein Geschlecht war von altem Adel und gehörte zur welfischen Partei, deren wechselnde Schicksale es namentlich nach dem ersten blutigen Zusammenstoß mit den Ghibellinen 1215 (vgl. Infern. 28, 103; Parad. 16, 136) hatte theilen müssen. Dante's Urahn war Cacciaguida, dessen einer Sohn den Geschlechtsnamen seiner ferrarischen Mutter erhielt und auf seine Nachkommen fortvererbte, die nun den Familiennamen Aldighieri oder Alighieri führten (Parad. 15). Dante wurde geboren, als gerade Carl von Anjou die unter Manfreds Beistand am Flusse Arbia bei Montaperti (1260, Inf. 10) geschlagenen und großentheils aus Florenz verbannten Welfen wieder emporhob und der Stadt wieder vorherrschend welfischen Charakter gab, den sie bis zu der Katastrophe von 1300 behauptete. Indeß war es für die politische Bildung Dante's nicht ohne bedeutenden Einfluß, daß gerade die Zeit seiner Jugend hindurch, die für die Charakterbildung so unendlich wichtig ist, die Bürgerschaft von Florenz in großer Macht und Freiheit und im Besitze des Regiments der innern Angelegenheiten war, während der Adel durch seine alte innere Spaltung und die großen Verluste in seinen letzten blutigen Parteikämpfen geschwächt, den Popolanen nothgedrungen sich fügen mußte (Macchiav. Stor. Fior. lib. II.). Dante's Vater, ein Rechtsgelehrter, starb, als Dante noch Knabe war, und die vortreffliche Mutter Donna Bella leitete die Erziehung ihres Kindes. Von seinen Lehrern war keiner einflußreicher für ihn, als der florentinische Stadtschreiber, Gelehrte und Dichter Brunetto Latini, wie Dante selbst in tiefgefühlter Weise es anerkennt (Inf. 15). Studien zu Bologna und Padua und der Umgang mit ausgezeichneten Künstlern, wie Cimabue und Giotto, mit dem Sänger und Musiker Casella (Purg. 2), mit dem Dichter Guido Cavalcanti (Inf. 10, 63) u. A. bildeten seinen reich begabten Geist in jeder Richtung der Wissenschaft und Kunst damaliger Zeit weiter aus. Ein Ereigniß und Verhältniß aber wirkte vor allen andern mächtig und bestimmend auf das ganze innere Leben Dante's ein. Es war seine Jugendliebe zu Beatrice Portinari und der frühe Tod (1290) und noch frühere Verlust seiner Geliebten an einen Andern, den Messer Simone di Bardi (1286). Welch ein empfänglicher, feuriger und doch fester Geist in Dante wohnte, bezeugt nichts mehr als der Umstand, daß er selbst seine innige Anhänglichkeit an Beatrice, die in seinem Jünglingsalter in die zarteste, keuscheste Liebe überging, auf sein neuntes Lebensjahr, wo er an einem Maifeste unter Kinderspielen ihre erste Bekanntschaft machte, zurückdatirt; daß Beatrice's Tod der Wendepunct seines geistigen Lebens, die Liebe zu ihr in verklärter Gestalt der Inhalt seines ganzen Denkens und Dichtens, oder vielmehr all sein späteres Denken, Dichten und Trachten nur eine Form und veränderte Gestaltung dieser einen vergeistigten Liebe, Beatrice somit der erste und der letzte Lebensgedanke für das Bewußtsein Dante's wurde. — Vom J. 1289 an sehen wir Dante in öffentlichen Kreisen thätig; auf die Schule der Wissenschaft, der Kunst und der Liebe folgte eine ernste, bittere Schule des Lebens, die aber nie einen kräftigern, männlichern Charakter erzogen und in ihrem Feuer gestählt hat, als den unseres Dichters. Einem Welfenhause angehörig, in einer Stadt lebend, die von vorherrschend welfischen Sym-

pathien damals durchdrungen war, obwohl innerlich gewiß schon damals frei von dem unseligen Parteigeiste, der Italien zerfleischte und den Niemand später beredter und nachdrücklicher beklagte und bekämpfte als Dante selbst, kämpfte er mit dem Welfenheere gegen die Ghibellinen von Arezzo in der campaldinischen Ebene 1289 (Purg. 5, 88 ff.) und gegen die Pisaner 1290 (Inf. 21, 94) mit Auszeichnung. Den ungemessenen Schmerz, den Dante bei dem Verluste seiner Beatrice empfand, suchte seine Verwandtschaft dadurch zu heilen, daß sie ihn zur Verheirathung mit Gemma, aus dem stolzen Hause der Donati, bewog, welche Ehe indeß, obwohl aus ihr fünf Söhne und eine Tochter entsprangen, nicht glücklich war und mit persönlicher Trennung endete. Das Bild Beatrice's, welches Dante unvergeßlich in seinem Herzen trug und dem die stolze Donati so wenig entsprach, sowie die politische Parteiwuth, die das Haus Donati erfüllte und die Gemma's Bruder, den Messer Corso, zu Dante's persönlichem Feinde machte, da dieser innerlich keiner Partei angehören konnte und wollte, sind wohl hauptsächlich Schuld an diesem häuslichen Mißgeschick. Dieß politische Parteiwesen sollte indeß noch verhängnißvoller in Dante's Leben eingreifen. Während er sich nämlich im Dienste der Republik mehrfachen Gesandtschaften unterzog, und so durch practische Thätigkeit und eigene Anschauung die Welt und ihre Verhältnisse, die Höfe und ihre verderbliche Politik, die Zustände von Kirche und Staat, Fürsten und Völkern, die Bedingungen ihrer Wohlfahrt und die Ursachen ihres Unglücks in großartigerem Maaßstabe kennen lernte; während er daheim nach Boccaccio's Zeugniß der einflußreichste Mann im bürgerlichen Rathe war und in das ganze innere Getriebe des Staatshaushalts einzudringen Beruf und Gelegenheit in reichem Maaße fand: entzündete sich unter dem unruhigen herrschbegierigen Adel ein neuer wüthender Parteikampf, in dessen unselige Folgen auch Dante mit hineingerissen wurde. In Pistoja war zwischen den ersten Adelsfamilien ein blutiger Streit ausgebrochen, der jene Stadt in die Partei der Weißen und der Schwarzen theilte. Beide suchten bei befreundeten Geschlechtern in Florenz Beistand; die Weißen bei den Cerchi, an deren Spitze Messer Veri, die Schwarzen bei den Donati, an deren Spitze Dante's Schwager, Messer Corso, stand. So wurde dieser Zwist nach Florenz hinüber verpflanzt (Inf. 24, 145) und gedieh hier auf empfänglichem Boden zu verderblicher Höhe. Die alten Gegensätze, durch den bessern Sinn und die Kraft des bürgerlichen Regiments bis dahin niedergehalten, erwachten ihrerseits auch wieder in diesem neuen Zwiespalt; die Ghibellinen schlossen sich in Masse den Weißen, die welfisch Gesinnten den Schwarzen an. Die Schwarzen, bedrängt, wandten sich deßhalb an Bonifacius VIII. und schlugen ihm das der Unabhängigkeit und Freiheit der Stadt gefährliche Mittel vor, Carl von Valois, den Bruder des Königs von Frankreich, der sich gerade in Rom befand, nach Florenz zu schicken, damit er den Streit schlichte und die innern Angelegenheiten ordne. In dieser bedenklichen Zeit (1300) war es, daß Dante in das Collegium der Priori delle arti, die den höchsten bürgerlichen Magistrat, die Signoria, von Florenz bildeten, gewählt wurde. Während seines Priorats, das gesetzlich nur zwei Monate dauerte, das er aber selbst (vgl. Dante's Brief in seiner Vita von Leonardo Aretino) als die Quelle all seines spätern Unglücks bezeichnet, wurden auf seinen Rath von dem Priorencollegium in Verbindung mit dem bewaffneten Volke nach angestellter gerichtlicher Untersuchung die Häupter beider Parteien, deren Zwist die bürgerliche Freiheit der Stadt durch unheilvolle Rathschläge, wie den obenerwähnten, bedrohte, aus der Stadt verbannt, und die Waage der Gerechtigkeit wurde hierbei, wie Dante sich oft ausdrücklich darauf beruft, mit gleicher unparteiischer Hand gegen Weiße und Schwarze, gegen Welfen und Ghibellinen gehandhabt (Inf. 6, 64). Leider gabs nicht viele Männer in Florenz von Dante's hohem, geradem Sinne; kaum war er vom Priorate abgetreten, so gelang es der weißen Partei, durch Gunst bei den Bürgern und der Signoria wieder heimzu-

lehren, was die Schwarzen aufs höchste erbitterte und sie zu dringenderem Ansuchen beim Papste vermochte, Carl von Valois als Friedensstifter zu senden. Dieser kam denn auch (Purg. 20, 70) mit bewaffneter Macht, aber nicht als Vermittler, wie er versprochen und der Stadt verbriest hatte, sondern als Parteimann mit offener Begünstigung der Schwarzen. Dante hatte dieß vorausgesehen, und als ihn die Signoria von Florenz noch vor Carls Einzug an den Papst gesandt, um diese fremde, parteiische Einmischung abzuwehren, war er freilich nach Rom gegangen, aber mit schwerem Herzen, „denn“, durfte er in stolzem Selbstgefühle seines politischen Scharfblicks, seines unbeugsamen Muthes und seiner Tüchtigkeit sagen, „wenn ich gehe, wer bleibt; und wenn ich bleibe, wer geht?“ So war er in Rom, fern von seiner an die Willkür eines fremden Abenteurers und einer frechen, gesetzlosen, rachsüchtigen Partei verrathenen Vaterstadt. Intriguen hielten ihn fest, bis die gewaltsame Umwälzung der Dinge in Florenz vollbracht war; wüthende Schwarze kamen an die Spitze; die Weißen wurden verbannt, die alten Prioren in Anklagestand versetzt, auf leichtsinnige, unerwiesene Beschuldigungen hin gebannt, mit dem Feuertode bedroht, falls man ihrer habhaft würde, ihre Güter von den Rotten der Schwarzen, die wie in einer eroberten Stadt hausten, geplündert und dann confiscirt. Gegen Dante, den Mann strengster Gerechtigkeit, das scharfblickende Auge der bessergesinnten Bürger, wandte sich natürlich besonders die Wuth der ungerechten, blind ihrer Leidenschaft fröhnenden Gewaltmenschen. So nun stand er außerhalb seines Vaterlandes, dessen Besies er mit Aufopferung jeder selbstsüchtigen Parteizwecke und mit Hingabe seiner ganzen geistigen Kraft vertreten hatte, mit einer Partei zusammengeworfen, der er durch nichts als durch die gemeinsame Verbannung angehörte, und mit der ihn von 1302 bis 1304 auch nichts als die Hoffnung auf gemeinsame Rückkehr und der Gedanke, zwischen den Verbannten und der herrschenden Partei in Florenz zum Wohle des Ganzen friedlich zu vermitteln, zusammenhielt (Parad. 17). Als aber beide Hoffnungen nach dem abgeschlagenen Angriff der Verbannten auf Florenz 1304 gescheitert waren, trennte sich Dante auch äußerlich von seinen Mitverbannten und begann nun sein wechselvolles Wanderleben von Hof zu Hof in Italien und vielleicht auch zeitweise jenseits der Alpen, immer nach Heimkehr sich sehnend, aber nach einer Heimkehr, die seine geschmähete Ehre herstellen sollte, nach einer Heimkehr ohne Erniedrigung, nach einer Heimkehr in ein zum Bewußtsein seines Unrechts gekommenes gebessertes Vaterland. Er mußte bitter fühlen, wie es dem zu Muthe ist, der „alles verloren, was ihm theuer ist“, der „fremdes Brod in Thränen essen muß“ und „fremde Stiegen auf und niedersteigt“ (vgl. den schönen 17ten Gesang des Paradieses mit der Prophetie seiner Schicksale). Bald lebte er der Hoffnung, durch Darlegung seiner gerechten Sache und seiner rührenden Vaterlandsliebe, die keine Bitten, wohl aber Erniedrigung scheute, das Volk zu seiner Zurückberufung zu bewegen (so sein Brief aus Verona mit dem Anfange popule mi, quid feci tibi); bald richtete er sein Auge auf den römischen Kaiser, zunächst auf Heinrich VII. bei dessen Römerzuge, und hoffte von ihm rechtliche Wiedereinsetzung und Ordnung der Verhältnisse seiner Vaterstadt und des ganzen zerrissenen Vaterlandes; bald hoffte er ein Gleiches von einem mächtigen, gerechten Fürsten Italiens, wie Can Grande von Verona; aber all die schönen Hoffnungen des Verbannten schwanden eine nach der andern dahin, und brachten ihm nichts als neue Verbannungsdecrete von den ob seines unbeugsamen Gerechtigkeitssinnes und seines rückhaltslosen Freimuthes empörten florentinischen Gewalthabern (1311 und 1315), und endlich ein Anerbieten schmachvoller Rückkehr (1317), welches Dante in einem herrlichen Briefe, der die ganze Größe seines Charakters offenbart, von sich wies, im Bewußtsein, daß einen Mann, wie ihn, die Vaterstadt nöthiger habe, als er sie, da ja ihm eine Heimath offen stehe, „so weit Gottes Sonne und Sterne leuchten, und wo im-

mer es einen Ort gebe, an dem sich die ewigen Wahrheiten, deren Erforschung er sein Leben gewidmet, erkennen und finden ließen." Wie lange und wo Dante umhergewandert, bei Marcello oder bei Franceschino Malaspina, bei den Scaligern in Verona, wann er im Casentinischen bei Graf Guido Salvatico oder den Herren della Foggiacola in den Gebirgen von Urbino sich aufhielt, wann er die Gastfreundschaft des Bosoni di Raffaelli da Gubbio genoß, ob er einen großen Theil seines größten Gedichts in dem Kloster Santa Croce di Fonte Avellana bei Gubbio oder auf dem Schlosse Tolmino in Friaul schrieb, als Gast des Patriarchen von Aquileja, ob er überhaupt oder gar mehrere Male in Paris gewesen, vielleicht selbst in Flandern und England, ist ungewiß und hier für uns von geringem Belang. Viele Orte Italiens streiten allerdings eifersüchtig für die Ehre, den Verbannten, der zur Zeit seines Lebens keine bleibende Stätte fand, beherbergt zu haben, wie seiner Vaterstadt der Beweis am Herzen lag und wirklich gelungen ist, den in ihren Mauern geboren zu haben, dem sie kein Plätzchen in ihrer Mitte zum Sterben gönnte. Dieß Plätzchen fand Dante bei Guido Novello da Polenta, einem Verwandten (nach Boccaccio dem Vater) der Francesca di Rimino, deren Unglück der Dichter so tief ergreifend (Inf. 5) geschildert hatte. An einem solchen Hofe mußte der von eigenem Unglück Verfolgte den geeignetsten Aufenthalt für ein verwundetes Gemüth erkennen; in einem Hause der Trauer war er der Theilnahme gewiß, die ihm die letzten Tage seines Lebens versüßen konnte. Hier starb Dante, bis zu seinem letzten Augenblick noch immer aufgelegt und bereit, ins öffentliche Leben vermittelnd einzugreifen, bald nach einer Gesandtschaft nach Venedig, die er für seinen Freund und Schützer auf sich genommen, man sagt, in Folge ihres Mißlingens und erlittener unwürdiger Behandlung, am 14. Sept. 1321. Sein Leib ruht in der Minoritenkirche von Ravenna; das einst undankbare, nachher reuige Vaterland hat sich zu wiederholten Malen vergebens um die Asche seines edelsten und größten Bürgers bemüht. Erst jüngst (1831) hat es ihm neben Gallilei, Michel Angelo, Alfieri und Macchiavelli in der Kirche Santa Croce, dem florentinischen Westminster, ein Cenotaph errichtet: rechts Italien triumphirend auf die Büste Dante's zeigend, links die Poesie trauernd über den Sarcophag gebeugt. — So weit haben wir das äußere Leben Dante's kennen lernen müssen, ehe wir an die Betrachtung seines innern Lebens, seiner schriftstellerischen, besonders dichterischen Thätigkeit kommen konnten. Wie Dante der Mann war, der ganz in seiner Zeit stand, seine ganze Zeit in sich aufnahm und verarbeitete, den alles Wohl und Wehe seiner Zeit betroffen hat, so gibt sein schriftstellerisches Wirken nun auch sein ganzes Wesen wieder; sein ganzes Leben, von einem einheitlichen, wunderbar consequenten Grundgedanken durchdrungen und getragen, steht in seinen Werken vor unsern Augen, und damit auch jene ganze bedeutungsvolle Zeit, die in Dante's Leben und Geist gewissermaßen ein persönliches Bewußtsein ihres Gesammtinhalts gefunden hat. Fassen wir zunächst jene Zeit, die Dante, den Mann und den Dichter, gezeugt und geistig gebildet hat, näher ins Auge. Die Unruhe, die Florenz und das ganze übrige Italien im politischen Gebiete bewegte und zu unstetem Wechsel von Herrschern und Verfassungen trieb; jene Unruhe, die das Leben Dante's so tief, schmerzlich und anhaltend aufgeregt hat, war doch das Wehen und Walten einer neuen Zeit, die sich stürmisch, aber befruchtend und gerade die mächtigsten Geister erweckend ankündigte, und es ist anerkannt, daß Wissenschaft und Kunst, daß namentlich das schöpferische Genie mit jedem Winde, selbst im Orkane fährt, aber in der Windstille nur schlummern und träumen kann. So erwachte denn in Italien auf jedem geistigen Gebiete um jene Zeit frisches, kräftiges Leben. Es war Dante's Zeit, wo in Florenz der herrliche Bau des Palastes der Signoria (jetzt Palazzo vecchio) sich erhob, wo Andrea da Pisa die nördlichen Broncethüren des Baptister's goß, wo die Republik ihrem Architecten den Auftrag gab, „den größten

Dom der Welt" zu bauen (Santa Maria del Fiore, 1298 angefangen von Arnolfo); wo die herrliche Kirche Santa Croce und „die Braut Michel Angelo's", Santa Maria novella, entstanden. Gleichzeitig erblühete wieder die Malerei durch Cimabue, Giotto und Oderisi da Gubbio, und der Florentiner Casella führte die Musik wieder an ihren würdigen Platz im Chore der Künste ein. Wohin Dante in Italien kam, überall fand er reges Aufblühen unter dem Frühlingssturme, in dem die junge, wilde Freiheit ihre Schwingen zuerst bewegte. In der Lombardei sah er den „Garten Italiens", durch fleißige Hände der Herrschaft der Ströme abgezwungen; auf den Wellen des adriatischen und tyrrhenischen Meeres die tausend Segel, beladen mit den Wundern des Orients; in Oberitalien die Werkstätten, die die Rüstungen schmiedeten, womit sich die Brust aller mächtigen Herren Europa's deckte; in Toscana die Seidenfabriken, wo die Mäntel und Schleppgewande ihrer stolzen Gemahlinnen gewoben wurden. In Venedig konnte er Marco Polo, den die Reiselust durch alle Länder des fernen Ostens geführt, in Rom die Pilger sprechen, die sich im ersten Jubeljahre (1300) aus allen Theilen der christlichen Welt gesammelt (s. Mariotti's Italia). Wie anregend und erfreulich aber alles das auf den empfänglichen Geist eines Dante auch wirken mochte, so wurde es doch gewiß von dem Eindrucke der ernsten, selbst furchtbar tragischen Begebenheiten überboten, an denen jenes Zeitalter so reich war; einem Eindrucke, den wir überall aus seinen Werken wiederleuchten sehen. Wissen wir doch auch, daß für Derartiges Dante's melancholisches Temperament und sein auf das Ernste und Innere von Jugend auf gerichteter Geist vorzugsweise empfänglich war. Conradin (s. d. A.), der letzte Sproß der Hohenstaufen, fiel durch Henkershand; es war dieß vielleicht das erste, große, blutige Ereigniß, wovon Dante als Kind erzählen hörte; wie ihm andererseits das „babylonische Exil der Kirche" in Avignon den Abend seines Lebens trübte (s. Avignon). Er erlebte den letzten unglücklichen Kreuzzug des heiligen Ludwig und den Verlust der letzten Besitzung der Christen im heiligen Lande, den Fall von Ptolemais 1291. Blutscenen, wie die sicilianische Vesper und die Unterdrückung des Templerordens; Mißbrauch geistlicher Gewalt zu rein weltlichen und politischen Zwecken, häufige Uebergriffe der weltlichen Macht in das kirchliche Rechtsgebiet, Entartung der früher so herrlichen Mönchsorden und im Zusammenhange mit dem Allen der sinkende kirchliche Glaube und die aufkeimende Macht der Häresie, endlich die kaiserliche Unmacht in Italien: Alles das war wohl geeignet, einen für Gerechtigkeit, für das Wohl von Kirche und Staat und für ihre ideale Harmonie so hoch begeisterten Mann, wie Dante war, schwermüthig zu stimmen, und in Verbindung mit den eigenen bittern Erfahrungen seines Lebens und dem Schmerze um die sittliche und politische Verwirrung in seiner bis an den Tod geliebten Vaterstadt ihm jenen edlen Unmuth einzuflößen, der auch der Grundton seiner bedeutendsten Schriften ist. — Vor Allem aber war es für Dante bedeutungsvoll, daß mit dem Erwachen des Bürgerthums zu Freiheit und Macht die Volkssprache zu Ehren kam und für dichterisch erregte Geister Organ und Bedürfniß wurde. Dante's unmittelbare Vorgänger und Zeitgenossen, Brunetto Latini (sein Lehrer), Cino da Pistoja, Guido Cavalcanti und Guido Guinicelli, machten sich schon den Ruhm des Dichterlorbeers in vaterländischer Zunge streitig. Da trat Dante auf und verdunkelte sie alle; durch ein großes Werk, das Werk und Bild seines Lebens, wird er Schöpfer und Vater der italienischen Schriftsprache, der Homer Italiens und der gesammten neuern Poesie, die mit ihm ihre Scheidung vom Mittelalter bezeichnet sieht. Dieß Werk ist die Divina commedia, der alles Uebrige, was Dante geschrieben hat, als Beiwerk untergeordnet erscheint, weil der Grundgedanke, der durch sie geht, der Grundgedanke von Dante's Leben und somit auch seiner übrigen Werke ist. — Wie die Dombaue des Mittelalters alle Reiche der Natur und Geschichte, alle Reiche des Himmels und der Erde symbolisch ver-

einigen, um das Haus zu bilden, in welchem des Menschen Geist mit dem Geiste Gottes in mystischer Verbindung lebt, so ist in Dante die ganze Masse der Intelligenz seiner Zeit und seines Volkes concentrirt und erzeugt in der lebendigen Vermählung mit Dante's individuellem Wesen jenes unendlich erhabene Gedicht. War es nach dem Dante's ganze Seele umwandelnden Verluste Beatrice's, daß er den Plan zu diesem Werke faßte, so war es nach der verhängnißvollsten politischen Katastrophe seines Lebens, daß er es ausführte. Ein zweifaches Unglück, das ihm „alles raubte, was ihm theuer war", gehörte dazu, dem Werke seine Weihe, seinen Charakter zu geben. Denn die Divina commedia zeichnet den Lebensgang des Dichters; sie ist der Form und dem Inhalte nach eine allegorische Wanderfahrt, auf welcher der Dichter von der ihm verlornen Erde zum Himmel, statt in die sinnliche, durch alle Sünde und Ungerechtigkeit befleckte irdische, in die wahre, lichtvolle, ewige Heimath zieht. Dante hat Beatrice, das Ideal der reinsten Tugend und edelsten Weiblichkeit, hienieden verloren. Nur im Himmel darf er hoffen sie wieder zu finden; nur die Wissenschaft des Himmlischen, der göttlichen Dinge, führt wieder hin zu ihr; nur in der Erreichung oder doch Erstrebung des Himmlischen und Geistigen ist Trost und Ersatz für den schmerzlichsten Verlust dieser Erde zu hoffen und zu finden. Daher kommt es, daß dieselbe Beatrice, die des Dichters Stern auf dem Wege des Glücks, der Schutzengel seiner Tugend in seinen jüngern Jahren war, nun in verklärter, vergeistigter Auffassung dasselbe für sein übriges Leben wird; daß Beatrice die „Beseligende" und die Liebe zu ihr (das Glück seiner Jugend), und die Theologie und ihr Studium (das Glück und der Trost seines Alters) in wunderbarer Allegorie zusammenfließen. Dante aber gelangt nicht sofort nach Beatrice's Tode zu dieser geistigen Höhe. Er wird seiner Jugendliebe, die ihn auf den rechten Pfad zum Edelsten und Schönsten geleitet, ungetreu (Purg. 30 am Ende und 31, 52); er wendet sich der Gemma Donati zu und dem öffentlichen Leben, und wird durch diese neue Verbindung in alle Wechselfälle, in den ganzen „dunkeln Wald" einer intriguenvollen, sündenschwangern Bewegung und Politik hineingezogen; aber hier durch Widersacher und feindliche entgegenstrebende Mächte an der Erreichung jedes Glücks und an jedem Gelingen gehindert, sieht er sich gezwungen, in anderer Gestaltung, in einer mehr innerlichen Richtung seines Lebens Heil und Rettung zu suchen. So wendet er sich zu der irdischen Wissenschaft, der Vorstufe der göttlichen. Virgil in seiner Aeneide, der Sänger des römischen Reichs, das nach Dante's constanter Ansicht zur Summe aller irdischen Herrschaft prädestinirt ist, Virgil, dessen sechstem Buche er den Rahmen seiner Dichtung entlehnte, ist ihm darum Repräsentant der Weltweisheit und der Führer auf dem Wege des großen Läuterungsprocesses, der ihn aus der Genossenschaft der Verworfenen, aus den rein irdischen und gemeinen Bestrebungen, durch Hölle und Fegefeuer hinauf zum Paradiese, bis zur Wiedervereinigung mit Beatrice, und so zum höchsten Schauen leitet. Es ist dieß eine Wiedervereinigung und ein Schauen, wie es hienieden nur durch das tiefere, himmelanleitende Studium menschlicher und göttlicher Wissenschaft, welches von Sünde, Zweifel und Unglauben den Dichter in seinem spätern Lebensalter dem Glauben und der Tugend wieder in die Arme führte, möglich wurde. Auf dieser allegorischen Wanderung nun, wo der Dichter in Hölle, Fegefeuer und Paradies mit allen bedeutenden Männern der Vergangenheit in Berührung kommt, hat er reiche Gelegenheit, seine Welt- und Lebensansichten im Gespräche mit seinem Führer und den Verstorbenen, in der Symbolik ihrer Strafen und Belohnungen, in der Schilderung alles dessen, was er hört und sieht, in den bedeutungsvollen Schlaglichtern, die er auf die irdischen Verhältnisse in Staat und Kirche fallen läßt, endlich in den tiefsten wissenschaftlichen Speculationen auf die glänzendste, ansprechendste, anschaulichste Weise zu entwickeln. Dieser Entwickelung seiner Weltansicht und jener Hauptallegorie, wonach das Ganze des Dichters

eigenen Lebensgang zeichnet, ist alles Uebrige dienend untergeordnet. Wie Beatrice und Virgil demzufolge Allegorien werden, in der Art, wie oben angedeutet ist, aber nicht matte, verkünstelte Gedankenabstractionen, denen Schattenleiber zu poetischen Manipulationen geliehen sind, sondern gewissermaßen verklärte Leiber und geistig erhöhte Wesenheiten, wie sie vor des Dichters Seele standen; — so sind auch alle übrigen Personen, die ganze mythologische Staffage der Hölle, die ganze Topographie von Hölle und Fegefeuer, die gesammte Schilderung der Strafen und Reinigungen, die ganze Astronomie und die apocalyptischen Visionen des Himmelreichs durchgängig von jener erhabenen Symbolik und Allegorie getragen. Jeden Augenblick vergißt man über der Lebendigkeit der Schrecken in der Hölle, über den plastischen Wirklichkeiten, von denen man sich hier umgeben sieht, über den elegischen Schauern des Purgatoriums mit seinen pittoresken Schilderungen, über dem Glanz und den Tönen des Paradieses den allegorischen Boden, auf dem man sich mit dem Dichter befindet; so groß ist die Kraft und Wahrheit der dichterischen Einkleidung, so wenig gezwungen bietet sich alles dem gewaltigen Geiste des Dichters und wird willig zu Bausteinen, die sich unter dem Klange seiner Lyra wie lebendige Glieder zu dem großen Kunstwerke zusammenfügen. Diesen allegorischen Charakter der Personen in der Divina commedia hat man vergessen, wenn man an Dante's Menschlichkeit und Milde, an seiner Gerechtigkeit, an seiner Kirchlichkeit irre wurde, weil er, so glaubte man, von ghibellinischem Parteigeiste, vom Gefühle subjectiver Rache und subjectiver Freundschaft geleitet, seine drei Reiche bevölkert habe, und die Hölle insbesondere mit Personen, denen er Dankbarkeit und heilige Ehrfurcht schuldig war. Aber Dante hat hier nicht Personen, sondern Richtungen und Ideen beurtheilen wollen, die ihm, und meist der vorherrschenden Ansicht seiner Zeit gemäß, durch jene Persönlichkeiten plastisch vertreten wurden. Da urtheilt denn nicht Dante, sondern die ewige Wahrheit, die Sittlichkeit, die Geschichte, das Christenthum. Ist aber diesem höchsten Ausspruche sein Recht widerfahren und kommt der Dichter von der Allegorie und Idee zu ihrem persönlichen Träger, dem menschlichen Individuum, so sieht man auf der Stelle, wie er da verschieden richtet, weil er unterscheidet. „Mangel an Gefühl"?! ruft Byron über den tadelnden Schlegel aus; „Mangel an Gefühl in Dante?! in dem Dichter der Francesca di Rimino (Inf. 5) und des Vaterschmerzes in Graf Ugolino (Inf. 33)!" Und wer, fügen wir hinzu, kann blinde Parteiwuth in Dante finden, weil er die Laster von Florenz und Rom, das welfische weltverwirrende Unwesen in die Hölle verweist, wenn er ja doch auch des parteiwüthigen Ghibellinismus nicht schont (Inf. 10); wenn man bedenkt, wie nicht ein Wort persönlicher Rachsucht dem Dichter während seiner Höllenwanderung entfährt; wie er ihm befreundete und werthe Personen, die aber einer Seite ihres Lebens nach dem Dichter eine Sünde oder ein Laster repräsentirten, mit strenger Gerechtigkeit als allegorische Träger an den Ort ihrer Strafe setzt, das Außerallegorische an ihnen aber, damit er nicht aus der Scylla der Ungerechtigkeit in die Charybdis des Undanks falle, mit Begeisterung und Liebe umfaßt? (man vergl. Inf. 13 und 15; Purg. 2; auch Inf. 4, Dante's Begegnungen mit seinem Lehrer Brunetto Latini, Petrus de Vineis, seinem Freunde Casella und den Weisen der Vorzeit). Und ist Dante unkirchlich, weil er in tiefgefühltem Schmerze die Gebrechen in der Kirche an Haupt und Gliedern beklagt, während doch auch die gestraft werden, die die heiligen Rechte der Kirche selbst in der Person unwürdiger Vertreter antasteten (Purg. 20, 86; Friedrich II. in der Hölle), und der Dichter das kirchliche Ideal überall, das Ideal des so hart gerügten damaligen Mönchthums in der wunderschönen Feier des St. Dominicus und Franciscus im 11ten Gesange des Paradieses so sehr hervorhebt? Die beliebte protestantische Auffassung, die in dem die Mißstände der Kirche rügenden Dichter einen Vorläufer ihrer Reformation sieht und es sich mit der Ansicht von

einem Katholicismus bequem macht, der kein Wort der Kritik eigener Zustände sondern nur blinde Zufriedenheit mit Allem, was in seiner Kirche zur Erscheinung kommt, äußern dürfe, scheint ganz zu vergessen, daß Dante nicht mehr that, als vor ihm die Minnesänger Teutschlands und die Troubadoure Frankreichs in ihren „Rügeliedern"; daß man mit gleicher Befugniß den hl. Bernard von Clairvaux (besonders in den libbr. de consideratione) und die hl. Catharina von Siena, ja sogar die Väter von Trident in ihren reformatorischen Sitzungen zu ihren Heroen zählen dürfe; daß Dante's Eiferstimme nie kirchliche Censur erfahren, daß endlich Cicero's Wort auf solche Deutungen sehr zweckmäßig seine Anwendung finde: Chrysippus Orphei, Hesiodi, Homerique fabellas accommodare vult ad ea, quæ ipse de diis immortalibus dixerit, ut etiam veterrimi poetæ, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur. (de Nat. Deor. lib. I. cap. 15.) (Vgl. Hengstenbergs Evang. Kirchenzeitung 1842, No. 10—12; Göschl Dante's Unterweisung über Weltschöpfung, Weltordnung 2c.) Was aber insbesondere den wissenschaftlichen Inhalt der Divina commedia betrifft, so bezeichnet sie Ozanam in seinem trefflichen Werke: Dante et la philosophie catholique au treizième siècle ausgezeichnet mit einem Worte: „Sie ist die poetische Summe der Theologie und Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts"; wodurch zugleich ihr inniges Verhältniß zur Scholastik und deren Fürsten, St. Thomas von Aquin, bezeichnet ist. Dante's Wissenschaft hat den Glauben zur Voraussetzung und führt hinwiederum zur demüthigen Anerkennung desselben. So weist Beatrice ihrem Geliebten den Virgil erst zu, um ihn dann wieder aus seiner Hand in den höhern Regionen des Schauens zu empfangen. Die Moral ist die Krone Dante'scher Philosophie, darum beruht die Gliederung des ganzen Systems auf drei Begriffen: dem des Uebels, dem des Conflicts zwischen ihm und dem Guten, und endlich dem des Guten. Das ist der wissenschaftliche Schematismus der Divina commedia. Im ersten Theile (Inferno) wird behandelt das System des Bösen und der Laster nach der scholastischen Eintheilung, die der poetisch-allegorischen Eintheilung der Hölle in Kreise und Ringe zu Grunde liegt. Der zweite Theil, der anthropologische (Purgatorio), führt durch die Analyse der intellectuellen und practischen Thätigkeiten darauf, daß alles menschliche Begehren nur modificirte Liebe sei (Purg. 17); die Verirrungen der Liebe enthalten darum noch ein göttliches Element, das der Läuterung fähig ist, und diese Läuterung wird in den verschiedenen Kreisen des Fegefeuers, die durch begriffliche Schematisirung der läßlichen Sünde bedingt ist, zur Anschauung gebracht. Im dritten Theile (Paradiso) ist die theoretische und practische Vollendung, dem Systeme der Tugenden entsprechend, die Kreise des planetarischen und Firstern-Himmels hindurch gezeichnet. Das Ideal des Guten ist die Fügung in das von Gott geordnete, zu inniger Harmonie bestimmte kirchlich-politische System, in dessen Zweieinigkeit alle intellectuelle und practische Anlage zu höchster Vollendung gedeihet (vgl. die erhabene Allegorie des heiligen Adlers Parad. 18, 19, 20). Die tiefste Versinkung ist der Frevel an Kirche und Staat (symbolisch dargestellt durch Judas, Brutus und Cassius in Lucifers Rachen, da sie an Christus, dem Gründer und Papst der Kirche, und an Cäsar, dem Stifter des römischen Kaiserreichs, damit aber an dem Heiligsten verrätherisch gesündigt). Das ganze großartige Moralsystem des Dichters ist dann noch an den geeigneten Stellen mit metaphysischen und physischen Fragen, die Dante wie spielend und doch auf das Tiefsinnigste in seiner melodiereichen Sprache handhabt, durchwoben. So entsteht das Werk voll eines fabelhaften Reichthums und doch von zauberischer Schönheit und herrlichem Ebenmaaß, das Werk, von dem der Dichter selbst das großartige Wort gebrauchen durfte: „Himmel und Erde halfen es erbauen" (Parad. 25). — Was die Quellen und Vorbilder der Divina commedia betrifft, so hat man (vgl. besonders Kopischs Abhandlung zu seiner Ausgabe und Ozanam s. oben) auf eine große Zahl poetischer

ekstatischer, visionärer Wanderungen hingewiesen, und es ließe sich aus der Literatur aller Völker, selbst der indischen, noch mehrere anführen, um zu beweisen, daß diese dichterische Form eine ungemein volksthümliche, im Mittelalter besonders weit verbreitete und geliebte war. Aber Dante, der diese Form unbedingt kannte, hat sie ganz selbstständig ausgebildet; er hat ihr, worauf es zumeist ankommt, einen durchaus eigenthümlichen Inhalt gegeben; er hat, wie wir gezeigt zu haben glauben, durchaus seine Zeit und sich hineingelegt und das erste und größte Muster der Individualpoesie der neuern Zeit damit geliefert. Bei seinen allegorischen Darstellungen kam ihm die Auffassung seiner Zeit besonders zu Hilfe. Diese war durch die ganze kirchliche und insbesondere scholastische Literatur an den Sensus mysticus und allegoricus gewöhnt. Die Typologie des alten Testamentes ist ganz etwas Aehnliches, wie Dante's Allegorien, daher er sich derselben zuweilen direct bedient (so Rachel und Lea); die kirchlichen Gebete und Messen wenden auf die Mutter Gottes Stellen aus dem Buche der Weisheit an, die dieselbe als persönliche Darstellung der göttlichen Weisheit fassen, so daß die Allegorie der Beatrice darin eine volksthümliche Analogie fand, und das Prädicat Maria's als rosa mystica wird ohne Weiteres von Dante in der Allegorie des seligen Lebens im Empyreum verbildlicht. Wir indeß, mit dieser Auffassung nicht mehr so vertraut, bedürfen allerdings schon vielfach gelehrter Commentare, die von der Zeit der ersten Erklärer Dante's bis auf die neuern, besonders italienischen Erklärer an gelehrter Undeutlichkeit und Spitzfindigkeit, an bizarrer Allegorisirungssucht immer zunehmend, den Genuß des Dichters mehr erschwert als erleichtert haben; ja es zeugt in der That für die Aechtheit der allegorischen Auffassung in der Div. commedia und für ihren unverwüstlichen poetischen Werth, daß sie nicht längst unter dem Schutte dieser ihrer Commentare begraben liegt, sondern trotz aller Verfinsterungen durch falsche Mystik und verrenkte figürliche Deutung aller, selbst ihrer kleinsten Theile, mit dem Glanze ihres wahren Sinnes durchbrechend stets neue Begeisterung in tausend Herzen entzündet. — Göttliche Comödie nannte Dante sein Gedicht in der Terminologie seiner Zeit, weil es von göttlichen Dingen handelt, wegen des furchtbaren Beginns und glücklichen Ausgangs und wegen des gemischten Vortrags, entsprechend der gemischten Natur des Gedichtes, gewiß auch wegen der vielfach dramatischen Form. — Außer der Divina commedia schrieb Dante noch im Jünglingsalter lyrische Gedichte, den Gegenstand seiner Liebe feiernd, und im höhern Alter, seiner mehr dem Geistlichen zugewandten Richtung gemäß, eine italienische Paraphrase der sieben Bußpsalmen und des „Credo" (eigentlich des Credo, der Sacramente, der zehn Gebote, der sieben Hauptsünden, des Vaterunsers und des Ave Maria), woran wir die Zweifler an Dante's katholischer Orthodoxie verweisen möchten. Jene lyrischen Gedichte sind von ihm selbst in seiner Vita nuova zusammengestellt, welches Werk er bald nach Beatrice's Tod, nämlich 1291, niederschrieb. Man hat den Titel des Werkes „Neues Leben" unerklärlich gefunden und daher in jüngster Zeit mit „Jugendleben" ohne hinlänglichen Beweis übersetzt. Aber wie die obige Entwicklung von Dante's Leben dargethan, begann mit Beatrice's Tod für den Dichter in der That ein neues Zeitalter, und gleich anfangs in dem frischen Schmerze über ihren Verlust stand der Entschluß fest in ihm, in innerem geistigem Leben seine nun vergeistigte Beatrice wiederzugewinnen, ein Entschluß, dem er eine Zeitlang ungetreu wurde, der aber durch die Schicksale des Lebens später mit erneuter Kraft wieder erwachte und zur Ausführung kam. In der ersten Wärme des Entschlusses aber schrieb er die Vita nuova, ein Rückleben in seine süßesten Jugendjahre voll Poesie und glücklicher Liebe; aber die Gedichte, die er aus dieser verlorenen Zeit irdischen Glückes in sein späteres Leben sich hinüberretten wollte, mußten seinem neuen Verhältnisse zu Beatrice gemäß erfaßt und gedeutet werden. Daher schrieb er den weitläufigen Commentar, der den vergeistigten, abstracten

Gehalt des früher lebendig und concret Gedichteten feststellen sollte, so daß wir hier wirklich ein „Neues Leben" beginnen sehen, welches später in der Divina commedia zum Abschluß und zur Vollendung kommt. Gewissermaßen eine Fortsetzung der Vita nuova, weil in ähnlichem Geiste geschrieben, und ein Mittelglied zwischen ihr und der Divina commedia ist das Gastmahl, Convito, der Einleitung nach bildlich also genannt, das ausführlichste der prosaischen Werke Dante's, obwohl unvollendet. Der Dichter wollte 14 seiner Canzonen ihrem doppelten Sinne nach, literaliter und spiritualiter, erklären, hat aber nur, man weiß nicht warum, vier Abhandlungen über die drei ersten Canzonen geliefert. Ueberall tritt hier die in Liebe zur Philosophie verwandelte Jugendliebe des Dichters hervor. — Ein anderes berühmt gewordenes Werk Dante's ist in lateinischer Sprache geschrieben; es sind die drei Bücher de monarchia, wahrscheinlich aus der Zeit des Römerzugs Heinrichs VII., den Dante als den Retter der Freiheit und Ordner aller Verhältnisse enthusiastisch willkommen hieß (vgl. Dante's Brief an die Fürsten und Völker Italiens). Die Grundgedanken des Werkes de monarchia finden wir an mehreren Stellen der Divina commedia zu Tage treten; kein Wunder, sind es doch die politischen Grundansichten des dichterischen Staatsmanns! Man ist selbst weiter gegangen und hat die ganze Divina commedia bloß zu einer poetischen Ausführung der Principien des Werkes de monarchia machen wollen; so die politisch und kirchlich revolutionär gesinnten Erklärer Dante's aus der giovane Italia, Foscolo, Rosetti und neuerdings Marc. Giov. Ponta in Rom (nuovo esperimento sulla principale allegoria della div. comm.). Dante beweist im ersten Buche, daß die Monarchie, d. i. das römische Kaiserthum, zum Heile der Welt und zur Erreichung der höchsten Güter, Freiheit und Frieden, nothwendig sei, weil nur mit dem Abschluß aller Macht in einem Höchsten der Streit ein Ende habe, ein höchstes Gericht da sei und eine vollkommene Aehnlichkeit mit dem Regiment des Weltganzen bestehe; sowie der befriedigte Ehrgeiz des Höchsten nun Ruhe habe und damit auch die vollkommenste Gerechtigkeit zu üben im Stande sei. Im zweiten Buche beweist er aus der providentiellen Führung der Geschichte, daß das Kaiserthum den Römern zukomme; im dritten, daß der Kaiser nicht unter dem Papste stehe, sondern beide gleich seien, jener die weltliche, dieser die geistliche Seite der heiligen Monarchie vertretend. Dieß Buch hatte nach Boccaccio's Erzählung ein eigenthümliches Schicksal. Es wurde mehrere Jahre nach des Verfassers Tode durch den päpstlichen Legaten verdammt, weil Ludwig des Baiern Anhänger in dem Zwiste des Kaisers mit dem Papste sich für die Rechte ihres Kaisers auf das zufällig aufgefundene Werk Dante's beriefen und so dem vorher wenig gekannten Werke plötzliche Berühmtheit verschafften. Dante's Ansicht indeß, abgesehen von den Parteiinteressen, die sie mißbrauchten, beweist auch hier, wie eine neue Zeit sich vorbereitete, und der große Mann, indem er ihr als Organ diente, prophetisch für die Gestaltung der Dinge in der Zukunft wurde. — Wie sehr man sich irrt, wenn man in diesem mehr besprochenen als gelesenen Werke modern revolutionäre Ideen und Haß der Hierarchie voraussetzt, mögen die Worte beweisen, womit der dritte Theil der Schrift und somit das Ganze schließt: Enucleata est veritas illius ultimæ quaestionis, qua quaerebatur, an Monarchæ auctoritas a Deo vel ab alio dependeret immediate. Quæ quidem veritas ultimæ quaestionis non sic stricte recipienda est, ut Romanus princeps in aliquo Romano Pontifici non subjaceat, cum mortalis illa felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem, ut luce paternæ gratiæ illustratus, virtuosius orbem terræ irradiet. — Eine zweite lateinische Schrift Dante's, eine späte und wahrscheinlich die letzte Arbeit seines Lebens, sind die zwei Bücher de vulgari locutione. Das Werk war auf vier Bücher berechnet und der Verfasser wahrscheinlich durch den Tod an der Vollendung desselben gehindert. Was Dante practisch durch seine Divina commedia

geleistet, sucht er hier auf dem Wege gelehrter Untersuchung und Entwickelung zu thun. Denn das Ganze ist zum Theil dazu bestimmt, die neue (italienische) Sprache aus ihrer Verachtung zu ziehen und ihren Vorzug vor den übrigen neuern Idiomen darzuthun, zum Theil aber auch dazu, die verschiedenen neuern Dichtungsarten zu charakterisiren, so daß das zweite Buch, welches die Canzone behandelt, in Verbindung mit dem dritten und vierten, worin die Ballade und das Sonett abgehandelt werden sollten, eine Poetik gebildet haben würde. — Außer diesen lateinischen Schriften schrieb Dante noch mehrere Eclogen und den Anfang seiner Divina commedia in lateinischen Hexametern, und vielleicht wäre ohne Guido Cavalcanti's Einfluß auf unsern Dichter das größte Werk der italienischen Sprache nicht vorhanden und sein köstlicher Inhalt entweder gar nicht in die dem Leben und dem Herzen fremdere Sprachform hineingeströmt, oder aber, selbst wenn dieß möglich gewesen wäre, unter den übrigen Producten der barbarischen lateinischen Muße des Mittelalters vergessen. (Vgl. Graf Balbo: Vita di Dante. Torino 1839.) — Endlich haben wir noch von Dante eine Reihe von Briefen, großentheils in lateinischer, doch zum Theil auch in italienischer Sprache geschrieben, die für sein Leben und seine Zeit von außerordentlichem Interesse sind und zum Theil, wie der berühmte, von Dionisi 1790 zuerst herausgegebene Brief an einen florentiner Freund, worin er eine angebotene Rückkehr in seine Heimath unter entehrenden Bedingungen ausschlägt, für den edeln Stolz seines Charakters zeugen. (Vgl. die oben im Leben Dante's daraus mitgetheilte Stelle.) — Wir dürfen von Dante, dem italienischen Dichter, nicht Abschied nehmen, ohne noch ein Wort über seine Sprache gesagt zu haben. Wer das Glück hatte, in S. Lorenzo zu Florenz, in der Capelle der Mediceer, vor den Meisterwerken Michel Angelo's, den Grabmälern Giuliano's und Lorenzo's, zu stehen, wird sich leicht zu einer Parallele zwischen den beiden größten florentinischen Künstlern versucht fühlen, die in verschiedenen Kunstgebieten mit ähnlichem Geiste thätig waren. Dante bearbeitet das Material seiner Sprache, das vor ihm noch nie zu einer großartigern Schöpfung verwendet war, das also dem Geiste, der es durchdringen und zu einer ihm entsprechenden Form bewältigen wollte, noch tausendfache Hindernisse bot, genau so, wie der ihm geistesverwandte Bildhauer den Meißel führte. Mit kühnen, gewaltigen Schlägen, sagt ein neuerer Italiener, denselben Gedanken in schöner Weise durchführend, schuf Dante ewige Züge. Wo er den Marmor der Sprache berührte, gab er ihm Leben; aber an vielen Stellen ließ er den Block unvollendet, halb behauen, halb geglättet, geistvoll in seiner Unvollendetheit und großartig in dem Chaos des Werdens. Spätere feilten nur aus, was der große Vorgänger angebrochen hatte; sie nahmen den Mantel, der von des Propheten Schulter fiel, und trugen ihn fort. Will man Proben, wie sehr Dante Herr der Form und Sprache ist, so denke man an die Inschrift des Höllenthors, an den Sturm von Tönen, die den Eingang zum Reiche der Unterwelt umtoben, an die gedrungenen kräftigen Gestalten eines Sordello (Purg. 6), eines Farinato Uberti (Inf. 10), eines Manfred (Purg. 3), eines Petrus de Vineis (Inf. 13); an die ergreifenden Episoden von Ugolino und Francesca; an die unzähligen Bilder aus dem Leben, voll der größten Anschaulichkeit, worin der Dichter so wunderbar hauszuhalten weiß; nur ein paar Züge und alles lebt; aber es sind auch die charakteristischen Züge, die sich im Geiste des denkenden und fühlenden Betrachters von selbst zu erweitern und auszubilden scheinen und den empfangenden Leser selbst mit zum schaffenden Dichter zaubern. — So steht Dante da, die Poesie und die Sprache seines Vaterlandes schaffend und gestaltend, wie ein Alpengebirg, über den Wolken und Nebeln des Mittelalters erhoben, von dem der klare Strom vaterländischer Sprache und Poesie fortan durch die Niederungen der folgenden Jahrhunderte sich ergießt. Nach einem solchen Geiste ist es freilich kein Wunder, wenn die Dichtung eine Zeitlang vor Achtung und Staunen fast verstummt, bis neue Bildungs-

elemente kommen und neue Poesien schaffen, die dann an der Form des groß Meisters sich schulen. Dafür treten aber Commentatoren auf; die ersten ware Dante's eigene Söhne, Pietro und Giacomo. 1350 forderte Giov. Viscont Erzbischof von Mailand, sechs Männer, die ersten Gelehrten Italiens, zwei Theo logen, zwei Philosophen und zwei florentinische Historiker, auf, einen Comment zur Divina commedia zu schreiben. 1373 wurde in Florenz ein Lehrstuhl zur Er klärung Dante's errichtet und zuerst von Boccaccio eingenommen; bald darauf Bologna, wo Benvenuto da Imola lehrte; dann an mehreren Orten Italien Seit der Zeit hat sich die Zahl der Schriften zur Erklärung und Beurtheilun Dante's zu einer ganzen Dante-Literatur vermehrt. Von den Teutschen, di sich um das Verständniß des Dichters ausgezeichnete Verdienste erworben habe sind vor Allen zu nennen C. Witte, Kannegießer, Blanc, Förster, v. Oeynhausen Uhden, Schlosser, Ruth (Geschichte der ital. Poesie), Kopisch; unter den Fran zosen Ozanam und Artaud de Montor (Histoire de Dante Al. Par. 1841); unt den teutschen Uebersetzern außer den schon genannten Kannegießer (Form de Originals) und Kopisch (in reimlosen Versen), noch Philalethes (in reimlose Versen), Streckfuß, Witte, Guseck, Graul (in gereimten Versen). — Unter de unzähligen Ausgaben der Divina commedia in Italien und Teutschland ist leide noch keine mit hinreichender diplomatischer Kritik veranstaltete und mit eine einigermaßen vollständigen kritischen Apparat ausgerüstete erschienen; das Bes in diesem Anbetracht indeß ist wohl bislang von den Editori della Minerva ge leistet. [Müller.]

Daphne, ein Lustort und eine Vorstadt von Antiochien mit einem Tempel un Haine (von Cypressen- und Lorbeerbäumen), welcher dem Apollo und der Dian heilig war und das Asylrecht hatte. Als daher der abgesetzte Hohepriester Onia von seinem Nachfolger Menelaus Nachstellungen befürchtete, begab er sich in da Asyl nach Daphne, wurde jedoch durch die List seines Gegners herausgelockt un gefangen genommen (2 Macc. 4, 33. 34.). Dieses Asyles gedenken auch ander Schriftsteller (Strab. XVI. 2, 6 p. 750. Justin. XXVII. 1, 4. Beronice, cum ad s interficiendam missos didicisset, Daphnæ se claudit) und antiochenische Münzen au dieser Zeit tragen die Inschrift: *ΑΝΤΙΟΧΩΝ. ΤΗΣ. ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ. ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ. ΚΑΙ. ΑΣΥΛΟΥ.* Vgl. Noris, De epochis Syromaced. p. 161 Eckhel, Doctr. Numm. vett. Tom. III. p. 268, 270 sq.

Darike, s. Geld.

Darius (דָּרְיָוֶשׁ, auf den Keilinschriften zu Bisutun Daryawush, (siehe Raw linson, the Persian Cuneif. Inscript. at Behistun. Lond. 1846), persischer Königs name, der in der hl. Schrift mehreren Herrschern beigelegt wird: 1) Dariu der Meder (Dan. 6, 1. 29.), Sohn des Ahasverus 9, 1., der im 62ten Jahr das Reich der Chaldäer erhält, welches sich aber auch über Meder und Perse erstreckt (6, 8. 13.) und nach 6, 2. in 120 Satrapien getheilt ist. Er kann dem nach nicht unter die babylonischen Könige gehören (Petav. Natal.), sondern ist, d er in nächster Verbindung mit Cyrus erscheint (6, 29. und besonders 11, 1. 2 vgl. 10, 1.), dessen Vorgänger und Verwandter (Oheim oder Schwiegervater ode beides) Cyaxares II., wie ihn Xenophon, oder Astyages, wie ihn der griechisch Daniel (13, 65.) nennt. Zwar übergehen diesen Herodot, Ktesias und selbs Berosus (bei Jos. l. 1. c. Apion. und Euseb. Praep. 10) und lassen Babylon durc Cyrus allein erobert werden: aber die Eroberung ist doch wohl im Bunde mit de Medern, vielleicht im Auftrage des Cyaxares geschehen, und so kann die Nachrich Xenophons (Cyrop. 1, 5.) immerhin die genauere sein. Vielleicht bringen weiter persische Keilschriften mehr Licht in diesen noch dunkeln Theil der Geschichte; voll ständig sind die Nachrichten der Alten zusammengestellt schon bei Petav. doctr temp. l. X. vgl. Calmet, dict. und zu Dan. 5, 29. Neuere haben auch an Da rius Hystaspis gedacht, der aber ausdrücklich als der „Perser" von jenem „den

Meder" unterschieden wird, und kaum Dan. 6, 29. oder 9, 1., am allerwenigsten Dan. 11, 1., wo er offenbar Cyrus vorangeht, verstanden sein kann. — 2) Darius, König der Perser, im Buche Esra, ist Darius Sohn des Hystaspes, ein Achämenide, welcher nach der Ermordung des Magiers Gumata oder Pseudo-smerdes den Thron des Cyrus bestieg (521 v. Chr.), das Reich bedeutend erweiterte und nach 36jähriger Regierung starb (486). Im zweiten Jahre ertheilte er den Juden die Erlaubniß, den unterbrochenen Tempelbau fortzuführen (Esra 5, 6.), der auch in seinem 6ten Jahre (516) vollendet wurde. Wahrscheinlich ist auch der Neh. 12, 22. genannte Darius „der Perser" kein anderer König. — 3) Darius „König der Perser und Meder" 1 Macc. 1, 1. ist der letzte persische Monarch Darius Codomannus, welcher dem Heldenschwerte Alexanders d. Gr. erlag (336—330 v. Chr.). [S. Mayer.]

Darlehen, Darleihen, das, mutuum, ist eine verbrauchbare (fungibilis) Sache oder eine Quantität verbrauchbarer Sachen, die der Eine (der Darleiher, mutuo dans, mutuator, creditor, auch bisweilen mutuans) dem Andern (Anleiher, mutuo accipiens, mutuans, debitor, mutuatarius) zum Eigenthum übergeben hat, unter der Verbindlichkeit, ihm nach einer gewissen Zeit eben so viel von derselben Gattung und Güte zurückzugeben. So wird das Darleihen im römischen Rechte L. 2 pr. § 1 D. de rebus creditis (12, 1); pr. J. quib. mod. re contrah. (III. 15), und, wenigstens dem Wesen nach, in den neuern Particularrechten definirt. Das Darleihen setzt einen Darleihensvertrag voraus, einen Realvertrag, worin verbrauchbare Sachen unter den eben genannten Bedingungen von Einem an den Andern wirklich übergeben werden. Der Ausdruck Darleihen bezeichnet übrigens oft auch den Darleihensvertrag selbst, gleich wie im Lateinischen das Wort Mutuum beide Bedeutungen hat. Dieser Vertrag unterscheidet sich von dem Leihvertrag (commodatum), mit dem er im Sprachgebrauch oft verwechselt wird, dadurch, daß letzterer nur unverbrauchbare Sachen zum Gegenstand hat und bei ihm nicht wie bei jenem eine Uebertragung des Eigenthums an den Entlehner geschieht. Die practischen Folgen von solcher Uebertragung sind sehr wichtig; nämlich a) die dargeliehenen Sachen stehen ganz auf der Gefahr des Anleihers, und er ist restitutionspflichtig, wenn dieselben aus irgend einem Zufalle verloren gehen. § 2 Inst. quib. mod. re contrah. obligatio (III. 15); b) der Darleiher kann die Sache nicht vindiciren, wenn sie auch im Falle einer Crida noch abgesondert und unverändert in dem Vermögen des Anleihers vorhanden wäre (Winiwarter, das östreichische bürgerliche Recht. Wien 1837, 4r Bd. § 112); c) damit das Darleihen giltig sei, muß der Darleiher Eigenthümer der dargeliehenen Sache gewesen sein, und zudem entweder die freie Alienationsbefugniß, oder die Einwilligung seiner wie immer genannten Vertreter gehabt haben, oder er muß rechtmäßiger, mit der Alienationsbefugniß versehener Vertreter des Eigenthümers gewesen sein. Aus Letzterem ergeben sich von selbst die weiteren Bestimmungen des römischen Rechtes: daß fremde Gelder nicht ohne Einwilligung des Eigenthümers zu Darleihen gegeben werden können; daß ein Gesellschafter ohne die Einwilligung der übrigen nur seinen Antheil von dem gemeinschaftlichen Gelde darleihen kann; daß Personen, die unter Vormundschaft stehen, Minderjährige, die einen Curator haben, gerichtlich erklärte Verschwender und Wahnsinnige kein giltiges Darleihen geben können. Andrerseits übernimmt, wie aus obiger Definition erhellt, der Anleiher die Verbindlichkeit, dem Darleiher eben so viel ꝛc. zurückzugeben. Daher können nur Solche ein giltiges Darleihen aufnehmen, welche sich vertragsweise rechtlich verbindlich zu machen im Stande sind. L. 59 D. de O. et A. (44. 7). L. 6 D. de V. O. (45. 1). Daher sind Pupillen, Minderjährige, die einen Curator haben, Wahnsinnige und gerichtlich erklärte Verschwender unfähig, ohne Einwilligung ihrer Vertreter ein giltiges Darleihen aufzunehmen; das römische Recht spricht demjenigen, der solchen Personen, namentlich einem Pupillen, etwas dargeliehen,

nicht nur die Darleihensklage, sondern, wenn er nicht beweisen kann, daß Letztere hiedurch reicher geworden, selbst das natürliche Recht der Zurückforderung ab, dergestalt, daß außer dem Falle dieses Beweises das etwa zurückgezahlte Darleihen dem Darleiher wieder abgefordert werden kann. L. 59 D. de O. et A. (44. 7) L. 13 § 1 L. 14 D. de condict. indebiti (12. 6). — Zu den Personen, welche für sich allein unfähig sind, giltige Darlehen aufzunehmen, zählt das römische Recht in dem Senatus-consultum Macedonianum auch alle noch in väterlicher Gewalt stehenden und kein eigenes Vermögen habenden Kinder L. 1 pr. D. de SC. Macedoniano (14. 6), gestattet jedoch einige Ausnahmen, z. B. wenn der Haussohn das Darleihen zum Nutzen des Vaters verwendete; wenn der Darleiher den Haussohn für selbstständig zu halten berechtigt war; wenn der Darlehensgeber minderjährig war rc. Dieses Gesetz wurde unter Kaiser Claudius gegeben zur Verhütung des leichtsinnigen Schuldenmachens solcher Kinder und zum Schutz des Lebens für die Väter. In obiger Definition des Darleihens liegt weiter, daß der Anleiher sich verbinde, nach einer gewissen Zeit zurückzuzahlen. Dieses ist so wesentlich, daß wenn in keiner Weise eine Zeit zur Zurückzahlung bestimmt worden wäre, kein eigentlicher Vertrag zu Stande gekommen wäre, so wenig als das sogenannte Bittleihen (Precarium) ein eigentlicher Leihvertrag ist (östreichisches bürgerliches Gesetzbuch § 974). Die Zeit kann übrigens nicht nur ausdrücklich, sondern auch stillschweigend durch die Absicht des Gebrauches oder durch das Uebereinkommen einer gewissen Aufkündungsfrist rc. bestimmt werden. Es wird indeß im römischen Recht vorausgesetzt, daß nur im Interesse des Schuldners eine Zahlungsfrist festgesetzt sei L. 41 § 1 D. de V. O. (45. 1) L. 17 D. de R. J. (50. 17), und er kann daher auch früher Zahlung leisten. Wenn aber dem Darleiher die frühere Zahlung nicht gelegen oder nachtheilig wäre, so braucht er sich eine solche nicht gefallen zu lassen. Praesumtio cedit veritati. Vgl. L. 55 § 2 D. locati (19. 2). Der Anleiher verbindet sich ferner, gleich gute Gegenstände derselben Gattung zurückzugeben. Hiedurch unterscheidet sich das Darlehen wesentlich von Kauf, Tausch rc., wo Gegenstände anderer Gattung als Aequivalent gegeben, und insbesondere vom Leihvertrag, wo dieselben Gegenstände (res in specie eaedem), nicht nur Gegenstände derselben Gattung (res in genere eaedem, ubi tantundem est idem) zurückgegeben werden. Der Anleiher verbindet sich endlich, eben so viel, als er empfangen, zurückzugeben. Das römische Recht besteht darauf, daß er nicht mehr, als er empfangen, zurückzugeben verpflichtet werde, so ernstlich, daß eine entgegengesetzte Uebereinkunft als nichtig erklärt wird. L. 11 § 1 de reb. creditis (12. 1). L. 17 pr. D. de pactis (2. 14): „Si tibi decem dem, et paciscar, ut viginti mihi debeantur, non noscitur obligatio ultra decem: re enim non potest obligatio contrahi, nisi quatenus datum sit.“ Der Darleihensvertrag ist nach diesem Rechte ein wesentlich unentgeldlicher, und die Verbindlichkeit einer Zinsenzahlung kann aus demselben allein nie entstehen. Nur in wenigen, vom Gesetz bestimmten Fällen kann durch ein pactum adjectum eine solche Verbindlichkeit begründet werden (siehe Luden in Weiske's Rechtslex. Art. Darlehn), sonst nicht einmal durch ein solches. Es ist zwar nach diesem Rechte erlaubt, sich bei der Hingabe einer Geldsumme durch Stipulation Zinsen auszubedingen, aber ein solches Geschäft heißt nicht Darlehens- sondern Zinsvertrag, Foenus. L. 33 D. de reb. creditis (12. 1). Nach heutigem Rechte heißt in vielen Ländern der Vertrag, in welchem der Empfänger einer verbrauchbaren Sache sich verpflichtet, seiner Zeit nicht nur eben so viel, sondern noch mehr zurückzuzahlen, häufig auch Darleihensvertrag, und ist, so weit das Zinsenmaaß nicht ein verbotenes ist, giltig, weßwegen die Darleihen selbst in verzinsliche und unverzinsliche eingetheilt werden, eine Eintheilung, die im römischen Rechte undenkbar und in dem neuern Rechte selbst mit der häufig noch aus dem römischen Rechte entlehnten Definition des Darleihens (vgl. östreich. Gesetzbuch § 983) schwer vereinbar ist. Es unterliegt keinem Zweifel, daß, wenn Fragen, welche ein Dar-

leihen betreffen, vom Standpuncte der christlichen Moral zu beurtheilen sind, hiebei vornehmlich die Landesgesetze zu Grund gelegt werden müssen Röm. 13, 1. ff. Nur fordert der Geist des Christenthums, daß, was der Buchstabe des Gesetzes bloß gestattet, nicht immer, oder mit milder Nachsicht, exequirt werde, z. B. die Bestimmungen in Betreff der Unfähigkeit, ein Darleihen giltig zu geben oder anzunehmen u. s. w. Besonders bringt der Geist der christlichen Liebe da auf Milde, wo es unentschieden ist, ob das Gesetz bei seinen irritirenden Bestimmungen auch das Forum internum, und nicht nur das Forum externum im Auge hatte. Hinsichtlich der Darleihen, die einem Pupillen gegeben werden, bestimmte das römische Recht ausdrücklich, daß (die oben genannten Fälle ausgenommen) selbst keine natürliche Verbindlichkeit zur Rückzahlung Statt habe, L. 59 cit. D. de O. et A. (44. 7); eben so nimmt der hl. Ligorius keinen Anstand, die Anordnung des Senatusconsulti Macedoniani (wie sich von selbst versteht, für Länder, wo dasselbe oder ein gleiches Gesetz rechtliche Geltung hat) auch für das Gewissen als giltig zu erklären, weil die Staatsgewalt das Recht habe, um des gemeinen Besten willen das Eigenthum von dem Einen auf den Andern zu übertragen. L. 3. Tr. 5. C. 3. Dub. 6. n. 757. In andern Fällen ist diese Frage nicht so leicht zu entscheiden. Die Landesgesetze sind verschieden, aber meist wiederholen sich in denselben, wie es der Gang ihrer Geschichte mit sich bringt, in der Hauptsache die Anordnungen des römischen Rechtes, das eben deßwegen auch bei der Auslegung und Anwendung der Landesgesetze selbst da noch großen Einfluß übt, wo man ihm keine subsidiarische Geltung als gemeines Recht mehr zuerkennen will. Es mag scheinen, daß der katholische Moralist auf eine besondere Schwierigkeit stoßen müsse, wenn er über ein verzinsliches Darleihen urtheilen soll. Denn bekanntlich sieht die Kirche, indem sie hier die Begriffe des römischen Rechtes unverändert festhält, das Darleihen immer noch als einen wesentlich unentgeldlichen Vertrag an, und erklärt den Gewinn aus demselben als ungerecht, als Wucher, während die Landesgesetze in unsern Gegenden allenthalben Zinsen von dem Darleihen innerhalb gewisser Schranken gestatten, in gewissen Fällen sogar vorschreiben, und dergleichen Zinsen allgemein üblich sind. In der That aber ist diese Schwierigkeit nicht so groß. Die Kirche erklärt zwar allerdings den Gewinn aus einem Darleihen, auch den geringsten, als Wucher, und erkannte in dem Worte des Herrn: Mutuum date, nihil inde sperantes Luc. 6, 35. immer ein Gebot, und nicht einen bloßen Rath, wie Papst Benedict XIV. lehrt in seiner Encyclica ad Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos et Ordinarios Italiæ d. d. 1. Nov. 1745, deren Anfang lautet: Vix pervenit, und in seinem Werke De Synodo Dioecesana Lib. 10. c. 4. — zwei Schriften, auf welche der römische Stuhl bei Anfragen über Darleihensangelegenheit am häufigsten verweist. Aber, wie der gelehrte Papst an denselben Stellen sagt, nur denjenigen Gewinn aus einem Darleihen verwirft sie, der eigentlich und zunächst aus dem Darleihen, ipsius ratione mutui, gezogen wird, erkennt hingegen an, daß zuweilen zu dem Darleihen andere Rechtstitel hinzutreten können, um derentwillen der Darleiher vollkommen befugt sei, mehr zurückzuverlangen, als er gegeben; ein solcher äußerer Rechtstitel sei zwar, sagt Benedict, keineswegs der Umstand, daß etwa der Anleiher nicht arm, sondern reich sei, und das Darleihen für sich nutzbringend mache; eben so sei es durchaus nicht wahr, daß bei jedem Darleihen dergleichen Rechtsgründe gefunden werden; aber als dergleichen Gründe führt Benedict selbst (De Synod. Dioec. l. c.) an das lucrum cessans und das damnum emergens — Gründe, die ohne Zweifel oft eintreten; außer diesen, sagt er, können auch noch andere dergleichen äußere Gründe dem Darleiher zu Statten kommen, und als einen solchen bezeichnen die bewährtesten Theologen, wie der hl. Ligorius und Andere, namentlich das periculum (extraordinarium) perdendæ sortis. Ob das Landesgesetz, das einen Zins aus dem Darleihen erlaubt, nicht selbst auch ein solcher Rechtsgrund ist? Es scheint, daß man, so lange der hl. Stuhl

nicht anders entscheidet, diese Frage unbedenklich bejahen darf, nicht nur mit Hinsicht auf die Meinung der gewichtigsten Theologen, sondern vornehmlich auf die Entscheidungen, welche die römische Pönitentiarie und die Congregatio S. Officii, deren mehrere von den Päpsten ausdrücklich gutgeheißen wurden, auf dießfällige Anfragen in den letzten Jahrzehnten in großer Zahl erließ. Auf die Anfragen, ob diejenigen, die nur auf Grund des Landesgesetzes aus ihren Darleihen Nutzen gezogen hätten, zur Restitution zu verpflichten; diejenigen, die solches noch thun, in der Beicht nicht zu absolviren; die Priester, welche die mildere Praxis beobachten, nicht zu absolviren; ob wenigstens diejenigen Pönitenten, welche mala fide, d. h. in der Meinung eines entgegenstehenden kirchlichen Verbotes, Zinsen aus Darleihen genommen hätten, zur Restitution zu verpflichten wären, antwortete Rom immer: Non esse inquietandos, quousque Sancta Sedes definitivam decisionem emiserit, cui parati sint se subjicere; und als ein französischer Professor der Theologie deßungeachtet die strengere Meinung für die richtigere hielt und in seiner Praxis gegen die Pönitenten durchführte, mißbilligte die Pönitentiarie, von der er sich ein Urtheil über diese seine Praxis und Verhaltungsregeln für die Zukunft erbat, sein bisheriges Verfahren als zu streng, und verwies ihn auf das mildere, das allein der frühern Entscheidung (Non esse inquietandos . . nihil obstare eorum absolutioni) angemessen wäre. Es scheint demnach, daß man, so lange nicht eine entgegengesetzte Entscheidung von Rom erfolgt, behaupten dürfe, ja behaupten müsse, das Landesgesetz sei für den Darleiher ein giltiger Rechtsgrund, um aus dem Darleihen einen Gewinn zu ziehen, und daß daher in denjenigen Staaten, wo ein solches Gesetz besteht, die beregte Differenz zwischen der Kirchen- und Landesgesetzgebung und daher auch obige Schwierigkeit für den Moralisten gar nicht entstehen kann. Dieser Ansicht steht nicht entgegen die angeführte Erklärung Benedicts XIV., daß nicht bei allen Darleihen äußere Gründe eintreten, die einen Gewinn aus denselben rechtfertigen; denn ein solches Landesgesetz besteht nicht überall, und wo es besteht, gestattet es nicht von allen Darleihen Zinsen zu nehmen, und außerdem gestattet die christliche Liebe oft nicht, was das strenge Recht gestatten würde. Bei der Frage über den Gewinn ex mutuo verdient noch ein Umstand alle Beachtung. Wenn man sich strenge an die Terminologie der Kirche hält, so kann man gar oft den Vertrag, der particularrechtlich Mutuum heißt, nicht so, sondern muß ihn Zinsvertrag (foenus, census, contractus censualis) nennen und nach den für diesen geltenden Grundsätzen beurtheilen. Nun hat die Kirche den Zinsvertrag überhaupt nie verworfen, einige Arten desselben erklärt sie unbedenklich für erlaubt, andere, wie namentlich die sogenannten census germanicos mißbilligt sie wenigstens nicht, wie man heutzutage mit aller Sicherheit behaupten darf. Von diesem Standpuncte aus werden manchmal auch Solche, die über das Vorhandensein obgenannter Rechtstitel in einem gewissen Falle, oder über die Giltigkeit derselben, besonders des letztern, im Zweifel sind, einen sogenannten Darleihenszins für gerecht halten, eben weil er eigentlich kein solcher ist. Daß dieser Umstand besonders wichtig ist an Orten, wo kein Landesgesetz die Darleihenszinsen erlaubt, das Darleihen von dem Zinsvertrag aber dennoch im Sprachgebrauche nicht sorgfältig unterschieden wird, bedarf keiner Erinnerung. Uebrigens ist zu wünschen, wie auch Benedict in seiner Encyclica sagt, daß jeder Vertrag mit seinem rechten Namen bezeichnet werde. Der berühmte Perrone sagt in seinen Praelect. Theol. Vol. I. Edit. Rom.: „Ecclesia catholica prohibet quidem foenus immoderatum et injustum, non autem moderatum et justis titulis cohonestatum. Recentia porro sunt responsa, quæ ad diversa quaesita circa lucrum ex mutuo dedit S. Congregatio Romana, et circa foenus tolerat varias opiniones. Ex quibus patet, adversarium (de Pradt) falsum supponere, dum absolute pronuntiat, quodcunque honestum lucrum ex contractu, qui passim mutui vocatur, sed reipsa non est, ab ecclesia catholica damnari etc.“ So sehr also die Kirche festhält an dem Worte des Heilandes, mutuum date, nihil inde

speranles, eben so sehr muß man sich hüten, diese strenger zu deuten, als die Kirche selbst sie deutet. Diese Worte des Heilandes besagen übrigens nicht nur, daß das Darleihen als solches, wenn es gegeben wird, unentgeldlich gegeben werden soll, sondern auch, daß es gegeben werden soll. Es ist kein Zweifel, daß die christliche Liebe oftmal fordere, den Nächsten durch ein Darleihen zu unterstützen. „Volenti mutuari a te ne avertaris“ (Matth. 5. Vgl. Encyclica Bened. XIV. citat.). Jeder ungerechte Gewinn des Darleihers bei seinem Darleihen heißt Wucher. Es gibt aber nicht nur offenen, sondern auch versteckten Wucher. Besondere Arten des versteckten Wuchers sind: a) das Pactum antichreseos, das Uebereinkommen, in welchem der Darleiher sich den Gebrauch oder Fruchtgenuß des von dem Anleiher gegebenen Unterpfandes ausbedingt; b) das Pactum legis commissoriae, in welchem der Darleiher sich von dem Anleiher die Befugniß geben läßt, das Pfand zu behalten, wenn Letzterer nicht zur festgesetzten Zeit bezahle, C. 7. de pignoribus (3. 21); c) endlich Contractus Mohatrae, ein Scheinkauf, wobei der Anleiher eine Sache von dem Darleiher kauft, sie wohlfeiler an ihn wiederverkauft, und sich als Schuldner seines Kaufpreises bekennt, während er wirklich nur den Verkaufspreis empfängt. S. 40. Proposit. damn. ab Innoc. XI. a. 1679. Ueber Darlehen bei den Hebräern, s. Wucher. [Rudigier.]

Datarius, der Vorsteher jener Abtheilung der römischen Curie (s. d. A.), in deren Wirkungskreis die vom Papste zu ertheilenden Gnaden gehören, welche ihre Kraft auch pro foro externo äußern. Er heißt Datarius, wenn er nur Prälat ist; gehört er dem Cardinalcollegium an, so wird er Prodatarius genannt, um nach der Ansicht des Cardinals de Luca eine Art von Oberaufsicht damit zu bezeichnen, da es sonst unter der Würde eines Cardinals wäre, ein Amt zu übernehmen, das auch von niedern Prälaten versehen werden könnte; übrigens ist in beiden Fällen der Wirkungskreis derselbe. Den Namen leitet man von dem obsoleten lateinischen Worte datare her, welches wieder von data abgeleitet wird, und dieß hat seinen Ursprung in den von den römischen Kaisern erlassenen Constitutionen, denen am Ende immer der Tag des Erlasses unter der üblichen Formel: data calendis etc. hinzugefügt war (Mabillon, de re diplomatica l. 2. c. 25 et 26), weil der Datarius den Tag, an welchem die Gnade vom Papste ertheilt wurde, am Gesuche anzumerken hat. Die Meinung anderer, die mit Theod. Amyden (de officio et Jurisdictione Datarii. Venet. 1654, fol.) den Namen von dare aus dem Grunde ableiten, weil der Datarius jene Taxen nachzulassen berechtigt ist, welche für die erhaltenen Gnaden gewöhnlich zu entrichten sind, scheint unzulässig. Die Zeit, in welcher zuerst das Amt eines Datarius eingeführt wurde, läßt sich nicht mit Gewißheit nachweisen. In den frühern Zeiten (cf. Thomassin, vetus et nova disciplina Ecclesiæ circa beneficia et beneficiarios. Par. 1688. Tom. I. p. 568) gehörte es zum Geschäftskreise des Primicerius der Notare an der römischen Kirche, bei allen Bullen und Breven, also auch in Gnadensachen, den Tag der Ausfertigung anzusetzen, später wurde dieß Geschäft dem Bibliothekar übertragen, erst im 14ten Jahrhundert, und zwar am wahrscheinlichsten unter dem Papst Johann XXII., dürfte eine eigene, von der Kanzlei getrennte Stelle, die Datarie, an deren Spitze der Datarius stand, ins Leben gerufen worden sein, um vielen Unordnungen zu begegnen, welche aus der Außerachtlassung der schon ertheilten Gnaden hervorgingen; denn da bei den vielen, in weiter Ferne gelegenen, dem Papste reservirten Beneficien es sich oft ereignete, daß dasselbe Beneficium an Mehrere vergeben wurde und es bei solchen Gelegenheiten oft zu ärgerlichen Auftritten kam, so war es wohl nothwendig, Jemanden zu bestimmen, der den Tag der Verleihung aufzeichnete, um wenigstens in Zukunft derlei Unzukömmlichkeiten vorzubeugen. In den Bereich der Datarie gehören jetzt nebst der Verleihung der dem Papste reservirten Beneficien alle Dispensen in Eheangelegenheiten bei nicht geheimen Fällen, die Dispensen vom gesetzlichen Alter bei Ertheilung der Weihen, die Dispensen von Irregularitäten,

dann die Ertheilung der Erlaubniß zur Veräußerung von Kirchengütern u. s.
Dem Datarius sind aber noch viele andere zur Seite gegeben, um in dem G
schäftsgange Ordnung zu erhalten. Diese sind der Subdatarius, dem alle Gesu
übergeben werden, mit Ausnahme jener, in welchen der Bittsteller sich um
durch den Tod eines Andern erledigtes Beneficium bewirbt, diese Gesuche wer
bei dem Officialis per obitum eingereicht, dann zwei Revisoren, welche die Gesu
lesen und prüfen, ob in der Form nichts übersehen sei, der Officialis parvæ Da
der Praefectus componendarum, bei dem die Taxen zu entrichten sind, der Offici
de Missis, welcher die Controllbehörde für die Registranten ist, der Revisor dispe
sationum matrimonialium und endlich viele, nach Angabe älterer Schriftsteller
Registratoren. — Die Amtsführung des Datarius endet mit dem Tode des Pa
stes, so zwar, daß er gehalten ist, alle noch nicht expedirten Gesuche währe
der Sedisvacanz versiegelt dem Collegium der Cardinäle zu übergeben, damit
für den zu erwählenden Papst aufbewahrt werden (Pius IV. const. 63 in eligend
J. B. Cardinalis de Luca, Relatio curiæ Romanæ. Colon. 1633. Notitia congreg
tionum et tribunalium curiæ Romanæ auctore Hunoldo Plettenbergio. Hildes. 169
Theod. Amydenius l. c. Van Espen, in jure eccl. univ. P. 1. tit. 22. [Thaller.

Daut, oder Dauth, Johann Maximilian, geboren zu Niederroden geg Ende des 17ten Jahrhunderts, in der lutherischen Confession erzogen, erlernte d Schusterhandwerk und kam auf seiner Wanderschaft nach Frankfurt am Ma Unverstandenes Lesen der hl. Schrift und einiger mystischer Schriften machten i zum Schwärmer, der mit chiliastischen Ideen jenen Spiritualismus verband, we cher jeder Religionsgesellschaft gram, Allem Vernichtung droht und im Practisch jetzt den Communismus (s. d. A.) zum Bruder hat. Besonders heftig schmähte er d lutherische Geistlichkeit, daher er aus Frankfurt über die Grenze geschafft wurd Später finden wir ihn in den Niederlanden, hierauf zu Schwarzenau im Wittge stein'schen; von da an verschwindet er spurlos. Daut stand mit andern Schwä mern seiner Zeit in Verbindung, namentlich mit dem Perückenmacher Tennhart von Meißen gebürtig und in Nürnberg ansässig. In Frankfurt gab er 1710 e Büchlein in 8. von 11 Bogen heraus unter dem Titel: „Helle Donnerposaun von denen bevorstehenden Gerichten Gottes über das römische Reich;" und da nachher, 1711, erschien von ihm: „Gottliche Betrachtung über die Heuchelchrist und scheinheilige Pietisten" (beide ohne Ort). Diese Schriften fanden unter d Protestanten, besonders im Ulmer Gebiete, viele Anhänger, ja sogar in London fehl es nicht an solchen. Er ahmte Ton und Sprache der alten Propheten in sein Schriften nach und bildete sich ein, auch deren Geist zu haben, während er e roher Fanatiker war, der dem Volke zu einer Zeit imponiren mochte, da es s im erstarrten lutherischen Dogmatismus nach etwas Lebensvollem sehnte und b gierig in die Zukunft schaute. Nachgelesen mag über Daut werden die allgemei Encyklopädie von Ersch und Gruber; Walchs Religionsstreitigkeiten in d lutherischen Kirche, 2r Thl. 750 ff., 5r Thl. 1029 ff.; A. S. Bürger, exerc de sutoribus fanat. Lips. 1750, p. 52 sq.; Heinsius, unparteiische Kirchenhi 2r Thl. 1106; Fuhrmanns Handwörterbuch der Kirchengesch. 1r Bd. [Haas.

David (דָּוִד, דָּוִיד) der zweite König des auserwählten Volkes. Er war d jüngste Sohn eines reichen Hirten zu Bethlehem im Stamme Juda (1 Sam. 1 1. 11.) und widmete sich früher dem einfachen Hirtenleben (16, 11. Ps. 78, 70. 2c. Als Gott den Saul wegen seines Ungehorsames verworfen hatte, schickte er d Samuel nach Bethlehem, damit er den David zum Könige salbe. Nachdem di ses geschehen war, kam der Geist Gottes über David, wich aber zugleich v Saul, welchen auf göttliche Veranstaltung der böse Geist des Trübsinnes vo nun an heimsuchte. Wegen dieser Gemüthsstimmung Sauls wurde David den königlichen Hof berufen, damit er durch Gesang und Saitenspiel den Trü sinn des Königs verscheuche. Saul fand an ihm Wohlgefallen, machte ihn zu se

nem Waffenträger und wurde in trüben Stunden durch dessen Saitenspiel aufgeheitert. Als in einem spätern Kriege gegen die Philister die drei ältesten Brüder Davids in den Kriegsdienst Sauls getreten waren, kehrte jener zwar zu den Heerden seines Vaters nach Bethlehem zurück, fand aber bei einem Besuche seiner Brüder im Lager bald Gelegenheit, dem auf seine Körperkraft bauenden Riesen Goliath mit unbedingtem Vertrauen auf die Hilfe des Herrn entgegen zu gehen, ihn zu tödten und so um König und Volk sich verdient zu machen. Darüber höchst erfreut berief Saul den David abermals an seinen Hof, um ihn nicht mehr von sich zu lassen. Allein als bei der Rückkehr Davids die Frauen Israels dem Saul mit Jubel entgegenzogen und sangen: „Saul hat Tausend, David aber Zehntausend erschlagen;" da ward er besorgt um seinen Thron und fürchtete sich sehr vor David. Als daher am andern Tage der böse Geist abermals über ihn kam und David vor ihm spielte, warf er seine Lanze nach ihm, jedoch David entging zweimal der Gefahr. Gern würde ihn nun Saul von seinem Hofe gänzlich entfernt haben, allein wegen der Liebe, mit welcher das ganze Volk, besonders aber die Hofbeamten gegen David erfüllt waren, begnügte er sich, ihn aus seinen Augen zu bringen, indem er ihn zum Anführer über eine Abtheilung von 1000 Mann setzte. Als aber die Gunst des Volkes gegen David in seiner neuen Stellung noch mehr zunahm, da wuchs auch die Furcht Sauls vor ihm. Deßhalb führte er den tapfern, von Gott so gesegneten Jüngling noch größern Gefahren entgegen, indem er ihm um den Preis von 100 Vorhäuten der Philister seine Tochter Michol zur Ehe versprach. Doch auch diese Gefahr bestand David glücklich und erhielt wirklich die Michol zur Frau. Nun befahl Saul seinem Sohne Jonathan und allen seinen Dienern, den David zu tödten. Zwar bewirkte Jonathan, welcher sich mit David am Tage seines Sieges über Goliath zur treuesten Freundschaft verbunden hatte, eine vollständige Aussöhnung zwischen dem Könige und David, vermöge welcher das frühere Verhältniß zwischen beiden wieder hergestellt wurde. Allein als David bald darauf einen neuen Sieg über die Philister erfochten hatte, kam aufs Neue der böse Geist über Saul und nöthigte den Jüngling zur schleunigsten, durch Michols Schlauheit beförderten Flucht nach Rama zu Samuel, wohin ihn Saul vergebens verfolgte. Jonathans zweiter Versuch, eine Aussöhnung zu bewirken, war vergebens; daher schwuren sich beide, Jonathan und David, noch einmal unverbrüchliche Freundschaft und schieden mit schwerem Herzen von einander. David begab sich nach Nobe, wo er vom Priester Achimelech eine Stärkung und das Schwert des Goliath erhielt. Von da wendete er sich zu dem philistäischen Könige Achis in Geth, fand aber hier keine Sicherheit, weil man ihn sogleich als den gefährlichsten Feind der Philister erkannte; deßhalb kehrte er nach Judäa zurück und sammelte bei Odollam 400 Unzufriedene um sich. Um jedoch ungestört seine Pläne durchführen zu können, brachte er seine Eltern im Lande Moab unter; er selbst begab sich in den Wald Hareth, von wo aus er die von den Philistern belagerte Stadt Ceila entsetzte. Da er aber durch göttliche Offenbarung erfuhr, daß ihn die Einwohner dieser Stadt dem Saul ausliefern würden, wenn er in derselben verbliebe, so zog er sich in die Wüste Ziph zurück, wo Jonathan ihn noch einmal besuchte und durch kräftigen Zuspruch aufrichtete. Saul erhielt durch die Ziphiter Kunde von dem Aufenthalte Davids und hätte ihn in der noch südlicher gelegenen Wüste Maon bald in seine Gewalt bekommen, wenn nicht die Nachricht von einem plötzlichen Einfalle der Philister ihn zur Rückkehr genöthigt hätte. David zog sich nun noch weiter in die Felsengebirge von Engaddi zurück und Saul, welcher ihn nach Besiegung der Philister mit einem zahlreichen Heere auch dorthin verfolgte, gerieth unbewußt in die Hände seines Gegners; allein David fürchtete sich, an dem Gesalbten des Herrn sich zu vergreifen und begnügte sich, einen Zipfel seines Oberkleides abzuschneiden, um ihm zu zeigen, daß er durchaus keine feindseligen Gesinnungen gegen ihn hege und daher unschuldiger Weise von ihm verfolgt werde. Ob-

wohl nun Saul sein Unrecht erkannte, so zog sich David demungeachtet noch südlicher in die Wüste Pharan zurück, wo er von gerechtem Unwillen ergriffen an dem habsüchtigen Nabal, einem sehr reichen Hirten, bei Gelegenheit einer von demselben in der Wüste Carmel vorgenommenen Schafschur bald schreckliche Rache ausgeübt hätte, wenn er nicht durch die Vorstellungen der Abigail, der Frau Nabals, noch bei Zeiten besänftigt worden wäre. Als er bald darauf nach seiner Rückkehr in die Wüste Ziph abermals von Saul mit einem zahlreichen Heere verfolgt wurde, bewies er, wie früher, gleiche Ehrfurcht und Versöhnlichkeit gegen ihn, begab sich jedoch, um vor fernern Verfolgungen des unversöhnlichen Saul sicher zu sein, in das Land der Philister nach Geth zum Könige Achis, welcher ihm die Stadt Siceleg zum bleibenden Besitzthum überließ. Hier gewann er durch fast ununterbrochene Streifereien gegen die angrenzenden Völker in so hohem Grade das Vertrauen des Königs, daß er sich einem Kriegszuge der Philister gegen Saul hätte anschließen dürfen, wenn nicht die mißtrauischen Fürsten des Achis noch zeitig genug seine Entfernung vom Heere bewirkt hätten. Bei seiner Rückkehr fand er die Stadt Siceleg von den Amalekitern in Asche gelegt, holte diese aber noch auf ihrem Rückzuge ein und machte eine sehr ansehnliche Beute, die er zum Theil an die Aeltesten judäischer Städte als Geschenk übersandte, weil sie seine Stammesgenossen waren und weil er während seines frühern Aufenthaltes daselbst viel Gutes genossen hatte. Kaum war er wieder in Siceleg eingetroffen, als er die Nachricht von Sauls unglücklichem Ende vernahm; allein auch nach dessen Tode bewies er die alte Ehrfurcht gegen ihn, indem er einestheils seinen vermeintlichen Mörder allsogleich tödten ließ, anderntheils in einem rührenden Liede den tiefsten Schmerz seines Herzens über den Fall der ausgezeichneten Helden Saul und Jonathan aussprach. Nun zog er nach Hebron, wurde dort vom Stamme Juda als König gesalbt und ließ den Einwohnern von Jabes-Galaad sein Wohlgefallen bezeugen für die Liebe, welche sie dem Saul durch die ehrenvolle Bestattung seines Leichnames bewiesen hatten. Aus dem Bisherigen geht deutlich hervor, daß David keineswegs eigenmächtig nach der Krone strebte, sondern sich vielmehr nur in demüthigem Gehorsam der göttlichen Anordnung unterwarf, indem er sich nach dem Tode Sauls zum Könige über den Stamm Juda salben ließ und bald darauf auch die Regierung über die andern eilf Stämme übernahm. Diese nämlich hatte Sauls Sohn, Isboseth, durch Abners Einfluß sich zu unterwerfen gewußt und beide Staaten dauerten zwei Jahre neben einander fort, bis Abner mit Isboseth zerfiel und zu David überging, Isboseth aber bald darauf von zwei Meuchelmördern umgebracht wurde. Endlich, nachdem David 7½ Jahre in Hebron regiert hatte, wurde er auch von den übrigen eilf Stämmen als König anerkannt, eroberte nach kurzer Belagerung die Burg Jebus, wodurch er sich in den ungestörten Besitz von ganz Jerusalem setzte, verlegte seinen Sitz von Hebron in diese Stadt, befestigte sie noch mehr und erbaute mit Hilfe tyrischer Künstler einen Pallast. Nachdem David die Philister mehrmals besiegt hatte, holte er in feierlichem Zuge die Bundeslade von Kirjath-Jearim, ließ sie zuerst im Hause eines gewissen Obed-Edom niedersetzen, später aber nach Jerusalem in das eigens dazu erbaute Zelt unter großartigen Feierlichkeiten übertragen, bei welcher Gelegenheit seine Frömmigkeit und Demuth vor dem Herrn allem Volke vorleuchtete. Ja er dachte sogar daran, dem Herrn eine prächtige Wohnung zu erbauen, allein Gott widersagte ihm dieses durch den Propheten Nathan, kündigte ihm aber zugleich die ewige Dauer des Königthums in seiner Familie an, welche Verheißung zugleich die andere in sich schloß, daß der Messias aus seiner Familie abstammen werde. Nach einer kurzen Zeit des Friedens, welche er zu einer zweckmäßigen Verfassung der Priester und Leviten und zur Verschönerung des Gottesdienstes benützt hatte, bestürmten ihn schon wieder Kriege von allen Seiten. Doch mit dem Beistande Gottes behauptete er überall seinen alten Kriegsruhm und erweiterte die Grenzen seines Reiches

mit Einschluß der ihm zinsbaren Länder vom mittelländischen Meere bis gegen den Euphrat und vom Fuße des Libanon bis an den ailanischen Meerbusen. Ungeachtet dieser ausgedehnten Herrschaft dachte David auch an das seinem Freunde Jonathan gegebene Versprechen, indem er seinen Sohn Miphiboset an die königliche Tafel zog und für die gute Verwaltung seiner Güter sorgte. Allein auch der Mann nach dem Herzen Gottes, welcher so sehr eiferte für die Ehre Gottes, war nicht frei von der Schwachheit der menschlichen Natur; er fiel tief, doch sein Fall war nicht zum Verderben, sondern zum Heile, indem er durch aufrichtige Buße sich wieder zu Gott bekehrte. Er versündigte sich nämlich durch Ehebruch mit Bethsabee, der Frau des Urias, welchen er deßhalb im damaligen Kriege gegen die Ammoniter an den gefährlichsten Posten stellen ließ, wo er durch die Waffen der Feinde umkam, und nahm dann die Bethsabee zur Frau. Als aber der Prophet Nathan auf göttlichen Befehl dem David in einem treffenden Gleichnisse die Größe seines doppelten Verbrechens vorhielt und die dafür verdienten Strafen ankündigte, da flehte er, von aufrichtiger Reue durchdrungen, zu Gott um Gnade und Barmherzigkeit; Gott verzieh ihm sein Verbrechen, doch die Strafe dafür sollte nicht ausbleiben. Es starb nicht nur der im Ehebruch erzeugte Sohn, sondern es empörte sich auch gegen ihn sein eigener Sohn Absalon, welcher sich einen zahlreichen Anhang unter dem Volke verschaffte, so daß David die Stadt Jerusalem schleunigst verlassen und nach Mahanaim jenseits des Jordan fliehen mußte, wo er jedoch rührende Beweise von Liebe und Anhänglichkeit der dortigen Fürsten erhielt. Eingedenk seiner frühern Sünden trug er alle Verfolgung und Schmach mit vollkommener Ergebung in den göttlichen Willen. Als Absalon mit einem zahlreichen Heere ihm nachsetzte, bat David seine Kriegsleute nur um das Eine, das Leben seines Sohnes zu schonen, jedoch Absalon wurde besiegt und getödtet; sein Tod versetzte den zartfühlenden Vater in die tiefste Trauer. Nach Stillung dieses Aufruhres kehrte David unter dem Jubel des ganzen Volkes wieder nach Jerusalem zurück. Nachdem bald darauf der Aufstand eines gewissen Seba unterdrückt worden war und David nochmals siegreich gegen die Philister gekämpft hatte, ließ er durch seinen Feldherrn Joab eine Volkszählung vornehmen, welche er jedoch bald bereute, wahrscheinlich weil er sein Herz von Gott abgewendet und sein ganzes Vertrauen auf das Kriegsheer gesetzt hatte; deßhalb unterwarf er sich auch reumüthig dem Willen Gottes, welcher zur Strafe die Pest über das Volk Israel sandte. David befand sich schon in den Jahren großer Altersschwäche, als noch ein Vorfall in seiner Familie sein Herz beunruhigte. Sein Sohn Adonias nämlich strebte, noch bei Lebzeiten des Vaters, der Thronfolge sich zu versichern; als aber Bethsabee, die Mutter des Salomon, auf Anrathen des Propheten Nathan den David davon benachrichtigt hatte, ließ er den Salomon, welchen er schon früher zu seinem Nachfolger bestimmt hatte, auf den Berg Gihon westlich von Jerusalem führen, dort zum Könige salben und als solchen vor dem Volke ausrufen. Als Adonias dieses erfuhr, unterwarf er sich dem Salomon, welcher ihn gnädig aufnahm. Kurz vor seinem Lebensende ermahnte David den Salomon zur gewissenhaften Beobachtung der göttlichen Gebote und ertheilte ihm noch einige andere Aufträge; hierauf starb er nach einer Regierungszeit von 40 Jahren und wurde in der Stadt Davids begraben. Ueber seine Eigenschaft als Dichter vgl. d. A.: Psalmen. [Hille.]

David von Augsburg. Nachdem bereits die reichsten Schätze der teutschen Poesie des Mittelalters zu Tage gefördert worden sind, hat sich allmählig auch die teutsche mittelalterliche Prosa einer größern Pflege zu erfreuen, wie dieß die theilweise herausgegebenen teutschen Predigten des Franciscaners Berthold von Regensburg von Chr. Fried. Kling, Berlin 1824, ferner die teutschen Predigten des 12ten und 13ten Jahrhunderts, von Professor K. Roth, Quedlbg. 1839, dann die von Fr. K. Grieshaber edirten teutschen Predigten des 13ten Jahrhunderts, Stuttgart 1844, und die von Franz Pfeiffer begonnene Sammlung der teutschen My-

stiker des 13ten Jahrhunderts, Leipzig 1845, beweisen. Im letztern Werke wo den zuerst drei Männer mit ihren ausgezeichneten teutschen Geistesproduct aufgeführt: Hermann von Fritzlar, Nicolaus von Straßburg und David von Aug burg. David, im ersten Jahrzehend des 13ten Jahrhunderts zu Regensburg od Augsburg geboren, war Novizenmeister und Professor der Theologie zuerst Franciscanerkloster zu Regensburg, dann, etwa seit 1243 zu Augsburg, wo bis zu seinem Tode 1271 weilte und deßhalb David von Augsburg genannt wur Von seinem segensreichen Wirken auf die ihm Anvertrauten gibt sein berühm Schüler Berthold von Regensburg, mit dem er bis zum Tode in innigs Freundschaft verbunden blieb, und den er auf seinen Missionsreisen begleitete u durch die Widmung mehrerer Schriften ehrte, den sprechendsten Beweis, so auch seine in lateinischer Sprache abgefaßten Schriften ihm unter den teutsch Ascetikern des 13ten Jahrhunderts einen der ersten Plätze erwarben, obgleich, w es scheint, nur erst ein kleiner Theil davon gedruckt worden ist und der größ handschriftlich noch in verschiedenen Bibliotheken verborgen liegt (Pfeiffer, te sche Mystiker I, Vorrede XXXI; Jöcher, Gelehrten-Lexikon im Artikel David.) D erste Ausgabe der Schriften Davids zu Augsburg 1596 und der Abdruck da in der Biblioth. max. PP. Coloniæ 1618, Bd. 13, und Lugdun. Bd. 25, enth 1) epistola fratris David de Augusta ad novitios Ratisbonæ de eorum informatio 2) formula noviliorum de exterioris hominis reformatione; 3) formula interi hominis; 4) de septem processibus religiosi, cum vita S. Gualfardi. — Daß a David auch teutsche, dem Inhalt und der Form nach ausgezeichnete Schri verfaßt habe, war bisher völlig unbekannt und hat erst Pfeiffer, der Herausge derselben, entdeckt, es sind folgende: 1) die sieben Vorregeln der Tugend; 2) Sp gel der Tugend; 3) Christi Leben unser Vorbild; 4) die vier Fittige geistli Betrachtung; 5) von der Anschauung Gottes; 6) von der Erkenntniß der W heit; 7) Betrachtungen und Gebete. Diese teutschen Schriften Davids sind G stesblüthen und Früchte der schönsten und edelsten Art, voll Reiz und Zauber e klangvollen Sprache, voll Hoheit der Gesinnung und Tiefe des Gemüthes, Milde und Demuth christlicher Frömmigkeit, wie kaum je etwas Schöneres Edleres zu Tage gekommen ist. Gervinus (Litteraturgesch. 2. Aufl. II. 118) s sie den Bertholdischen Predigten gleich, und Jacob Grimm, der den Bert so meisterhaft schildert (s. Wiener Jahrb. der Lit. 1825, 32. Bd.), nennt ge ein Stück von Bertholds Predigten, das nicht diesem, sondern dem David an hört, das ausgezeichnetste des Buches. So bildeten diese beiden Männer ein sch Paar ebenbürtiger Geister; Bertholds Wort glich einer ganz Teutschland bele tenden Fakel und einem mächtig eindringen Schwerte, Davids Rede einer mildst lenden Flamme voll stiller und tiefer Gluth. — Siehe Pfeiffer. — [Schröd

David von Dinanto, s. Dinanto.

David, Erzbischof von Menevia, eines der größten Lichter der britischen Kirche, geboren um 445 im Lande des britischen Fürstenthums C tica (Cardignan), über welches Xantus, sein Vater, herrschte, erhielt nach emp genem Unterrichte und mit rein bewahrter Jungfräulichkeit die Priesterweihe zog sich auf mehrere Jahre auf eine Insel, Whiteland in Demetia (?) zurück, er sich unter Leitung Paulins, eines Schülers des hl. Germanus von Aux weiter ausbildete und dann auf dessen Geheiß seine öffentliche Wirksamkeit in digten und Errichtung mehrerer Klöster bethätigte. Zu Menevia führte er seiner Gemeinde ein Klosterleben strengster Art, nur mit vier Sorgen, G Handarbeit, Lectüre und Unterstützung der Armen, beschäftiget und täglich mit nen Händen die Oblation des Leibes Christi feiernd. Aus diesem Kloster gi bedeutende Männer hervor, jedoch fehlte es auch nicht an ungerathenen Mön die den David sogar vergiften wollten. Im J. 516 machte er eine Reise Jerusalem, um die von der Britin Helena und ihrem kaiserlichen Sohn au

schmückten hl. Stätten zu besuchen, und soll vom Bischofe daselbst die bischöfliche Weihe erhalten haben. Nach seiner Rückkehr mußte David in der britischen Synode zu Brevy im J. 519 den wiederauftauchenden Pelagianismus bekämpfen und wurde zum Erzbischof aufgestellt, indem der hl. Erzbischof Dubricius resignirte (s. Dubricius). David verlegte den erzbischöflichen Sitz von Caerleon, wo er bisher gewesen, nach Menevia (St. Davids), vermehrte das große britische Heiligthum zu Glastonbury mit einer reichen Capelle und hielt um 529 die Synode Victoria genannt, worin die Acten von Brevy bestätigt und Einiges hinzugefügt wurde. Von diesen zwei Synoden, sagt Girald von Cambrien in Davids Biographie, haben alle Kirchen von ganz Cambrien, da sie die päpstliche Bestätigung erhielten, die Richtschnur empfangen. David starb um 544 und wurde von den Briten, Schotten, Angelsachsen und nachher vom ganzen Abendland als Heiliger verehrt. — Wharton, Anglia sacra II, 628 sq.; Bolland, Colgan und Butler in den Act. d. Heiligen, 1. März; Wilkins, Concil. Brit. Tom. I. pag. 8; Alfords Annalen. [Schrödl.]

Davidis, Franz, s. Socinius.

Debora (דְּבוֹרָה), ist der Name dreier in den alttestamentlichen Schriften erwähnten Frauen. 1) Die wichtigste derselben ist die auf dem Gebirg Ephraim, zwischen Rama und Bethel, wohnende Prophetin zur Zeit, wo Israel nach Ehuds Tode unter dem Joche des canaanitischen Königs Jabin zu Hazor schmachtete. Sie ermuthigte den Barak (s. d. A.) von Kedes-Naphthali, die Canaaniten vom Berge Thabor herab zu überfallen (Richt. 4, 4. ff.), und begleitete ihn sogar auf seinem Zuge gegen sie, weissagete aber zugleich, daß der Ruhm des Sieges nicht ihm, sondern einem Weibe werde zu Theil werden (Richt. 4, 8. f.). Wirklich wurde der canaanitische Feldherr Sisara von der Jael, der Frau des Keniten Heber, getödtet und sofort ein vollständiger Sieg über die Canaaniten erkämpft, welchen Debora und Barak in einem schönen Triumphliede besangen (Richt. 5). Die von Hartmann (Hebräerin am Putztische I. 220) und de Wette (Einleitung ins A. T. 4te Ausg. S. 224) gegen die Gleichzeitigkeit dieses Liedes geäußerten Zweifel können als aufgegeben betrachtet werden (vgl. de Wette, Einl. 5te Ausg. S. 230). — 2) Debora hieß auch die Amme der Rebecca, die bei Jacobs Rückkehr aus Mesopotamien unter seinen Leuten sich fand und in der Nähe von Bethel starb und begraben wurde (Genes. 35, 8.). — 3) Auch die Großmutter Tobia's hieß Debora (Tob. 1, 8. LXX.). [Welte.]

Decalog (*δεκάλογος*), von *δέκα* (zehn) und *λόγος* (Wort), ist im Grunde so viel als *οἱ δέκα λόγοι, τὰ δέκα λόγια, τὰ δέκα ῥήματα* (die zehn Worte), was die griechischen Kirchenschriftsteller häufig für Decalog gebrauchen, welches Wort sie übrigens fast immer als Femininum (*ἡ δεκάλογος*) behandeln, so daß es wohl als Adjectiv anzusehen und etwa *νομοθεσία* dabei zu suppliren ist. Bekanntlich ist Decalog eine häufige Benennung der „zehn Gebote Gottes", mit Rücksicht auf Exod. 34, 28. Deut. 4, 13. 10, 4., wo sie einfach „die zehn Worte" (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים) genannt werden. Der Decalog kommt im Pentateuch zweimal vor, nämlich Exod. 20, 2—14. (Vulg. 2—17) und Deut. 5, 6—18. (Vulg. 6—21), jedoch in etwas abweichender Form. Vor Allem entsteht nun die Frage, welches die einzelnen Gebote desselben seien; denn so viel er auch beim christlichen Religionsunterrichte von jeher gebraucht wurde und noch gebraucht wird, so ist man doch über dieselben schon im Alterthum und bis auf unsere Zeit verschiedener Ansicht gewesen. Und wenn nicht der Decalog sich selbst als etwas Zehnfaches oder Zehntheiliges bezeichnete, es würden wohl die meisten Exegeten theils mehr, theils weniger als zehn Gebote in ihm finden, da ja von jeher ein und derselbe Theil oder Ausspruch desselben Einigen zwei, Andern nur ein Gebot zu enthalten schien. Wir müssen die dießfallsigen Hauptansichten zum Behufe einer nachherigen Entscheidung kurz vorlegen. Philo zuvörderst findet in Exod. 20,

2—6. zwei Gebote, nämlich 1) an einen Gott zu glauben und 2) keine Bilder zu verfertigen. Den ganzen Decalog aber theilt Philo in zwei Pentaden (πεντάδες) und nennt die erste Pentas die bessere (ἀμείνων πεντάς), weil ihre fünf Gebote sich auf Gott beziehen, nämlich außer den beiden genannten noch die Gebote: den Namen Gottes nicht eitel zu nennen, den Sabbat zu heiligen und die Eltern zu ehren (letzteres auf Gott bezüglich, sofern Er der ursprüngliche Vater von Allem ist, und die Eltern in gewisser Hinsicht ihm gleichen und seine Stelle vertreten); die zweite Pentas enthält fünf auf die Menschen bezügliche Gebote, nämlich: keinen Ehebruch, keinen Mord, keinen Diebstahl zu begehen, kein falsches Zeugniß zu geben und nicht zu begehren (De Decalogo § 12). Wie von selbst deutlich, geht hier das Verbot des Ehebruches dem des Mordes voran, und das Verbot des Begehrens nach dem Weibe des Nächsten und des Begehrens nach all' seiner Habe ist als Eines gefaßt. Mit Philo stimmt im Wesentlichen Josephus Flavius überein (Antt. III. 5, 5.), so daß beim ersten Anblick diese Auffassung des Decalogs als die bei den Juden von jeher traditionelle und sofort richtige erscheinen könnte. Allein dem ist doch nicht so. Denn wie der Thalmud zeigt, war es schon bei den alten Juden herkömmlich, in Exod. 20, 2—6. zwei andere Gebote, als die von Philo angegebenen, zu finden, nämlich: 1) ich bin der Herr dein Gott, der dich aus Aegypten geführt, aus dem Hause der Knechtschaft; 2) du sollst nicht andere Götter haben neben mir und dir kein Bild machen. Diese Auffassung, die nachher bei den Juden die herrschende geworden und jetzt allgemein angenommen ist (vgl. Geiger, wiss. Zeischrift für jüd. Theol. Bd. III. S. 147 ff. 462 ff.), kannte schon Origenes, tadelte sie aber, weil Nr. 1 kein Gebot sei (Homil. VIII. in Exod. nr. 2). Die Masora endlich zeigt durch ihre Zerlegung des Decalogs in kleine Paraschen, daß ebenfalls schon die alten Juden in Exod. 20, 2—6. nur ein Gebot fanden und dagegen das Verbot des Begehrens in zwei zerlegten. Auf die Aussagen des jüdischen Alterthums ist daher hier nicht viel zu bauen, weil sie nicht mit einander im Einklang stehen. Erkundigen wir uns bei den christlichen Lehrern, so nimmt schon Clemens von Alexandrien das Gebot in Betreff des einen Gottes und der Bilderverfertigung nur als eines (Strom. VI. nr. 16), Origenes dagegen, mit Philo überstimmend, als zwei, um, wie er sagt, die Zehnzahl zu bekommen (Homil. VIII. in Exod. nr. 2). Hesychius von Jerusalem (c. a. 600) nimmt die beiden erstgenannten jüdischen Auffassungen zugleich an, läßt aber, um die Zehnzahl nicht zu überschreiten, das Gebot der Sabbatheiligung nicht als solches gelten, weil es nicht immer buchstäblich erfüllt werden müsse; seine ersten vier Gebote sind daher: 1) Ego sum Dominus Deus tuus; 2) Non habebis deos alienos coram me; 3) Non facies tibi sculptile; 4) Non assumes nomen Dei tui in vanum (cf. Thom. prim. sec. quaest. C. Art. IV.). Hesychius scheint keine Nachfolger gefunden zu haben, dagegen mit Origenes stimmt Sulpitius Severus (Sacra Historia Lib. I. c. 30), wie es scheint, auch Hieronymus (er bemerkt zu Hos. 10, 10.: Hae duæ iniquitates contra duo decalogi erupere praecepta, in quibus dicitur: Ego Dominus Deus tuus; non erunt tibi dii alii absque me) und vielleicht noch andere Kirchenschriftsteller überein, die sich jedoch, wie z. B. Tertullian, Cyprian, Gregor von Nazianz u. A., die dahin gezählt werden (vgl. Geffcken, über die verschiedene Eintheilung des Decalogus ꝛc. S. 163 ff.), nicht so bestimmt über den Decalog aussprechen, daß sich ihre Ansicht mit Sicherheit angeben ließe. Am ausführlichsten und bestimmtesten redet Augustin über den Decalog und die einzelnen Gebote desselben. Er tadelt die Ansicht des Origenes, weil das Verbot der Bilder in dem Verbot des Götzendienstes schon enthalten und darum nicht als ein eigenes Gebot zu betrachten sei (Et revera quod dictum est: Non erunt tibi dii alii praeter me: hoc ipsum perfectius explicatur, cum prohibentur colenda figmenta), und findet sofort im Decalog nur drei auf Gott bezügliche Gebote, während Philo fünf, Origenes

und die ihm folgen, vier solche finden, nämlich: 1) allein an einen Gott zu glauben, 2) seinen Namen nicht eitel zu nennen, 3) den Sabbat zu heiligen; auf den Nächsten bezügliche Gebote bekommt er dann nicht sechs, wie Origenes u. A., sondern sieben, indem er das Verbot des Begehrens nach dem Weibe des Nächsten und des Begehrens nach all' seinem Besitze als zwei Gebote betrachtet (Quaestiones in Exod. nr. 71). Diese Auffassung des Decalogs ist nach Augustin allmählig in der ganzen Kirche üblich und herrschend geworden, und selbst Luther behielt sie bei im kleinen und großen Katechismus, sowie auch Melanchthon in seinen locis theologicis (vgl. Geffcken, über die verschiedene Eintheilung des Decalogus ꝛc. S. 11). Erst Calvin ist wieder zur philonischen oder origenianischen Auffassung zurückgekehrt, denn gegen die in der Kirche von jeher übliche Bilderverehrung (s. d. A.), die er als Bilder- und Götzendienst charakterisirt, mit beigefügter Versicherung, daß man in den ersten fünf Jahrhunderten in der Kirche keine Bilder gehabt habe (!), war es sehr erwünscht, ein besonderes Gebot des Decalogs anführen zu können (Instit. relig. christ. Lib. I. c. 11). Diese calvinische Ansicht ist neulich wieder von Johannes Geffcken, Prediger zu St. Michaelis in Hamburg, in der schon angeführten Schrift: Ueber die verschiedene Eintheilung des Decalogus ꝛc. Hamburg 1838, eifrigst in Schutz genommen und als die „einzig richtige" bezeichnet worden. Ernst Meier dagegen, obwohl Geffckens Erörterungen allen Beifall zollend, begnügt sich mit ihren Ergebnissen nicht, sondern geht noch weiter und sucht unter der Voraussetzung, daß die ursprüngliche Form des Decalogs in unserem Pentateuch nicht mehr vorliege, eben diese wieder herzustellen in der Schrift: Die ursprüngliche Form des Decalogs ꝛc. Mannheim 1846. Er findet, wie Philo, nur in anderer Weise, zwei Pentaten von Geboten im Decalog, die eine Pentas, auf Gott bezüglich, auf der einen Tafel, die andere, auf die Menschen bezüglich, auf der andern Tafel, beide aber in einer Art Parallelismus Schritt für Schritt sich entsprechend. Sein Decalog ist kurz dieser: 1) Ich, Jehova, bin dein Gott. 2) Du sollst keine andere Gottheit neben mir haben. 3) Du sollst dir kein Gottesbild machen. 4) Du sollst den Namen Jehova's deines Gottes nicht zur Falschheit aussprechen. 5) Gedenke des Feiertages, daß du ihn heiligest (erste Pentas). 6) Ehre deinen Vater und deine Mutter. 7) Du sollst nicht ehebrechen. 8) Du sollst nicht tödten. 9) Du sollst kein falsches Zeugniß reden. 10) Du sollst nicht stehlen (zweite Pentas). So sehr der Scharfsinn und die Gelehrsamkeit, womit diese Ansicht durchgeführt ist, Anerkennung verdient, so läßt sie sich doch bei ihrer augenfälligen Abweichung vom Urterte, wie solcher schon den alten Uebersetzern vorlag, nur als eine Hypothese ansehen. Und da wir auch die schon von Origenes abgewiesene Ansicht der Thalmudisten und späteren Juden, und die Ansicht des Hesychius, welche das Sabbatgesetz beseitigt, als offenbar unzulässig übergehen können; so bleibt nur noch die Frage, ob die philonische oder die augustinische, also die calvinische oder die katholische Auffassung des Decalogs den Vorzug verdiene. Wenn es sich um eine exegetische Tradition handelte, würde die alexandrinische Uebersetzung, in der am ehesten eine solche zu erkennen wäre, mehr zu Gunsten Augustins als Calvins sprechen, indem sie im Exod. 20, 14. (17.) zuerst das Weib, dann erst das Haus nennt, welches im Urtext voransteht, was man nicht etwa als Ungenauigkeit ansehen kann, wie Geffcken (a. a. O. S. 131) zu thun scheint, weil der Decalog, ein paar unbedeutende Erweiterungen abgerechnet, sonst durchaus genau und wörtlich übersetzt und nirgends ein Wort oder Satz in eine andere Stellung gebracht ist, als im Urtext. Allein die verschiedenen Meinungen der Juden selbst schon im Alterthume zeigt hinlänglich, daß schon sie eine zuverlässige exegetische Tradition nicht hatten. Sofort handelt es sich nur um das Verhältniß jener Auffassungsweisen zum vorliegenden masorethischen Bibeltexte. Diesem gegenüber hat aber die augustinische Auffassung gewiß nicht etwa weniger Berechtigung,

als die philonische. Daß das Verbot, Götzenbilder zu machen und göttlich zu verehren, in dem Verbot des Götzendienstes, sowie dieses in dem Gebot, nur den Einen wahren Gott als solchen anzuerkennen und zu verehren, schon enthalten sei, ist ungemein deutlich. Und Origenes hätte gewiß nie daran gedacht, das Bilderverbot als ein eigenes Gebot des Decalogs anzusehen, wenn er nicht wegen der Zehnzahl der Gebote in Verlegenheit gewesen wäre. Fragt man aber, warum er nicht lieber das Verbot des Begehrens in zwei zerlegt habe, so liegt die Antwort nahe: von einer Auseinanderhaltung des Bilderverbotes und des s. g. Gebotes der Monarchie hatte er Vorgänger und schloß sich an sie an, obwohl ihm die Sache nicht recht gefiel, wie er deutlich genug durch die Bemerkung zu verstehen gibt, daß ja sonst die Zehnzahl nicht herauskomme. Andererseits scheint dem hl. Augustin Unrecht zu geschehen, wenn man ihn tadelt, daß er zwei Verbote des Begehrens im Decalog finde. Der hebräische Text spricht zu seinen Gunsten, indem er sowohl im Exod. als Deuteron. das Verbot des Begehrens durch eine Setuma (ס) in zwei zerlegt. In Betreff des Exodus behauptet zwar Geffcken (a. a. O. S. 126), daß die Setuma in zwei Dritteln der von Kennikott (s. d. Art. Bibelausgaben) verglichenen Handschriften fehle; allein Salomo Norzi (s. d. Art. Bibelausgaben) versichert zu Exod. 20, 4., daß לא תחמד אשת in den correcten Handschriften, namentlich in den ägyptischen, jerusalemischen, palästinischen, armenischen und überhaupt morgenländischen eine Setuma habe. Dagegen das Gebot in Bezug auf den Einen Gott und das Verfertigen von Bildern (Exod. 20, 2—6.) hält der masorethische Bibeltext nicht auseinander und behandelt es somit als Eines. Wenn die heutigen Juden sich nicht darnach richten, so folgt daraus nicht, daß sie es nie und nirgends gethan haben; wie wäre sonst diese Behandlung des Bibeltextes erklärlich, die sie, obwohl ihrer Ansicht zuwider, doch nicht aufzugeben wagen? Daß aber im Exodus beim Verbot des Begehrens das Haus voransteht und das Weib nachfolgt, spricht nicht gegen Augustin; denn im Deuteron. ist dieß umgekehrt; das letzte Buch des Pentateuchs aber ist später geschrieben als das zweite, und somit zeigt eben die spätere Stelle, wie die frühere zu verstehen sei, wenn nicht etwa in diese sich vielleicht ein Fehler eingeschlichen hat. In Betreff der neutestamentlichen Stellen ferner, die man gegen Augustin angeführt hat, wie Matth. 5, 27. f. 31. f. 19, 7. ff. 18. f. Marc. 10, 5. 19. Luc. 18, 20. Röm. 7, 7. 13, 9., sieht sich selbst Geffcken zu dem Geständnisse genöthigt, daß sich aus ihnen kein „zwingender und völlig genügender Beweis für eine Eintheilung des Decalogus führen lasse" (a. a. O. S. 136) und überhebt uns damit der Nachweisung, daß die augustinische Eintheilung des Decalogs jenen Stellen gegenüber gar wohl bestehen könne. Was endlich den Gegenstand und die Wechselbeziehung der Gebote betrifft, so scheint es ganz in der Ordnung, daß, wenn auch das Begehren und Trachten nach fremdem Besitz verboten werden sollte, dabei das fremde Weib und die fremde Habe ebenso auseinander gehalten wurde, wie bei den Verboten des Ehebrechens und Stehlens, und sofort jenes Verbot in zwei zerfiel. Unter solchen Umständen können wir keinen Augenblick anstehen, der augustinischen Auffassung des Decalogs vor der calvinischen unbedingten Vorzug zu geben, und begreifen es leicht, wie vor Kurzem noch Sonntag dazu kommen konnte, jene gegen diese in Schutz zu nehmen (Studien u. Kritiken 1836. Hft. 1). — Die Wichtigkeit des Decalogs für die mosaische Anstalt ist schon aus der Art und Weise ersichtlich, wie derselbe gegeben wurde und aufbewahrt werden mußte. Als nämlich Moses 40 Tage und Nächte auf dem Berge Sinai zugebracht hatte, erhielt er denselben, geschrieben mit dem Finger Gottes auf zwei steinerne Tafeln, eine Schrift Gottes, eingegraben in die Tafeln (Exod. 31, 18. 32, 16. Deut. 9, 10. f.) und als er nach seiner Herabkunft vom Berge die Tafeln aus Unmuth über die Anbetung des goldenen Kalbes zerbrechen hatte (Exod. 32, 19.), mußte er neue

verfertigen, auf welche zum zweiten Male der Decalog geschrieben wurde (Exod. 34, 1. ff.). Diese Tafeln mußten in die Bundeslade gethan und auf sie das Kapphoreth mit den zwei Cherubim, den Thron Jehova's symbolisirend, gelegt werden (Exod. 25, 16—21.). So erscheint der Decalog unmittelbarer, denn die ganze übrige mosaische Gesetzgebung, als Wort und Vorschrift Gottes, worauf schon Thomas aufmerksam macht (Prima secundæ. Quaest. C. Art. 3), und bildet, auch schon äußerlich betrachtet, den wichtigsten Theil und wahren Mittelpunct des Heiligthums in dessen innerster Abtheilung, die selbst vom Hohenpriester nur jährlich einmal betreten werden durfte; und sogar die Bundeslade, das bedeutsamste Geräth des Heiligthums, dient ihm bloß zur Aufbewahrung und ist nur um seinetwillen vorhanden. Er wird aber auch geradezu „das Zeugniß" (הָעֵדֻת Exod. 25, 16.), oder „die Tafeln des Zeugnisses" (לֻחֹת הָעֵדֻת Exod. 31, 21. 34, 21.) und „der Bund" (הַבְּרִית Deut. 4, 13.), oder „die Worte des Bundes" (דִּבְרֵי הַבְּרִית Exod. 34, 28.), oder „die Tafeln des Bundes" (לֻחֹת הַבְּרִית Deut. 9, 9. 11. 15.) genannt, und dadurch sein Verhältniß zur ganzen alttestamentlichen Gesetzgebung deutlich genug ausgesprochen. Die Ausdrücke nämlich עֵדֻת und בְּרִית sind hier synonym und der Bund heißt auch Zeugniß, sofern sich Gott in demselben als wahren Gott und alleinigen Herrn seines Volkes bezeugt und die Bedingungen kundthut, auf welchen allein eine Verbindung oder ein Bund zwischen ihm und seinem Volke bestehen kann und soll. Während nun sonst das ganze Gesetz oder der ganze Pentateuch als die Urkunde dieses Bundes bezeichnet wird (z. B. Deut. 29, 20. 31, 9—13. 24—26. Jos. 1, 8.), ist in obigen Ausdrücken dasselbe mit dem Decalog der Fall, so daß dieser jetzt als kurzer Inbegriff und Repräsentant des ganzen Gesetzes erscheint. Derselbe darf daher nicht, wie häufig geschieht (cf. Witsius, de oeconomia foederum Dei. Lib. IV. c. 4. § 2. — Graveson, Hist. eccles. vet. Test. II. 82. 100), als besonderer Theil der mosaischen Gesetzgebung (etwa als lex moralis) andern Theilen derselben (wie lex ceremonialis, lex politica) auf gleicher Linie coordinirt werden. Er ist vielmehr der Kern und Mittelpunct der ganzen Gesetzgebung, zu dem die übrigen Gesetze sich nur wie Folgerungen und weitere Ausführungen verhalten, sowie er auch selbst wieder zum Gebot der Gottes- und Nächstenliebe in demselben Verhältnisse steht. Schon Augustin sagt dießfalls: Omnia cetera, quæ praecepit Deus, ex illis decem praeceptis, quæ duabus tabulis conscripta sunt, pendere intelliguntur, si diligenter quaerantur et bene intelligantur; quomodo haec ipsa rursus decem praecepta ex duobus illis, dilectione scilicet Dei et proximi, in quibus tota lex pendet et prophetæ (Quaest. 140 in Exod.). Uebereinstimmend damit erklärt die Glossa ordinaria (Matth. 5, 11.): Moyses decem praecepta proponens, postea per partes explicat, und der römische Katechismus wiederholt geradezu Augustins angeführte Worte (P. III. c. 1. nr. 1). Der Decalog enthält sofort, wie sich Thomas ausdrückt, illa praecepta, quorum notitiam homo habet per se ipsum a Deo. Hujusmodi vero sunt illa, quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione; et iterum illa, quæ statim ex fide divinitus infusa innotescunt (Prima secundæ. Quaest. C. Art. 3.). Darin liegt schon, daß die Gesetze des Decalogs im Grunde älter seien als Moses, und in der menschlichen Natur und seiner Bestimmung, nicht aber in wechselnden Verhältnissen, Zuständen und Bildungsstufen gegründet und für sie berechnet seien, weßhalb Thomas sie auch geradezu als prima et communia praecepta legis naturæ bezeichnet (l. c.). Daher befiehlt auch der römische Katechismus den Religionslehrern, dem christlichen Volke einzuschärfen, daß Gott, indem er Mosen die zehn Gebote gab, nicht ein neues Gesetz gegeben, sondern nur das im Anbeginn dem menschlichen Geiste eingeprägte Gesetz, welches durch schlechte Sitten und lange Verkehrtheit verdunkelt worden, wieder aufgefrischt habe (P. III. c. 1.

nr. 5, 6). Demnach erscheint der Decalog zugleich als ein unaufhebbares und für immer geltendes Gesetz, und es kann nicht befremden, daß ungeachtet des vorberührten engen Verhältnisses, in welchem die mosaischen Ceremonial- und ähnliche Gesetze zum Decalog stehen, dieser doch in seiner Geltung bleiben konnte, als jene abgeschafft wurden, und der römische Katechismus die Folgerung von der Aufhebung des mosaischen Gesetzes auf nunmehrige Ungiltigkeit des Decalogs mit Nachdruck zurückweist (III. 1, 6.). Jene anderweitigen Gesetze waren nämlich nicht schlechthinige, unbedingte Folgesätze des Decalogs, sondern nur bedingungsweise, unter gegebenen Umständen und Verhältnissen, die sich auch ändern und aufhören konnten, wie solches im Laufe der Zeit wirklich geschehen ist. Was aber im Gesetze als schlechthiniger, nicht durch äußere Umstände und Verhältnisse bedingter Folgesatz aus irgend einem Gebote des Decalogs erscheint, hat dieselbe fortwährende Giltigkeit, wie dieser selbst. So ist z. B. das Verbot, den Götzen zu dienen, dem Moloch Kinder zu opfern, eine nothwendige Folge des ersten Gebotes, und daher, wie dieses selbst, immer in Geltung. — Daß der Decalog auch im Christenthum wie im Mosaismus seine Geltung habe, bedarf nach allem Bisherigen kaum mehr der Bemerkung, und die Synode von Trient spricht (Sess. VI. can. 19) ausdrücklich das Anathem aus über jene, die behaupten, daß der Decalog die Christen nichts angehe (decem praecepta nihil pertinere ad Christianos). Welche Bedeutsamkeit er aber in der christlichen Kirche und im Bereiche ihrer Glaubens- und Sittenlehre habe, ist hinlänglich z. B. schon aus dem Gebrauche ersichtlich, den der römische Katechismus von ihm macht, indem er in seinem dritten Theile gewissermaßen die ganze christliche Pflichtenlehre auf ihn gründet und aus ihm ableitet. Ins Specielle aber einzugehen und die einzelnen Gebote und was sich unter sie subsumire ꝛc., zu erörtern, ist nicht dieses Ortes, sondern hat in den besondern zutreffenden Artikeln zu geschehen. Ueber die sectischen Angriffe gegen die fortdauernde Giltigkeit des Decalogs s. d. Art.: Antinomismus. [Welte.]

Decan des Cardinalcollegiums (Cardinaldecan) ist das Haupt des heiligen Collegs (s. Cardinalcollegium), in welche Würde regelmäßig der seiner bischöflichen Weihe nach älteste Cardinalbischof eintritt, der dann zugleich seinem Vorgänger als Cardinalbischof von Ostia succedirt. Er muß aber nach den Bestimmungen der Päpste Paul IV. vom 20. August 1555, Benedict XIII. vom 7. Sept. 1724 und Clemens XII. vom 10. Jan. 1831 zur Zeit des Todes seines Vorgängers an einer der Kirchen Roms, welche an die sechs Cardinalbischöfe verliehen zu werden pflegen, gegenwärtig, oder darf nur in öffentlichen Angelegenheiten aus päpstlichem Auftrag abwesend sein. Als Vorstand des hl. Collegs führt er in den Versammlungen der Cardinäle jedesmal, so oft nicht der Papst selbst präsidirt, den Vorsitz, proponirt die betreffenden Gegenstände und dirigirt die Berathung. Er genießt das Vorrecht, daß er bei allen ihm zuständigen kirchlichen Functionen das Pallium tragen, dem neugewählten Papste die ihm etwa noch abgängigen Weihen ertheilen, ihn, wenn er noch nicht Bischof ist, als solchen consecriren und die Krönungsceremonien vornehmen darf. Nach Anastasius soll der jeweilige Bischof von Ostia das Recht, den Papst zu ordiniren, schon durch den hl. Papst Marcus (336) erhalten haben.

Decani urbani et rurales, s. Landdecane.

Decanica oder Decaneta hießen in früheren Zeiten die für geistliche Pönitenten bestimmten Detentions- oder Strafhäuser (s. Correctionsanstalten, geistliche). Indeß ist die etymologische Ableitung des Wortes sehr unsicher, zumal mit diesem Ausdrucke häufig auch Diaconica und Decanonica als gleichbedeutend angeführt und mit carceres canonicalis disciplinæ umschrieben werden. Der Annahme, daß für jeden Decanatsbezirk ein solches Decanicum bestimmt war und der Name eben daher entstanden sei, widerspricht der frühe Gebrauch des Wortes, welches schon in dem Codex Theodosianus, sohin zu einer Zeit vorkommt, wo die Parochialverfassung noch

wenig ausgebildet, jedenfalls die Eintheilung der Pfarreien in Decanatsdistricte unbekannt war. War es vielleicht eine Diöcesan-Anstalt für excessive Cleriker, ein geistliches Centralgefängniß, in welchem nach Art klösterlicher Einrichtung über je zehn Sträflinge ein Aufseher und Emendator (decanus) bestellt war? Diaconicum aber bezeichnet im gewöhnlichen Sinne jenen Theil des mit einer Hauptkirche verbundenen Nebengebäudes, welchen wir heute die Sacristei nennen; oder auch eine besondere Abtheilung der letzteren, wo die Paramente aufbewahrt zu werden und die Geistlichen sich zu ihren gottesdienstlichen Verrichtungen an- und auszukleiden pflegten. Es ist aber ganz unwahrscheinlich, daß dieser Ort zugleich als Carcer in eigentlicher Bedeutung für geistliche Demeriti verwendet worden sei. Als Strafort konnte das Diaconicum nur in sofern bezeichnet werden, als die geistlichen Pönitenten während der gottesdienstlichen Feier dahin verwiesen waren, anstatt daß sie am Altare selbst dienen oder im Presbyterium assistiren durften. Die allgemeinste Bedeutung hätte das Wort Decanonicum für sich, wenn nicht eben dieses am seltensten sich fände. Wir hätten nämlich darunter ein geistliches Strafhaus für Uebertreter der canonischen Disciplin zu denken, ungefähr wie domus demeritorum (Demeritenhäuser) im Gegensatze zu domus emeritorum (Emeritenanstalten). Uebrigens dürfte diese Vielnamigkeit nicht so fast in absichtlicher oder willkürlicher Wortänderung aus Unkunde der Abschreiber ihren Grund haben, als vielmehr in der wirklichen Modification der Bestimmung, die diese Häuser je nach verschiedenem Bedürfnisse in's Dasein rief.

Decanie, s. Archipresbyter.

Decanissae heißen in weiblichen Klöstern die von den Aebtissinnen und Priorinnen bestellten Aufseherinnen über je zehn Nonnen, in analoger Nachbildung der Verfassung der männlichen Klöster, wo gleicher Weise je zehn Mönche unter der Aufsicht eines vom Abte oder Prior aufgestellten Präfecten (decanus) stehen. Wie diese, so haben auch jene entweder täglich oder ein- oder mehrmal in der Woche dem Klosteroberen (beziehentlich der Oberin) über die ihrer Hut und Aufsicht Uebergebenen zu referiren. Ein Strafrecht steht ihnen nicht zu.

Decanus capituli. Das Amt eines Decans ist aus den klösterlichen Einrichtungen bei Einführung der Vita canonica auf die Presbyterien übergegangen. Bei dieser Gelegenheit übernahm regelmäßig, jedoch nicht immer, der Archipresbyter (s. d. A.) jenes Amt und damit zugleich die Vorstandschaft des Capitels, so wie derselbe nachmals, bei Auflösung der gemeinschaftlichen Lebensweise, gewöhnlich die Verwaltung des Vermögens erhielt. Als das Haupt des Capitels, dessen Sitzungen zu berufen ihm nach gemeinem Recht zusteht, wird er in der Bezeichnung der Corporation häufig besonders genannt (Decanus et Capitulum), stillschweigend aber selbst dann, wenn er keine Capitelspfründe besitzt, stets unter dem Ausdrucke Capitulum mitverstanden. Vgl. hierzu die Artikel: Capitel, Capitelwürden, Decan des Cardinalcollegiums, und Landdecane.

Decapolis (Δεκάπολις), Zehnstädte-Land (Matth. 4, 25. Marc. 5, 20. 7, 31.), gemeinsamer Name der unter sich keineswegs zusammenhängenden Bezirke von zehn (oder mehr?) größtentheils von Griechen und Syrern bewohnten Städten (siehe 2 Macc. 12, 29. f. Marc. 5, 13. Luc. 8, 32. Jos. Antiqq. XVII. 11, 4. Bell. Jud. II. 6, 3.), welche zu einem Bunde vereinigt waren, unter der unmittelbaren Herrschaft der Römer standen und besondere Begünstigungen genossen (Antiqq. XIV. 4, 4. XVII. 11, 4. Bell. Jud. I. 7, 7. 8, 4. II. 6, 3.). Nach bestimmten Zeugnissen der Alten lagen diese Städte, Scythopolis ausgenommen, sämmtlich auf der Ostseite des Jordan und gehörten somit zu dem weitgedehnten Peräa (Plin. hist. nat. V. 16. Jos. Vita c. 65. 74. Euseb. Onomast. S. Epiph. adv. haeres. I. 30. n. 2). Dieselbe Lage der Zehnstädte setzt auch die hl. Schrift voraus (vgl. Marc. 5, 1. 20. Luc. 8, 26. 37. 39.). Dessenungeachtet haben Mehrere, durch eine unrichtige Auffassung von Marc. 7, 31. beirrt, das Zehnstädte-Land in

das eigentliche Palästina verlegt, wogegen schon Bonfrerius (Notæ ad Onom. Euseb. und Lightfoot (Decas chorogr. Marc. praem. c. 7) das Richtige geltend machten Ueber die einzelnen Glieder dieses Städtebundes läßt sich wenig Bestimmtes be bringen. Schon Plinius (l. c.) bemerkt, daß die Angaben hierüber schwanken, un beschränkt sich darauf, die gangbarste Meinung anzuführen. Er nennt aber folgende Damascus, Philadelphia, Raphana, Scythopolis, Gadara, Hippon, Dion, Pell Gerasa, Canatha. Anstoß in diesem Verzeichniß geben nur Damascus, das Jo sephus von den Zehnstädten auszuschließen scheint, weil er Scythopolis die größ derselben nennt (Bell. Jud. III. 9, 7.); und Raphana, an dessen Stelle Ptolemäu (V. 15.) Capitolias setzt. Lightfoot (l. c.), gestützt auf thalmudische Nachrichten glaubt noch Caphar-Zemach, Beth-Gubrin, Caphar-Carnaim und Cäsarea-Philipp dazu rechnen zu müssen; Andere aber noch andere. Möglich, daß der Zehnstädte Bund im Verlaufe der Zeit erweitert, der Name jedoch beibehalten wurde.

Decimationssteuer, s. Zehnten Saladins und Abgaben, clerica lische.

Decimatoren, s. Zehntrecht.

Decisiones Rotæ Romanæ, s. Rota Romana.

Decisivdecrete oder entscheidende Erkenntnisse (decreta decisoria heißen im Processe zunächst solche richterliche Erlasse, welche das dem Rechtsstrei zu Grund liegende Rechtsverhältniß bestimmen; zum Unterschiede von solchen De creten, welche keinen Streitpunct erledigen, sondern lediglich die Leitung und For des Verfahrens bezwecken (decreta mere interlocutoria, reine Interlocute), de gleichen z. B. Ladungs-, Bekanntmachungs-, Mittheilungsdecrete 2c. sind. Do können auch richterliche Interlocute von der Art sein, daß sie zugleich entsche dend und proceßleitend sind (sogenannte interlocutiones mixtæ) und in sofern au den Charakter von Decisivdecreten annehmen. Ein Decisivdecret ist also zu nächst ein solches, wodurch der Streit in der Hauptsache direct und definitiv en schieden, d. i. bestimmt wird, ob die vom Kläger beantragte Anerkennung sein Rechts und sofort die Verurtheilung des Gegners stattfinden könne; es heißt da um Haupterkenntniß, Endurtheil oder Urtheil gemeinhin (sententia definitiva Es kann aber ein Decisivdecret ein solches sein, welches im Laufe des Processe erlassen wird, und bald den Proceß bloß fortleitet, bald theilweise entscheide jedenfalls aber auf das Endurtheil mehr oder weniger Einfluß hat (sentent vim definitivæ habens), indem es entweder einen Punct bestimmt, der die bedi gende Vorbereitung der Hauptentscheidung selbst bildet (Vorbescheid), od einen Nebenpunct der Hauptsache inzwischen decidirt (Zwischenbescheid). Jed Decret soll schriftlich in einem gedrängten bestimmten Style abgefaßt sein u im Eingange, dem sogenannten Betreff (oder rubrum), die Namen der streite den Theile und deren Parteirolle, dann die Angabe des Streitobjectes und Veranlassung des richterlichen Decrets enthalten. Der Inhalt selbst aber (n grum) soll die Interessenten von der Verfügung des Gerichts vollkommen in Ken niß setzen; Zeit und Ort, wann und wo der Verfügung nachzukommen ist; da Zeit und Ort der Decretur und den Namen des decretirenden Richters angeb Insbesondere sollen bei Definitivdecreten die Verurtheilung oder Lossprechung al Betheiligten klar und bestimmt ausgesprochen, und (soweit die Gesetze es verla gen) die Motive oder Entscheidungsgründe (rationes decidendi) beigefü werden. Die Bekanntmachung der Decrete muß, weil erst mit dem Augenbli der wirklichen oder doch gesetzlich anzunehmenden Eröffnung derselben die Wi samkeit der richterlichen Verfügung beginnen kann, in gehöriger Form — es mündlich (per publicationem) oder schriftlich (per insinuationem) — geschehe Definitivsentenzen oder eigentliche Urtheile müssen den Parteien mündlich eröffn oder wenn eine Partei in dem zur Publication angesetzten Termin nicht erschei schriftlich (in vim publicati) zugestellt werden. Bei andern Decreten genügt bl

schriftliche Zustellung oder Insinuation, welche an die Interessenten (oder an deren Anwälte) in der Regel durch den Gerichtsdiener geschieht, so zwar, daß das Decret wo möglich der Partei selbst behändigt (ad manus), oder doch einem erwachsenen Familiengliede oder Nachbar zur Behändigung an den Betheiligten übergeben, oder auch in Gegenwart von Zeugen an dessen Haus (ad aedes) angeheftet wird. In Fällen, wo die Zustellung an die Partei selbst oder an deren Advocaten oder verlässige Hausgenossen geschieht, kann der Gerichtsdiener die geschehene Insinuation auf dem Decrete selbst bescheinigen: in andern minder sichern Fällen muß derselbe über die richtige Ablieferung zu den Acten referiren oder durch ein Recepisse des Ueberlieferers sich ausweisen. Was endlich die Wirkungen der Decrete betrifft, so kommt es im Allgemeinen dabei auf deren Zweck und Inhalt an. Eine Hauptwirkung der Decisivdecrete, sie mögen die ganze betreffende Streitsache oder nur einen Streitpunct unmittelbar oder mittelbar entscheiden, besteht darin, daß sie nicht mehr, wie die sogenannten decreta mere interlocutoria, von dem Richter selbst, der sie erlassen hat, wenigstens in der Regel nicht mehr, sondern nur auf dem Wege der Berufung abgeändert werden können, so daß die durch ordnungsmäßigen Spruch entschiedene Sache, wenn eine Berufung gar nicht, oder nicht rechtzeitig eingelegt wurde, oder vielleicht nicht einmal wirksam interponirt werden konnte, als abgeurtheilt (res judicata) betrachtet wird und nach dem gerichtlichen Sprachgebrauch sogenannte Rechtskraft (auctoritas rei judicatæ) erlangt hat. [Permaneder.]

Decius, Kaiser, und die decische Christenverfolgung. Unter den großen Christenverfolgungen (s. d. A.) nimmt die decische der Zeit nach den siebenten, dagegen der Grausamkeit nach neben der diocletianischen den ersten Platz ein. Die fast 40 Jahre lange, in manchen Gegenden gar nicht, in andern nur auf kurze Zeit durch Kaiser Maximin unterbrochene Ruhe der Christen, vom Tode des Septimius Severus an bis zur Thronbesteigung des Decius (211—249), hatte nicht überall bei den Gläubigen die erfreulichste Wirkung gehabt. Wohl hatten sich in allen Gegenden, zumal unter dem Schutze der zwei christenfreundlichen Kaiser Alexander Severus (222—235) und Philippus Arabs (244—249), neue christliche Gemeinden gebildet und die schon bestehenden sich beträchtlich verstärkt, auch öffentliche Kirchengebäude zu errichten gewagt, wohl hatten die Heiden durch den häufigern Umgang mit Christen und durch die öffentlich gewordenen Schriften der großen christlichen Lehrer Tertullian, Cyprian, Clemens von Alexandrien, Origines u. A. manches Vorurtheil abgelegt, das sie bisher mit Abscheu gegen die neue Lehre erfüllte, und nur die albernsten Zeloten glaubten noch, daß thyesteische Mahlzeiten, Blutschande und alle Arten von Unzucht zum christlichen Cultus gehörten. Aber neben all diesem waren die Christen selbst durch die lange Ruhe nicht besser geworden; es hatte sich eher die Zahl der Namenchristen als der wahren Christen vergrößert, und der Lauen waren mehr geworden als jemals zuvor. Namentlich klagt der hl. Cyprian (s. d. A.) (in seiner Schrift de lapsis p. 182 ed. Paris. 1726), daß der lange Friede einen erschlaffenden Einfluß auf die Schaar des Herrn geübt, und daß viel irdischer Sinn, Habsucht und andere Laster unter Laien und Geistlichen um sich gegriffen haben. Die merkwürdige Stelle lautet: „Sämmtliche dachten nur auf die Vermehrung ihres Vermögens und waren mit unersättlicher Begierde auf die Anhäufung von Schätzen bedacht. In den Priestern war keine Gottesfurcht und Frömmigkeit, in den niedern Kirchendienern kein ächter Glaube, in den Werken keine Liebe, in den Sitten keine Zucht. Männer beschnitten ihren Bart, Weiber schminkten ihr Gesicht, die Augen wurden entstellt, wie sie nicht aus Gottes Händen gekommen, die Haare trügerisch gefärbt. Die Herzen der Einfältigen zu bethören, wurden Betrügereien schlau ersonnen, und listige Kunstgriffe, um Brüder zu hintergehen. Man knüpfte das Band der Ehe mit Ungläubigen und ließ die Glieder Christi von den Heiden schänden. Nicht

bloß leichtsinnig, sondern auch falsch wurde geschworen, die Vorsteher der Gemeinden mit stolzem Uebermuthe verachtet. Man verläumdete einander mit giftiger Zunge, lebte in Zwietracht und unversöhnlichem Hasse. Viele Bischöfe, welche Andere hätten ermahnen und ihnen zum Muster dienen sollen, vernachlässigten das von Gott ihnen übertragene Amt und befaßten sich mit Verwaltung weltlicher Dinge; sie verließen ihren Sitz, entfernten sich von ihrer Heerde, streiften in fremden Provinzen umher und trieben auf öffentlichen Jahrmärkten gewinnsüchtigen Handel. Den hungernden Brüdern in ihren eigenen Gemeinden kamen sie nicht zu Hilfe, wollten nur Geld in Menge haben, rissen durch List und Betrug Grundstücke an sich und wucherten mit immer stärkeren Zinsen." Aehnliche Schilderungen gibt **Origenes** an mehreren Stellen (Comment. in Matth. tom. 16, p. 420, 442 sq. ed. Huet. Colon. 1685). Die Ungewohntheit des Kampfes hatte die Kräfte geschwächt und die Sitten verweichlicht; darum mußte eine neue Prüfung über die christliche Gemeinde ergehen, damit das Schlechte von dem Guten sich sondere und die Spreu von dem Sturme der Verfolgung verweht werde. Diese Läuterungszeit trat mit Kaiser **Decius** ein. Cajus Messius Quintus Decius Trajanus, von Philippus Arabs zum Statthalter von Mösien und Pannonien ernannt, wurde bald nach seiner Ankunft in diesen Provinzen vom Heere zum Kaiser ausgerufen. Philippus Arabs zog gegen ihn; ward jedoch geschlagen, flüchtete nach Verona und wurde hier, vielleicht von seinen eigenen Leuten, nach der Meinung des hl. Hieronymus aber (Catalog. n. 54) auf Befehl des Decius am 17. Juni 249 getödtet. Decius aber bestieg nun den Thron mit dem Plane, die sinkende Roma wiederherzustellen. Da **ein** Mann das von verschiedenen Seiten bedrohte Reich allein nicht mehr regieren zu können schien, so erhob er seinen Sohn, sowie einen andern Verwandten (Annius Maximus Gratus) zum Cäsar und Reichsgehilfen, und während er das Reich nach Außen durch glückliche Kriege befestigte, suchte er ihm auch im Innern durch Wiederherstellung der Censorwürde und damit beabsichtigte Sittenverbesserung wieder größere Festigkeit zu geben. Nebstdem mußte er aber auch erkennen, daß die Einheit in der Religion ein Hauptmittel sei, um dem wankenden Staate wieder Einheit und Stärke zu verschaffen. Durch ungetheiltes Hangen an **einer** Religion und durch die innige Verbindung dieser Religion mit dem Staatsleben war Rom groß und mächtig geworden, darum, meinte Decius, könne dasselbe auch nur dadurch wiederhergestellt werden, daß die alte Religion ihren Glanz und Einfluß wieder erhalte und jede Secte vernichtet werde, welche die Staatsgötter nicht ehrt. Er beschloß darum, das Christenthum mit Gewalt zu unterdrücken, und zwar um so mehr, als nach einer Aeußerung des Origenes (contra Celsum III. n. 15. p. 456, ed. de la Rue) gar Viele unter den Zeitgenossen sich ein Geschäft daraus machten, die so zahlreich gewordenen Christen politisch zu verdächtigen. Eine andere Erklärung der decischen Verfolgung geben Eusebius (Hist. eccles. VI, 39 und Chronic. ad ann. 249) und Hieronymus (Catalog. n. 54): Decius habe aus Haß gegen seinen Vorfahrer, den christenfreundlichen Philippus Arabs, die Gläubigen verfolgt. Allein fürs Erste war Philippus Arabs nicht selbst wirklich ein Christ, wie jene Alten glaubten, fürs Zweite aber konnte wohl ein roher Kaiser, wie Maximin der Thracier, aus Haß gegen seinen Vorfahrer (Alexander Severus), die Christen verfolgen, aber ein Mann mit so vielen Talenten und Regenteneigenschaften, wie Decius, muß zu so ungeheuren blutigen Gewaltthaten doch andere Gründe gehabt haben, und diese liegen ganz deutlich in seiner Politik. Bald nach seinem Regierungsantritte erließ nun Decius, wahrscheinlich im Anfang des J. 250, ein strenges Edict gegen die Christen, dessen Inhalt von Gregor von Nyssa (in vita Gregorii Thaumat. Opp. Tom. III. p. 567 sq., auch abgedruckt bei **Gieseler**, Kirchengesch. Bd. I. S. 213) und andern alten Kirchenschriftstellern berichtet wird. Er befahl darin den Obrigkeiten unter Androhung furchtbarer Strafen falls sie nicht gehorchen würden, durch

Quälereien aller Art die Verehrer des Namens Christi zu vertilgen und sie durch Furcht und Martern wieder zur vaterländischen Götterverehrung zu zwingen. Das Edict selbst ist nicht mehr vorhanden, und das im J. 1664 zu Toulouse von Bernhard Medonius aus Martyreracten herausgegebene Decii Augusti Edictum contra Christianos ist unächt, wie **Tillemont** (Mémoires etc. Tom. III. p. 325 éd. Brux. 1732) und **Mosheim** (Commentarius de rebus Christianorum ante Const. M. p. 478) zeigten. Sobald das decische Edict erschienen war, wurde es auch an die Statthalter der Provinzen geschickt, und die meisten von ihnen eilten mit seiner Vollziehung so sehr, daß sie alle andern Geschäfte bei Seite legten. Sie proclamirten, wie Gregor von Nyssa (l. c.) sagt, dasselbe und verlangten, daß in einer bestimmten Frist alle Christen vor der Obrigkeit erscheinen und ihren Abfall vom Glauben amtlich erklären müßten, widrigenfalls sie jede Strafe, selbst den Tod zu gewärtigen hätten. Nachbarn wurden jetzt von Nachbarn, Verwandte von Verwandten, öfter sogar der Vater vom eigenen Sohne angeklagt, und die, welche sich versteckt hatten, sorgfältigst aufgesucht. Niemand traute mehr dem Andern, denn Fanatismus und die Gier, sich auf solche Weise zu bereichern, rief zahllose Denunciationen hervor. Wie schwach sich viele Christen zeigten, erhellt aus den Beschreibungen, welche Dionysius d. Gr. von Alexandrien und St. Cyprian von dieser Verfolgung in den Gegenden von Carthago und Alexandrien geliefert haben. Der Letztere schreibt (de lapsis p. 183 sq.): „Gleich auf die ersten Worte des drohenden Feindes hat der größte Theil der Brüder den Glauben verläugnet, und ist nicht durch die Gewalt der Verfolgung gefallen, sondern hat sich durch freiwilligen Fall selbst darniedergeworfen ..... Sie haben nicht einmal gewartet, bis man sie ergriff, haben geläugnet, bevor man sie fragte. Schon vor der Schlacht waren Viele überwunden und ohne Kampf darniedergestreckt, nicht einmal den Schein ließen sie übrig, als hätten sie nur gezwungen den Götzen geopfert. Von freien Stücken liefen sie zum Forum hin und eilten freiwillig dem Tode (der Seele) entgegen, als ob sie schon lang solches gewünscht hätten und die ersehnte Gelegenheit jetzt mit beiden Händen erfaßten." Weiter sagt Cyprian, daß auch christliche Priester auf den heidnischen Altären opferten, und fährt dann (p. 184) fort: „Vielen genügte ihr eigener Untergang nicht; durch gegenseitige Ermunterung trieb sich das Volk zum Verderben; aus todbringendem Becher trank man sich einander den Tod zu. Um den Frevel auf das Höchste zu treiben, wurden sogar Kinder durch die Hände ihrer Eltern auf den Götzenaltar gelegt oder dorthin geschleppt. Die Kleinen verloren, was ihnen gleich im Beginne ihres Lebens (durch die Taufe) zu Theil geworden war ...." Mit dieser Schilderung Cyprians stimmt die eines andern Zeitgenossen, Dionysius d. Gr., überein, welcher in einem bei Eusebius (Hist. eccl. VI, 41) aufbehaltenen Fragmente den Abfall vieler Gläubigen in seiner Bischofsstadt also beschreibt: „Die Verfolgung in Alexandrien begann nicht erst mit dem Edicte des Kaisers, sondern schon ein Jahr früher, indem ein heidnischer Wahrsager oder Poet die Volkswuth gegen die Christen aufgereizt hatte. Eben aber, als wir wieder etwas freier zu athmen begannen und die Wuth sich gelegt hatte, kam die Nachricht, daß die für uns so günstige Regierung (des Philippus Arabs) aufgehört habe, und .... gleich war auch das Edict des Kaisers schon da... Alle geriethen in Schrecken und Viele von den Angesehenen stellten sich sogleich (vor den heidnischen Beamten) aus Furcht; Andere, welche öffentliche Stellen bekleideten, wurden durch ihre Aemter dazu veranlaßt; wieder Andere wurden von ihren Verwandten und Freunden herbeigezogen. Nachdem nun jeder bei seinem Namen aufgerufen worden, traten sie zu den unseligen und schändlichen Opfern hinzu, Einige blaß und zitternd, als wenn sie nicht opfern, sondern selbst als Opfer für die Götzen geschlachtet werden sollten. Das zahlreich umstehende Volk verhöhnte sie, da sie sowohl zum Opfern als zum Sterben zu feige seien. Andere liefen bereitwillig zu den Altären hin, frech versichernd, daß sie niemals

Christen gewesen seien... Die Uebrigen folgten bald den Einen, bald den Andern der Genannten; Andere aber flohen, und wieder Andere wurden ergriffen. Von diesen ließen es Einige bis zu Fesseln und Kerker kommen, erduldeten auch etliche Tage lang die Gefangenschaft, schwuren aber dann dem Glauben ab, ehe sie noch vor Gericht gestellt wurden. Andere ertrugen Martern bis auf einen gewissen Grad, wurden aber schwach wegen der noch kommenden Qualen. Doch die festen und seligen Säulen des Herrn, welche von ihm gestärkt wurden und eine ihres festen Glaubens würdige Kraft von ihm erhielten, wurden glorreiche Zeugen seines Reiches." — Africa und Aegypten waren jedoch nicht die einzigen Gegenden, in denen Manche schon beim Anfange der Verfolgung, ohne nur eine Qual erduldet zu haben, den Glauben verläugneten (thurificati, sacrificati, s. d. A. Abgefallene), auch Kleinasien, Rom, Sicilien, Arles in Gallien und andere Kirchen beklagten solche Unglückliche, unter denen sich sogar Priester und Bischöfe befanden (Tillemont, l. c. p. 139). Ganz anders aber sind jene Christen zu beurtheilen und beurtheilt worden, welche alsbald nach der Publication des kaiserlichen Edictes und bevor die Verfolgung eigentlich begann, die Städte verließen und an entlegenen Orten sich verbargen. Solche Flucht hat die Kirche auf Grund der Worte des Herrn bei Matth. 10, 23. und anderer Bibelstellen (vgl. Cyprian de lapsis, p. 184) von jeher für erlaubt erachtet, und nur die rigoristischen Montanisten wollten sie nicht gestatten. Dagegen hat schon der hl. Polycarp (Martyrium S. Polycarpi, c. 5) und viele andere große und muthvolle Männer von dieser christlichen Freiheit Gebrauch gemacht. Jetzt, in der decischen Verfolgung, waren es besonders Cyprian, Dionysius d. Gr. von Alexandrien und Gregorius Thaumaturgus, welche sich den Verfolgern entzogen, und zwar um so mehr, weil es die Absicht des Decius war, gerade die hervorragenden Männer unter den Christen zu martern und zu vertilgen (tyrannus infestus sacerdotibus, Cyprian. Ep. 52. p. 69), um so die Gemeinden, ihrer Hirten beraubt, um so leichter überwältigen zu können. Die Rücksicht auf die eigene Heerde machte darum nöthig, daß sich die Hirten zu retten suchten (Cyprian. Ep. 6. p. 10). Der römische Clerus sagte deßhalb in einem Schreiben an den carthaginensischen, Cyprian sei mit Recht der Verfolgung ausgewichen, propterea, quod sit persona insignis (Cyprian. Ep. 2. p. 7). Dem Beispiele dieser Männer, zu denen wir noch den nachmals so berühmten Anachoreten Paul von Theben, den hl. Bischof Maximus von Nola und Andere hinzufügen können, folgte eine große Menge, an manchen Orten wohl die Mehrzahl von denjenigen, welche ihren Glauben nicht verläugnen wollten, und es ist bekannt, daß durch solche Flüchtlinge das Anachoretenthum entstand. Da aber diese Entflohenen nicht nur auf alle Weise aufgesucht, sondern auch mit Confiscation ihrer Güter und Proscription ihrer Person belegt wurden, auch in der Flucht viele Gefahren und Leiden, oft selbst den Hungertod zu erdulden hatten (siehe die Erzählung des Dionysius von Alexandrien bei Euseb. Hist. eccl. VI, 42), so hielt all dieß, besonders die Liebe zu Hab und Gut Viele zurück, dieß Mittel der Rettung zu versuchen. Cyprian sagt darüber (de lapsis p. 184): „Viele hat eine blinde Liebe zu ihrem Vermögen irre geführt, und die von ihren Gütern wie von Ketten gefesselt waren, konnten zur Flucht nicht bereit und geneigt sein." — Als der anberaumte Termin verflossen war, wurden Alle, welche nicht schon geopfert hatten oder nicht geflohen waren, vorgeladen und zum Opfern aufgefordert. Wer sich weigerte, ward eingekerkert, und die Zahl dieser war so groß, daß die vorhandenen Gefängnisse unzureichend waren und darum viele andere öffentliche Gebäude in Kerker verwandelt werden mußten (Greg. Nyss. l. c. p. 569). Der Plan war, durch die Leiden langdauernder Gefangenschaft, verbunden mit allerlei Drohungen und Versprechungen, den Muth der Gläubigen zu brechen. Wollte der Kerker allein nicht fruchten, so wurden Marter und Folter angewendet, um durch allmählige Steigerung und oftmalige Wiederholung der Qual auch die

kräftigsten zum Falle zu bringen. Kein Geschlecht und Alter wurde verschont. Man wußte, daß es zehnmal leichter ist, in einem heroischen Aufschwung einmal den Tod für den Glauben zu leiden, als in andauernder oder stets wiederkehrender Qual standhaft zu bleiben. Decius wollte darum keine Hinrichtungen, wollte keine Martyrer machen, sondern die Martyrer besiegen, „wollte nicht den Leib tödten, sondern die Seele" (Hieron. in vita Pauli). Cyprian sagt darum: „Wenn man auch gerne sterben wollte, man konnte es nicht, sondern die Folter mußte die Gequälten so lange zerfleischen, bis nicht der Glaube, der stark ist, sondern das Fleisch, welches schwach ist, erlag" (Ep. 53. p. 76) und (Ep. 7. p. 13): „tormenta venerunt, et tormenta sine fine tortoris, sine exitu damnationis, sine solatio mortis." Weiterhin preist er diejenigen glücklich, welche unter den Qualen bald starben und so von weiterer Marter befreit waren. Nur wenige römische Beamten zeigten sich etwas milder als ihre Collegen; desto erfinderischer aber waren diese in der Henker- und Folterkunst, im schrecklichen Gebrauch glühender Stühle, eiserner Krallen und Zangen. War z. B. der Leib eines Unglücklichen voll Wunden, so wurde er mit Honig bestrichen und mit gebundenen Händen in der Sommerhitze den Stichen zahlloser Fliegen ausgesetzt; den Frauen und Jungfrauen wurde gewaltsame Schändung gedroht, fromme Männer rücklings auf ein Lager gebunden und den Anreizungen unzüchtiger Dirnen preisgegeben. Ein solcher Unglücklicher biß sich selber die Zunge ab und spie sie der Dirne ins Gesicht (Hieron. in vita Pauli und Acta Ss. ad 1. Febr. p. 44). Wieder Andere erhielten wochenlang fast gar keine Nahrung, so daß sie durch Hunger und Durst zur Verzweiflung gebracht wurden (Cyprian. Ep. 21. p. 30); dem Origenes aber wurde ein schweres Eisen um den Hals gelegt, und seine Füße viele Tage lang durch Balken, in welche man sie steckte, auseinandergespannt (Euseb. Hist. eccl. VI, 39). Durch solche Qualen überwältigt haben Manche, welche anfangs die besten Vorsätze hatten, doch später unter den Händen der Folterknechte die verlangten Opfer geleistet, oder einen Bissen Opferfleisch gegessen oder einige Körner Weihrauch in die Pfanne geworfen. Natürlich wurden diese nur durch Qual Ueberwältigten von der Kirche viel milder beurtheilt, als die eigentlichen lapsi; selbst der sonst so strenge Cyprian sprach zu ihrer wenigstens theilweisen Entschuldigung (de lapsis p. 185), und man legte ihnen, je nach dem Grade des Widerstandes, ziemlich milde Strafen auf. In ähnlicher Milde wollte Cyprian (Ep. 52) diejenigen behandelt wissen, welche er libellatici, auch acta facientes nennt, und von denen wir in dem Artikel „Abgefallene" fünf Arten unterschieden haben. Sie alle haben das miteinander gemein, daß sie die bekannte Habsucht (auri sacra fames) der römischen Beamten benützten, um durch einen bloß scheinbaren Abfall vom Glauben den Qualen zu entgehen. Nach all dem ist nicht zu wundern, daß die Zahl der lapsi in der decischen Verfolgung sehr groß war. Cyprian z. B. sagt (Ep. 5. p. 9): „Dieser Sturm habe den größten Theil seiner Gemeinde niedergeworfen, und was seinen Schmerz noch vermehre, sei, daß auch ein Theil seines Clerus den Glauben verläugnet habe." In ähnlicher Weise sprechen die Römer in ihren Briefen an Cyprian (unter den cyprianischen Nr. 26 S. 34 und Nr. 31 S. 44) von einer ruina per totum pene orbem und einem totus orbis pene vastatus. Die Verfolgung hat sich also nahezu über das ganze römische Reich erstreckt und in allen Provinzen hat es sehr viele lapsi gegeben. Doch konnte derselbe Cyprian auf der andern Seite auch eine große Zahl solcher lobpreisen, welche auch unter den schrecklichsten Mißhandlungen standhaft geblieben waren (Ep. 6. p. 11. Ep. 8. p. 16. Ep. 15. p. 25. Ep. 25. p. 33). Die Einen von ihnen wurden martyres und starben unter den erlittenen Qualen; Andere dagegen, z. B. Origenes, kamen noch mit dem Leben davon, wenn auch oft mit verstümmeltem Leibe. Zu den berühmtesten Martyrern unter Decius gehört Papst Fabian (s. d. A.), welcher, wie der Erste unter den Bischöfen, so auch der Erste war, der in dieser Verfolgung den Martyr-

tod erlitt, schon am 20. Jan. 250. Außer ihm werden der römische Priester Moyses, so wie Abdon und Sennen, zwei eben in Rom anwesende persische Christen, und die beiden hl. Jungfrauen Victoria und Anatolia als Opfer dieser Verfolgung zu Rom genannt. Der römische Priester Maximus aber, sowie der Diacon Nicostratus und der hl. Celerinus, sämmtliche, wie der obengenannte Moyses, durch die Briefe des hl. Cyprian uns bekannt, wurden Confessores (s. d. A. Bekenner). Wenige Tage nach Fabian wurde der Bischof Felician zu Foligny mit mehreren Andern gemartert; in Sicilien errang die hl. Agatha, zu Thyatira in Cappadocien der hl. Bischof Carpus, in Smyrna der hl. Priester Pionius die Palme des Martyrthums. In Palästina starb Bischof Alexander, der Freund des Origenes, in Antiochien der große Bischof Babylas (s. d. A.), der berühmteste Nachfolger des hl. Ignatius, nach vielen erduldeten Leiden im Gefängniß. In Alexandrien wurden christliche Bürger und Soldaten, von denen Dionysius d. Gr. mehrere mit Namen nennt (bei Euseb. Hist. eccl. VI, 41), gegeißelt, enthauptet oder verbrannt; das größte Aufsehen aber erregte hier der erst 15jährige Dioscur, welcher durch seine Heldenmüthigkeit selbst dem heidnischen Statthalter Bewunderung abnöthigte, und darum, freilich erst nach vielen Martern, seine Freiheit wieder erhielt (Euseb. l. c.). In Carthago waren der Priester Rogatian und ein gewisser Felicissimus (verschieden von dem nachmaligen Schismatiker), die Ersten, welche ins Gefängniß geworfen wurden. Andere wurden unter Vermögensconfiscation verbannt, und zwar wurde gerade in Carthago diese Art von Strafe sehr häufig verhängt, wie wir aus den Briefen Cyprians sehen. Die so Exilirten und Verarmten durften dann in andern römischen Provinzen ihre Wohnung aufschlagen und in Rom selbst befanden sich nicht weniger als 65 solcher Verbannten aus Africa (Cyprian. Ep. 20. p. 29). Unter vielen andern Confessoren, die wir aus Cyprians Briefen kennen, ragen besonders Aurelius und Numidicus hervor. Der Erstere, ein Jüngling noch, hatte sich zweimal als Confessor standhaft gezeigt, und wurde darum vom hl. Cyprian zum Lector geweiht (Ep. 33. p. 46); der Andere, Numidicus, hatte viele seiner christlichen Brüder zur Standhaftigkeit ermuntert, hatte sein eigenes Weib auf dem Scheiterhaufen sterben sehen und mußte ihn nun selber besteigen. Aber der Scheiterhaufen stürzte bald zusammen und die Schergen, mit Anderem beschäftigt, kümmerten sich nicht weiter um den Unglücklichen. Da trat seine Tochter hinzu, zog den Leib ihres Vaters hervor und es gelang ihr, den Halbverbrannten wieder ins Leben zu rufen; worauf Cyprian den wahrhaft im Feuer Geprüften zum Priester weihte (Ep. 35. p. 48). Weiter erfahren wir, daß der Priester Felix und der Laie Lucian, welche sich anfangs schwach gezeigt und geopfert hatten, nachmals große Standhaftigkeit an den Tag legten (Cyprian. Ep. 18 und 19). Es gab jedoch unter den Confessores auch solche, welche den Gefallenen gar zu freigebig und selbst hochmüthig sogenannte libellos pacis (s. Abgefallene) ausstellten, ja sogar den Ruhm ihrer Confessio nachmals durch Theilnahme am Schisma des Felicissimus befleckten (Cyprian. Ep. 22. p. 31. Ep. 40. p. 52). Aehnliches geschah auch zu Rom, wo verdiente Confessores, wie die obengenannten Maximus und Nicostratus sich, jedoch nur auf einige Zeit, dem novatianischen Schisma (s. Novatus) anschlossen. Unter den Martyrern von Carthago aber werden Mappalicus, Paulus, Victorin, Victor, Donat und Andere genannt (Cyprian. Ep. 8. 21. 22). Die Martyrologien sind sehr reich an Namen solcher, welche unter Decius den Martertod gelitten haben sollen, und Tillemont hat viel Mühe und Scharfsinn verwendet, um hierin das Aechte von dem Unächten zu unterscheiden (Mémoires, Tom. III. p. 133—189 und p. 325 sqq.). Zum Glück der Christen dauerte die decische Verfolgung nicht viel über ein Jahr. Sie hatte im Anfang des J. 250 begonnen und bald nach Ostern 251 konnte Cyprian sein Versteck schon wieder verlassen (Ep. 36). Der Krieg, welchen Decius gegen die Gothen zu führen hatte, seine eigene Abwesenheit

zu diesem Zwecke, ferner die Einfälle der Barbaren in Africa und mehrere Emeuten von Usurpatoren, alles das mäßigte die Verfolgung schon vor Ostern des J. 251, wie die Briefe des hl. Cyprian zeigen (Epp. 36, 40), der nur durch die Partei des Felicissimus gehindert war, schon vor Ostern nach Carthago zurückzukehren (Ep. 40). Auch konnten die Römer schon im Juni 251 statt des gemarterten Fabian wieder einen neuen Bischof Cornelius wählen. Doch blieben die Gläubigen noch in Angst und Spannung, bis Decius selbst sammt seinem Sohne gegen Ende des J. 251 in einer Schlacht gegen die Gothen fiel. Viele Christen, die damals noch im Gefängnisse waren, erhielten jetzt ihre Freiheit wieder, indem Kaiser Gallus im Anfange seiner Regierung die Christen nicht beunruhigte. Die decische Verfolgung endete also im Spätjahre 251. Hieronymus und Optatus von Mileve sprechen ungenau von derselben, als ob sie mit der des Valerian zusammengefallen wäre, während doch zwischen Decius und Valerian der ebengenannte Gallus regierte. Eusebius dagegen, sowie Augustin und Sulpitius Severus sind in diesem Puncte genauer, und zählen die decische als die siebente, die valerianische als die achte große Verfolgung. — Ganz verunglückt und abgeschmackt ist der Versuch eines Anonymus in der Berliner Monatsschrift (1795, S. 478—516), die decische Verfolgung für ein bloßes Hirngespinst des Fanatismus der Christen, oder für eine boshafte Erfindung derselben zu erklären. — Noch ist zu erwähnen, daß unter Decius die sogenannten Sieben-Schläfer den Martyrtod erlitten haben sollen. Gregor von Tours nämlich, der Erste, der davon, aber erst gegen Ende des 6ten Jahrhunderts, spricht (de gloria martyr. c. 95), berichtet also: sieben Christen zu Ephesus hatten sich unter Decius in eine Höhle bei Ephesus versteckt. Da nun aber die Heiden den Eingang vermauerten, schliefen die Sieben ungefähr 200 Jahre, bis sie im J. 447 unter Kaiser Theodosius d. j. wieder erwachten. Sie glaubten, nur eine Nacht geschlafen zu haben; als aber einer von ihnen in die Stadt ging, um heimlich Speise zu holen, hatte diese ein ganz anderes Ansehen, christliche Kirchen u. dgl. Die sieben Martyrer wurden nun im Triumph nach Ephesus eingeführt, starben aber gleich darauf alle sieben in einem Augenblicke. — Wahrscheinlich hat die Doppeldeutigkeit des Wortes κοιμᾶσθαι Veranlassung zu dieser Legende gegeben. In der That mögen sieben Christen zu Ephesus in einer Höhle durch Einmauerung den Martertod gelitten haben. Wenn nun ihre Gebeine nach 200 Jahren wieder aufgefunden wurden, so konnte man sagen: διακόσια ἔτη ἐκεῖ ἐκοιμήσαντο, d. i. sie ruheten daselbst 200 Jahre." Da jedoch κοιμᾶσθαι ebenso den natürlichen Schlaf wie den Todesschlaf bedeutet, so konnte man die angeführten Worte auch in der Bedeutung nehmen, als hätten jene Martyrer wirklich 200 Jahre lang in der Höhle geschlafen. Vgl. Tillemont, Mémoires, l. c. p. 153 und 332; Ss. Septem Dormientium historia, ex ectypis Musei Victorii expressa, Dissertatione et veteribus monumentis, sacris profanisque illustrata. Rom. 1741 und Schröckh, Kirchengesch. Thl. IV. S. 210 ff. [Hefele.]

Decius, Philipp, berühmter italienischer Rechtsgelehrter in der 2ten Hälfte des 15ten und in der ersten Hälfte des 16ten Jahrhunderts, geboren zu Mailand im J. 1454, ging in einem Alter von 17 Jahren an die Universität Pavia, um daselbst bei seinem Bruder Lancelot und andern angesehenen Lehrern die Rechte zu studiren, und als Lancelot nach Pisa berufen wurde, folgte ihm Decius zur Fortsetzung seiner Studien nach. Noch nicht ganz 22 Jahre alt, erhielt er in Folge seiner ausgezeichneten Fortschritte die Doctorwürde und die Professur der Institutionen; nachher wurde ihm das canonische Recht übertragen; beide Gegenstände trug er mit so großem Talent und Scharfsinn und so vieler Beredtsamkeit vor, daß ihm Alles zuströmte, zum Aerger seiner Collegen, deren Intriguen es endlich gelang, ihn vom Lehramte zu entfernen. Er begab sich nun nach Siena, wo er das geistliche und bürgerliche Recht lehrte. Um das J. 1490 machte er

eine Reise nach Rom und wurde von Papst Innocenz VIII. zum Auditor Rotæ ernannt. Da er indeß auch zu Siena mit den andern Professoren Händel bekam, kehrte er wieder nach Pisa zurück, und lehrte nach einander hier, zu Padua und dann zu Pavia. Während er hier docirte, riethen einige treulose Cardinäle dem mit Papst Julius II. zerfallenen König Ludwig XII. von Frankreich, weil der Papst sein Versprechen der Abhaltung einer allgemeinen Synode nicht erfüllt habe, ohne und gegen den Papst ein öcumenisches Concil zu veranstalten. Ludwig ging darauf ein; die fast nur aus Franzosen bestehende Aftersynode wurde im Nov. 1511 eröffnet; Decius hatte sich herbeigelassen, vom König über das Recht der Berufung einer solchen Synode befragt, den Cardinälen diese Gewalt zuzuschreiben, weil Julius, ungeachtet der evidenten Nothwendigkeit einer Reform an Haupt und Gliedern der Kirche, die Abhaltung eines allgemeinen Concils versäumt habe. Zudem war Decius in der Aftersynode selbst anwesend und legte die Vertheidigung dieses gegen den Papst berechneten Spieles der Politik und Rachsucht in den zwei Schriften nieder: 1) Concilium pro Ecclesiæ authoritate supra Papam in causa Synodi Pisanæ und 2) Sermo de eadem materia pro justificatione Concilii Pisani; beide Schriften s. bei Goldast Monarch. Tom. II. und bei Richer hist. Conc. Gen. l. 4. p. 1. c. 2. Papst Julius II. verhängte über Decius die Strafe der Excommunication, wovon ihn nachher Leo X., sein ehemaliger Schüler, lossprach. Bei der Vertreibung der Franzosen aus Pavia 1512 verlor er all sein Hab und Gut und ging nach Frankreich, wo er zwei Jahre das Kirchenrecht zu Bourges lehrte und vom Könige zum Parlamentsrath von Grenoble befördert wurde. Nach dem Tode seines Gönners, Ludwig XII. († 1515), wurde er wieder nach Italien zurückberufen und erhielt zu Pisa seine frühere Dignität und Lehrstelle. Zuletzt lehrte er zu Siena und verlor sein Gedächtniß dergestalt, daß er sich kaum mehr der einen oder andern Rechtsregel erinnern konnte; er starb im J. 1535. Außer den bereits angegebenen zwei Schriften hat Decius noch folgende verfaßt: Commentarius in decretalia, digestum vetus et codicem, Lugduni 1531; Commentarius de regulis juris, Colon. 1569; Consilium de reprobatione instrument., Venet. 1546, Spiræ 1590; Additiones in Baldum Ubaldum ad codicem, digestum etc. Lugdun. 1545; Consiliorum tomi II. Venet. 1581. Pallavicini in seiner Geschichte der Synode von Trient (Tom. 2. S. 273, Faenza 1793) bemerkt, Decius habe unter jene Legisten gehört, welche der verwerflichen Ansicht huldigten, die weltlichen Gesetze seien im Gewissen nicht verbindlich. — Du Pin, hist. Eccl. Tom. 13. p. 428 und dessen bibl. aut. Eccl. Tom. 14. p. 156; Bayle's und Iselins Lexikon im Artikel Decius; Cave, hist. lit. Tom. 2. p. 245, Basileæ 1745. [Schrödl.]

Declaratio cleri Gallicani, s. Gallicanismus.

Declarationes Congregationis Cardinalium Conc. Trident. interpretum. Die Väter des Concils zu Trient hatten in der letzten Sitzung, den 4. Dec. 1563, gegen den hl. Vater Pius IV. das vertrauensvolle Ansinnen ausgesprochen, den etwa künftig sich ergebenden Anständen und Zweifeln über den Vollzug der dießfallsigen Synodalbeschlüsse in geeigneter Weise, entweder durch Vernehmung von Commissären aus den betreffenden Provinzen, oder durch Berufung einer allgemeinen Synode, oder sonstwie nach höchsteigenem weisen Ermessen zu begegnen. Dem Papste schien es am zweckmäßigsten, zu diesem Behufe eine ständige Commission erfahrener Prälaten am Sitze der römischen Curie niederzusetzen. Er wählte dazu durch Motu-proprio vom 2. August 1564 acht Cardinäle mit dem Auftrage, über den allseitigen und genauen Vollzug der tridentinischen Beschlüsse zu wachen. Papst Sixtus V. bestätigte nicht nur diese Congregation, sondern übertrug ihr auch im J. 1587 die Vollmacht, in zweifelhaften Fällen auf geschehene Anfrage über den Sinn und die Anwendung einzelner Reformationsdecrete des Concils nach vorläufigem Berichte an den Papst authentische Erklärung abzugeben; die Entscheidungen aber über dogmatische Bestimmungen dem Papste

selbst zu reserviren. Seitdem heißt dieses ständige Collegium die S. Congregatio interpretum Concilii Tridentini (s. Cardinalcongregationen). Die Entscheidungen (Resolutiones) und Erklärungen (Declarationes) dieser Congregation sind unter der Voraussetzung, daß sie in authentischer Form erlassen und gehörig promulgirt worden sind, giltige Rechtsnormen. Da sie aber in der Regel nur auf Anfragen und Consultationen einzelner Kirchenvorsteher in Angelegenheiten einzelner Länder, Provinzen und Diöcesen, oder einzelner Richter und Parteien in Rechtsstreiten erfolgen, sohin meist schon ihrer Natur nach eines allgemeinen Charakters ermangeln, so begründen sie auch fast immer nur ein Particularrecht. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts hat man diese Declarationen auch in eine Sammlung gebracht: Thesaurus Resolutionum S. Congregationis Conc. Tridentini, Rom. 1745—1826. LXXXV Quartbände. Einen alphabetischen Auszug verfaßte der römische Rechtsgelehrte Joh. Fortunatus Graf v. Zamboni unter dem Titel: Collectio Declarationum S. Congregationis Cardinalium S. Conc. Trid. interpretum, 1812—1816 in VIII Quartbänden, wovon die drei ersten zu Wien, der vierte und fünfte zu Modena, der sechste zu Ofen, der siebente und achte zu Rom erschienen sind. [Permaneder.]

Decret, richterliches, s. Decisivdecrete.

Decretalen und Decretalensammlungen, s. Compilationes decretalium, und Corpus juris canonici.

Decretist und Legist. Die Alten wußten von einem solchen Unterschiede in der Behandlung der Rechtsgelehrsamkeit und von einer doppelten Quelle des positiven Rechts (doctor utriusque juris) Nichts, er beruht daher auf dem Christenthum. Schon Sarti sagt uns, das canonische Recht sei die practische Seite der Theologie, aber als practische Erscheinung habe es Einfluß auf das äußere Recht gewinnen müssen. Das Recht selbst bildete sich in der vorchristlichen Zeit durch die Gewohnheiten der Völker und durch die Befehle der durch die Geschichte entstandenen Staaten. Besonders cultivirt war das römische Recht, aber auch germanische Völker hatten ihre leges. Hiernach hieß der Rechtskenner ein Legist, und insbesondere wurde im Mittelalter der Kenner des römischen Rechts ein Legist genannt. Die Kirche oder der Papst wollte das Studium des Rechts in dieser Richtung nicht verbieten, sonst hätte der Papst ja das Studium des römischen Rechts in Bologna verbieten müssen; sondern er wollte nur für die Universität Paris, daß diese theologische Anstalt sich dort mit dem römischen Rechte nicht abgebe, welches für die nördlichen Länder Frankreichs nicht Landesrecht war (s. Civilrecht). Pasquier erklärt dieses mit Unrecht für eine unerhörte Anmaßung des Papstes. Als nun das canonische Recht seine vollkommene Ausbildung erlangt hatte, wobei es so weit gekommen war, daß man selbst die Decretisten und Decretalisten unterschied, blieb man doch im Gegensatze zum weltlichen Rechte dabei, den Canonisten überhaupt einen Decretisten zu nennen. Vorerst hielt man freilich daran, daß in weltlichen Geschäften niemals das canonische Recht zur Anwendung komme und es bezeugt uns dieses Petrus Blesensis (in der Ausgabe seiner Schrift von Reimarus p. 46); allein bei der Fortentwicklung der Rechtswissenschaft von der Zeit der Bologneser Schule her und bei der Begründung eines neuen gemeinen Rechts konnte es nicht fehlen, daß unter christlichen Völkern auch die christliche Denkweise das Princip der neuern Rechtsgestaltung werden müsse; aber dennoch ist dieses ohne großen Kampf nicht abgegangen; überall findet man den Streit der Decretisten und Legisten, wie wir schon in unserer Geschichte des teutschen Strafrechts ausgeführt haben. Hier sollen nur ein paar specielle Richtungen, in welchen die Decretisten die Oberhand behielten, angegeben werden. Im römischen Rechte war die Gefährlichkeit für den Staat der Grund bürgerlicher Strafe, im neuern Rechte ist es die sündliche Individualität, und die culpa des neueren Strafrechts ist eine ganz andere, wie die des römischen Rechts. Es zeigt sich dieses nicht nur

in der vom Rechte der Legisten ganz abweichenden Bestrafung des Versuches und der Theilnahme, ja die ganze Imputation des Strafrechts wird eine andere. Es bezeugen dieses die ersten italienischen Schriftsteller über das Criminalrecht und sprechen ganz speciell über den immerwährenden Streit der Decretisten und Legisten. Im Civilrechte war das canonische Recht strenger wie das römische Recht. Das canonische Recht verlangte in der caritas wirklich einen geistigen Communismus; allein der Legist mäßigte ihn durch den Egoismus der Staaten, Gemeinden, Familien und Einzelnen, und es bildete sich so der Gegensatz der Gewissenspflichten und der Zwangspflichten. Aber der canonische Geist siegte doch nicht selten und es wurden einzelne Gewissenspflichten zu Zwangspflichten erhoben, z. B. man soll über fremde Sachen nicht disponiren, man soll nur verjähren, wenn man in bona fide ist (das canonische Recht hatte die Verjährung zuerst ganz verworfen); dagegen soll man verbunden werden, wenn man ohne Schuld durch den Schaden eines Andern sich reicher befindet; die Erben sollen aus dem Vermögen des Erblassers den Beschädigten entschädigen müssen, auch wenn die Erben von dem Delicte des Erblassers Nichts in Händen haben u. s. w. Und so ist also der Unterschied der Decretisten und Legisten kein zufälliger und vorübergegangener, sondern ein solcher, der noch Spuren in unserem Rechtssysteme trägt. [Roßhirt.]

Decretorius annus, s. annus decretorius.

Decretum absolutum, s. Prädestination.

Decretum Gratiani. Dieses Decret, das den Endpunct des ersten Zeitraums der Kirchenrechtsgeschichte bildet und gleichsam das erste Jahrtausend derselben abschließt, ist die Privatarbeit Gratians, eines Mönches von Bologna, in derselben Richtung unternommen, in welcher ihr schon viele vorausgegangen waren. Zur Unterlage dienten ihr nicht die einzelnen unmittelbaren Quellen, d. h. Concilienschlüsse, päpstliche Briefe und Schriften der Kirchenväter mit den damals geltenden weltlichen Gesetzen, sondern das Decret schöpfte aus vorausgegangenen Canonensammlungen (s. d. A.). Man hat bis in die neueste Zeit über die einzelnen Sammlungen und deren Benützung zum Decret nachgeforscht, besonders Augustin Theiner in Rom; allein ein sicheres Resultat hat sich nicht ergeben. Wir wollen nunmehr handeln 1) von dem Inhalte des Decrets, 2) von der Form des Decrets, 3) von der Correction des Decrets, 4) von dem Zwecke des Decrets im Corpus juris canonici. Was den Inhalt des Decrets angeht, so war die Sammlung darauf gerichtet, alle Nachrichten, welche in das Interesse der Kirchenordnung fallen, mit Hinweisung auf ihre unmittelbare Quelle zusammenzustellen. Dabei muß man auf den Geist jener Zeit Rücksicht nehmen, der wohl eine feste Tradition darbot, aber diplomatisch das Einzelne nicht festgehalten hatte. Der Sammler setzte also die Dogmatik der Kirche voraus und stützte sich vielfach auf die Aeußerungen der Kirchenväter, achtete auf alle wichtigen Concilien ohne Rücksicht der Universal- und Particularconcilien, suchte die älteste Tradition in den Canones Apostolorum und in den Erlassen der Päpste, so daß er auch die vorsiriciſchen Epistolæ aufnahm, verband das weltliche und geistliche Recht im Systeme der Einheit, schöpfte sowohl aus dem weltlich-römischen wie aus dem germanischen Rechte und gab so einen vollkommenen Codex des Kirchenthums. Daß dabei diejenige historische Kritik nicht stattfand, welche man in unsern Tagen voraussetzt, versteht sich von selbst, und man darf deßhalb nur auf die pseudoisidorischen Decretalen verweisen. Wenn die kommende Zeit bewähren wird, daß die Sammler jener Periode, wozu auch Regino und Burchard gehören, nichts erlogen haben, sondern nur den Nachrichten ihrer Zeit und deren Sammlungen gefolgt sind, so muß man den wohlwollenden Zweck der Sammler um so lieber anerkennen, als sie bemüht waren, eine möglichst genaue Uebersicht der Materialien zu geben, auf welche die Geschichte des Kirchenrechts aufzurichten war. Was aber die Form des Decrets betrifft, so war diese besonders wichtig; denn nur ihr gebührt das Verdienst, daß

diese Sammlung des Kirchenrechts die herrschende wurde. Das Decret zerfällt nämlich in drei Theile: der erste Theil wird nach Distinctionen abgehandelt und gibt die Einleitung in das Kirchenrecht im Geiste jener Tage, wo auch Petrus Lombardus sein berühmtes Buch ebenso abgetheilt und seine Philosophie über das Dogma nach denselben Quellen behandelt hatte, nämlich nach den Briefen der Päpste bis auf Innocenz II. (soweit geht auch Gratian), nach den Concilien und den Aeußerungen der Kirchenväter und dem liber pandectarum; man kann etwa auch sagen, die Lehre Gratians in seinem ersten Theile enthalte die Hierarchie der Kirche und das ganze Werk sei die Praxis oder kirchliche Moral über das Dogma. Der zweite Theil enthält die Verwaltung der Kirche oder die jurisdictio externa und interna. Daher ist die Eintheilung nach causæ und quaestiones. Hier dachte wohl Gratian an keine Ordnung im Innern; die jurisdictio interna ist zu der XXXIII. causa gestellt; die jurisdictio externa geht zuerst gegen die Simonie, d. h. wenn die geistlichen Würden durch weltliche Interessen geordnet werden, sodann wird der Gerichtsstand bezeichnet und dasjenige aufgestellt, was auf den Accusationsprozeß sich bezieht, wobei Gratian allen Grund hatte, auf die ältesten Bestimmungen der Päpste zurückzugehen. Hierauf kommen die einzelnen Pflichten, Rechte und Verbrechen. Dieser Theil handelt daher von dem äußeren Leben der Kirche. Nunmehr kömmt der dritte Theil, welcher von dem innern Leben der Kirche handelt, oder de consecratione. Es dreht sich hier alles um die Liturgie oder Messe, und um die Aufnahmssacramente in die Kirche, Taufe und Firmung. Hinsichtlich der Citirmethode im Decrete Gratians ist Folgendes zu bemerken: die einzelnen Stellen heißen canones durch die ganze Sammlung; im ersten Theile wird die distinctio beigesetzt, gerade so wie im dritten Theile; im zweiten Theile aber wird die causa und quaestio citirt, überall nach der Zahl, und will man auf die poenitentia verweisen, so gebraucht man ebenso den Beisatz de poenitentia, wie im dritten Theil den Beisatz de consecratione, um diesen dritten Theil vom ersten zu unterscheiden. Allerdings hat man Recht, wenn man sich in der Wissenschaft fortwährend damit beschäftigt, das vorgratianische Recht zu untersuchen. Das Größte, was bis hieher in dieser Richtung geschehen ist, geschah durch die Correctores Romani (s. d. A.). Mit den wenigen, besonders seit den Untersuchungen der Ballerini noch übrigen ununtersuchten handschriftlichen Quellen ist freilich kaum mehr viel auszurichten, den einzigen Standpunct der noch besseren Berichtigung der pseudoisidorischen Decretalen ausgenommen, wobei sich zeigen wird, daß Isidorus Mercator auf gewissen Unterlagen, die ihm für unverfälscht galten, die weitere Entwickelung bewirkt hat. — Am wichtigsten ist nun dasjenige, was uns Sarti über die Zeit der Abfassung des Decrets gibt. In einer Appellationsformula kömmt, wie uns Sarti sehr genau darthut, das Jahr MCXLI, nicht MCLXI, vor; in dem Jahre 1141 ist also das Decret gemacht, wie die zufällige Angabe solcher Jahreszahl damals immer die Verfertigungszeit des Werkes andeutete. In Italien und in Flandern (dort nämlich auf dem Monumente Gratians in der Petroniuskirche zu Bologna, hier siehe Walters Kirchenrecht § 101, Note 4) hat man oft das Jahr 1151 angenommen, weil man die Zahl X übersah, die aber in allen Handschriften entweder vor oder hinter dem L vorkömmt. Sarti behauptet ferner, daß das Werk nicht ursprünglich Concordia discordantium canonum genannt worden sei, sondern daß dieser Ausdruck erst aus einer Stelle des Huguccio genommen wurde. Dieser Gedanke aber ist schon deßhalb eine Conjectur, weil früher schon Cresconius sein breviarium eine concordia canonum nannte. Eine Menge Unverlässigkeiten über Gratian und sein Werk kommt aus den Arbeiten solcher Gelehrten, die schon die Weihe moderner Wissenschaft hatten, namentlich durch Pithoeus, von Espen, Diomedes Brava (Guido Grandi) und J. H. Böhmer. Das Wesentlichste und allein Brauchbare über Gratian und sein Decret ist von Sarti geleistet, schon deßhalb, weil er alle Irrthümer widerlegt, die die An-

dern begangen haben. Paucapalea, welchen sie auch Pecopalea oder Protopalea oder Quotapalea, wohl auch Palea nannten, scheint zuerst einige Nachträge zu der Sammlung Gratians gemacht zu haben, wie auch ein Manuscript aus der bibliotheca Casanatensi bezeugt. Allein mit solchen Nachträgen nahm es bald ein Ende, weil von nun an durch Privatpersonen eine neue Decretalensammlung, folglich ein neuer Weg der neueren Kirchengesetze und resp. deren Sammlung mit gutem Grund versucht wurde. Nicht gleich wurde das Decret glossirt, wie dieses der Fall in der Behandlung des römischen Rechtes war. Die Glosse über das römische Recht nämlich hatte die Bedeutung, namentlich die älteste oder Interlinearglosse, die unverständlichen Stellen der älteren Latinität zu erklären. Diesen Zweck konnte die Glosse des canonischen Rechts nicht haben, da dasselbe im Sinne des Mittelalters geschrieben war; daher hatte man hier zuerst summæ, und schon Sicard, ein Engländer, wie man annimmt, soll eine solche geschrieben haben. Die glossa ordinaria, welche später geschrieben wurde, ist daher nur eine Nachbildung der damals herrschenden wissenschaftlichen Methode. So geschah es denn, daß Manches von einzelnen Schriftstellern dieser Zeit in die glossa ordinaria des Johannes Teutonicus übergegangen ist. Dieser war ein Teutscher, welcher nach Thomas Diplovataccius Propst zu Halberstadt gewesen sein soll. Die Neueren geben ihm den Beinamen Semeca ohne allen Beweis (Hugo Literärgeschichte III. Ausg. S. 145). Leider ist seine Glosse nur noch in einigen Manuscripten sichtbar, z. B. in einem Manuscript des spanischen Clemens-Collegiums in Bologna; denn alsbald wurde die glossa ordinaria des Johannes oder Bartholomäus Brixiensis interpolirt und reformirt. Ueberhaupt kann man die wissenschaftliche Behandlung des Decrets nicht ganz mit der wissenschaftlichen Behandlung des römischen Rechts vergleichen. Bei diesem nämlich kann man drei aufeinanderfolgende Perioden der Fortbildung annehmen: a) den Gebrauch des römischen Rechts als **Analogie**, b) die Erklärung desselben als **Philologie**, c) die Anwendung desselben als **philosophische Historie**; aber bei dem Decrete waltete immer seine theologische Bedeutung, es ist die theologia externa catholica, und wenn daher auch zuerst die traditionelle Auffassung, dann die philologische Ergründung seit Augustinus und endlich seit der Reformation bei den Protestanten der bloße historische Standpunct gilt, so bleibt die Bedeutung des Decrets für die katholische Kirche überall dieselbe; es enthält die auf göttlicher Inspiration beruhenden Einrichtungen der Kirche selbst für alle Zeiten. Alle Sätze des Decrets haben daher (per saecula saeculorum) in der Kirche dieselbe Bedeutung, wie sie sie ursprünglich hatten. Nur die **Lehrmethode** hat sich daher verändern können. Zuerst nannte man die Lehrer Doctores in decretis und erst Bernardus Parmensis oder Botonus führte den Titel Doctor decretalium, denn sein Verdienst war der als glossa ordinaria für die Decretalensammlung beibehaltene apparatus decretalium. Als die offizielle Sammlung Gregors IX. vorhanden war, pflegte man das geltende Kirchenrecht nach den Decretalen zu behandeln und das Decretum bildete mehr denjenigen Theil in der Theologie, welchen man jetzt als Kirchengeschichte ansieht. Später kamen noch die nova jura, d. h. der liber sextus und die Clementinæ, dann kamen die Extravaganten Johanns XXII., woraus auch die regulæ cancellariæ geflossen sind. Aeltere Extravaganten wurden damit verbunden und so war das Corpus juris canonici vollendet, in welchem das Decretum Gratiani den ersten Theil bildet. Da geschah es denn, daß man in Paris und den nach Paris gebildeten teutschen studiis generalibus in Wien, Prag und Heidelberg Professoren für das Decret, für die Decretalen und für die nova jura hatte. Unter dem Papste Alexander VI. wurde durchgesetzt durch ein Breve (abgedruckt bei Wundt dissert. fac. jur. Heidelb. II. p. 13), daß jetzt (seit dem J. 1498) nicht mehr über das Decret gelesen werde, sondern daß zwei Professoren der Decretalen und einer für die jura nova bestellt würden. Dagegen wurden fortan die Lehren des De-

crets theils in die Lehren der Decretalen, theils in zwei neue Vorlesungen, nämlich in die Kirchengeschichte und in die Antiquitäten der Kirche vertheilt. Unter allen Verhältnissen aber bleibt dem Decretum Gratians die Bestimmung, die geschichtliche Grundlage der kirchlichen Ordnung für alle Zeitenzu sein. [Roßhirt.]

Dedan (דְּדָן) war nach biblischen Mittheilungen eines der wichtigsten Handelsvölker Arabiens und wird daher regelmäßig neben den handeltreibenden Sabäern (Gen. 10, 7. 25, 3. Ezech. 38, 13.) und an letzterer Stelle den Tarsishändlern im Westen als berühmtes Handelsvolk des Ostens entgegengesetzt. Alle Spuren führen darauf hin, daß sie den östlichen Theil Arabiens am persischen Meerbusen bewohnten. Sie trieben nach Ezech. 27, 15. Handel mit indischen Waaren, die sie in der Richtung vom Persergolfe her durch das wüste Arabien nach Palästina brachten (Jes. 21, 13.). Wie dieses so weiset auch ihre Ableitung von Rama oder Regma (Gen. 10, 7.), ebenfalls einem Handelsvolke an der Küste des Persergolfes, auf Wohnsitze der Dedaniter in diesem Theile Arabiens hin, wo Anklänge an den biblischen Namen sich auch bis gegen das Ende des Mittelalters erhalten haben. Der portugiesische Reisende Odoardo Barbosa fand eine Gegend Tedana in der Landschaft Hedschr, zwischen Korfacan und Dobba („Aranti nella detta costa e un' altra terra nominata Dadena"); Navigationi et viaggi raccolto da M. Gio. Battista Ramusio. Venet. 1563. Vol. I. p. 292 a. ed. III.). Arabische Geographen nennen in Hedschr einen Ort Daden (دادن) und bei den Syrern wird eine der kleinern Inseln im Golf von Katar Dirin (ܕܝܪܝܢ) genannt, ein Name, welcher nach Assemani's Vermuthung syrische Aussprache des arabischen Daden ist, wie denn in der That die syrische Uebersetzung des A. T. das biblische Dedan Doron (ܕܘܪܢ) schreibt (Assemani, Biblioth. orient. Tom. III. Part. I. p. 145, 151. Tom. III. Part. II. p. 184, 560, 562, 564, 604, 744). Von diesem östlichen Dedan wird gleichmäßig bei Ezechiel (25, 13. 27, 20. vergl. mit 27, 15.) und in der Genesis (10, 7. vergl. mit 25, 3.) ein Dedan in der Nähe von Edom (Ezech. 25, 13. Jer. 25, 23. 49, 8.) unterschieden und darf daher nicht mit dem ersteren verwechselt werden. Die Dedaniter in der Nähe Edoms werden als ein jüngerer Stamm (vergl. Gen. 25, 3. mit 10, 7.) bezeichnet und können mit Wahrscheinlichkeit als ein im Wege des Handels dorthin verbreiteter Zweig der östlichen Dedaniter angesehen werden. [Movers.]

Defecte des Ordinanden, s. Irregularität.

Defectus congruæ. Die Kirche geht von alten Zeiten her, insbesondere seitdem die incorporirten Pfarreien mißbräuchlich an kümmerlich bezahlte Vicarien zur Verwaltung übertragen wurden, von dem gewiß löblichen Grundsatze aus, daß jeder Pfarrer und Beneficiat mindestens ein genügendes Einkommen beziehen müsse (portio congrua, Competenz) C. 12. 30. 31. X. de praebend. (3. 5), C. 1 eod. in VI. (3. 4), C. 2. § 2 de decim. in VI. (3. 13), Clem. 1. de jure patron. (3. 12), Conc. Trid. Sess. VII, c. 7. de ref. Sess. XXV. c. 3. 16. de ref. Darum durfte auch Niemand ordinirt werden, für welchen nicht schon ein bestimmtes Kirchenamt mit den nöthigen Subsistenzmitteln offen stand, und kein neues Kirchenamt konnte ohne Fundation des entsprechenden Einkommens aufgerichtet werden. Um aber das Maaß der Congrua (s. d. A.) in den concreten Fällen zu erkennen, ist es nicht genug, daß nur für die dringendsten Bedürfnisse des Leibes, für Nahrung, Kleidung und Wohnung gesorgt sei, sondern es kommen hiebei auch nach obigen Gesetzen die höheren Anforderungen des Berufes und Standes in Rechnung, wie z. B. eine wohlanständige Einrichtung des Hauswesens, Anschaffung tauglicher Bücher und anderer Bildungsmittel, Unterhaltung von Hilfspriestern oder Kaplänen, bescheidene Gastfreundschaft, Unterstützung der Armen u. dgl., alles in der Voraussetzung, daß der Cleriker durch die Congrua gegen Nahrungssorgen gesichert und in den Stand gesetzt sei, ganz seinem Berufe zu leben und dabei

seine äußeren Obliegenheiten zu erfüllen. Das Concilium von Trient (Sess. XXI. c. 4. de ref.) weiset die Festsetzung der Congrua den Bischöfen zu, gegenwärtig ist aber in einzelnen Ländern der Betrag durch Staatsgesetze bestimmt, und nachdem einmal im Anfange des jetzigen Jahrhunderts das büreaucratische Tabelliren und Classificiren zur Mode geworden war, sind die Pfarreien und Beneficien in verschiedene Bonitätsclassen eingetheilt worden; z. B. in Oestreich (Helfert, Kirch. R. III. Ausg. § 514) und in Bayern (Permaneder, K. R. Bd. II. § 785). Wo nun das Einkommen hinter dem wahren Bedürfnisse zurückbleibt, da ist der Fall eines defectus congruæ gegeben. Ein solcher defectus kann eintreten durch an sich nicht unerlaubte Maßregeln der geistlichen oder weltlichen Macht, namentlich durch Ueberweisung eines Theils der Einkünfte an fromme Stiftungen, durch Auflegung eines Census, durch Beschwerung mit Pensionen von Geistlichen, durch Panisbriefe, durch das Carenzjahr, durch neue Steuern :c. (Walter, K. R. 10. Aufl. § 259). Nebstdem kann aber auch der defectus von allerlei Ereignissen und Zufällen, Mißwachs, Ueberschwemmung, Feindesgewalt u. dgl. herrühren. Nach dem oben angegebenen Grundsatze sollten wahre Defecte nach Einsicht der Fassionen immer gehoben werden. Es kann dieß unter Anderm geschehen durch Aufbesserung der Fundation, durch Verschmelzung zweier oder mehrerer dürftiger Pfarreien in eine, wenn dabei die Pfarrkinder nicht wesentlich leiden, und durch Collecten. In Oestreich ist während der theuern Jahre der Defect aus dem Religionsfond ergänzt worden (Helfert, K. R. § 514). Indessen Aemter, welchen gar nicht mehr aufzuhelfen ist, müssen von dem Bischofe aufgehoben werden. Es wird sich kaum bestreiten lassen, daß der defectus congruæ am seltensten da sich zeigen werde, wo die Congrua, wenigstens theilweise, auf Grund und Boden, Gebäude und Naturalabgaben (Zehnten) gesetzt ist, da Liegenschaften ein bleibendes Dasein haben und die Preise der Naturalien mit der Theurung und Wohlfeilheit der Zeiten steigen und fallen. Die Kirche war diesem Systeme von jeher hold gewesen. Die Ablösung der Grundgefälle und die Geld- und Papierwirthschaft der Staaten hat jene soliden (keineswegs härter als Geldsteuern drückenden) Einrichtungen vielfach über den Haufen geworfen. Am meisten ist wohl der defectus congruæ in jenen Ländern indicirt, wo der Staat, als vorgeblicher Herr, Eigenthümer oder doch Vormund und Administrator des Kirchenguts die Pfarrbeneficien sammt und sonders zum Staatsvermögen eingezogen hat und nun die Pfarrer der Kirche wie seine Diener selbst besoldet. Die Congrua beruhet da nicht mehr auf der christlich-väterlichen Liebe der Bischöfe zu ihren Gehilfen und Mitarbeitern im Weinberge des Herrn und auf der Fürsorge wegen des Seelenheils der Pfarrkinder, vielmehr ist sie das Object der gewöhnlichen herzlosen Cassageschäfte, sie unterliegt der Disposition und den Reformgelüsten weltlicher, oft sogar akatholischer Personen, und es entsteht der ärgerliche Schein, als wolle man die Pfarrer, indem sie von Geldern des Staates leben müssen, diesem, selbst gegen die Kirche, verfügbar machen. Wenn hierbei die Congrua nur Geldbesoldung ist, so ist sie auch mit der größeren Unsolidität solcher Bezüge behaftet. Eine Finanzoperation, eine Veränderung des Ministeriums, ein Krieg kann für den ganzen Stand der Pfarrer die Congrua defect machen. [Sartorius.]

Defensor ecclesiae, ἔκδικος oder ἐκκλησιέκδικος, ist in der Sprache der ersten christlichen Jahrhunderte ein vom Kaiser auf bischöflichen Vorschlag ernannter kirchlicher Beamter, dessen Hauptaufgabe es war, die Kirche, bei der er aufgestellt war, und ihre Geistlichen in ihren weltlichen Angelegenheiten vor Gericht, bei den weltlichen Behörden überhaupt und selbst bei den Kaisern zu vertreten (Concil. Carthag. V. c. 9. Concil. African. c. 42. 69. Concil. Milev. c. 16. Possid. vit. Augustin. c. 12). Ihr Verbild hatten diese Vertreter der Kirchen in den Defensoren des Senats und der Städte, welch' letztere besonders zum Schutze der Armen und Schwachen gegen die Anmaßungen der Reichen und gegen die Uebergriffe

der Beamten, namentlich der fiscalischen, aufgestellt waren, allmählig aber eine Art von friedensrichterlicher Gewalt, wie wir sie heutzutage nennen würden, erlangten (cf. 1. Dig. § 13. [49, 4.] Tit. 55. Cod. Lib. 4). In der morgenländischen Kirche scheinen die Defensoren der Kirchen immer aus der Geistlichkeit genommen worden zu sein, in der abendländischen aber aus den Weltlichen, und zwar aus den Sachwaltern, daher auch actores ecclesiæ genannt, bis Papst Gelasius sie dem niederen Clerus anreihte. Auch sie wurden allmählig mit andern Geschäften betraut. Gewöhnlich waren sie zugleich defensores pauperum, Armenanwälte, im Namen der Kirche (Concil. Carthag. cit.). Der Defensor der constantinopolitanischen Kirche erhielt von dem Concilium zu Chalcedon (c. 23) den Auftrag, die Mönche und Geistlichen, welche sich müßig in der Hauptstadt herumtrieben, von dort zu entfernen. Kaiser Justinian trug den Defensoren zusammen mit den Oeconomen der Kirche zu Constantinopel die Aufsicht und Verwaltung des für die Leichenbegängnisse angestellten Personals und der dafür bestimmten Dotationen auf (Novella 59. c. 1, 2). Er machte die Kirchendefensoren überhaupt für die Personen des höheren Bürgerstandes zu Civilstandsbeamten, vor welchen giltige Ehen ohne Errichtung von Dotalinstrumenten eingegangen werden konnten (Novella 74. c. 4). Papst Gregor der Große aber benützte die Defensoren als seine Agenten in allerlei Angelegenheiten und übertrug ihnen oft große und ausgedehnte Gewalten. Vorzüglich waren indessen das Kirchengut und die Armen ihrer Obhut und Sorgfalt anvertraut. Sie waren nun förmliche Beneficiarier, nahmen unter dem Clerus der römischen Kirche eine ansehnliche Stellung ein und erhielten durch Gregor d. Gr. gleiche Privilegien wie die Collegien der Notare und der Subdiaconen. (Gregor. Mag. Epist. Lib. I. Ep. 42. Lib. II. Ep. 21. Lib. IV. Ep. 4. Lib. VII. Ep. 9. 10. Ep. 84. Ep. 106. Lib. VIII. Ep. 1. Ep. 11. Lib. IX. Ep. 74. Lib. IV. Ep. 25. Lib. IX. Ep. 33. Lib. VII. Ep. 17.) Mit der Zeit veränderte sich aber, wenn auch der Name Defensor blieb, doch sehr die Natur und Bedeutung dieses Amtes. In der orientalischen Kirche verloren sie allmählig alle ihre Privilegien und nur der Oberdefensor zu Constantinopel hatte zuletzt noch über die einzigen Freiheitsfragen zu entscheiden. In der abendländischen Kirche ging zufolge der germanischen Einwanderungen die Aufgabe der Defensoren vorzüglich dahin, die Kirchen, für die sie aufgestellt waren, vor Gewaltthätigkeiten zu schützen, und zwar mit dem Schwerte. Sie wurden daher aus den weltlichen Großen gewählt und es erwuchs daraus das (erbliche) Amt der Schirmherrn oder Advocaten, mit welchen wir uns hier nicht weiter zu beschäftigen haben. Thomassinus, vetus et nova Ecclesiæ disciplina circa beneficia et beneficiarios. P. I. Lib. 2. c. 97—99. P. III. Lib. 2. c. 55. Jo. Morinus, de ordinat. ecclesiast. P. III. exerit. XVI. c. 6, 7. Bingham, Orig. s. antiq. ecclesiast. Lib. III. c. 11. Lib. XXII. c. 3. § 10. [v. Moy.]

Defensor fidei, ein Ehrentitel Heinrich's VIII. von England, s. d. Art.

Defensor matrimonii ist ein von der geistlichen Obrigkeit aufgestellter Officialanwalt, dessen Aufgabe es ist, bei den geistlichen Ehegerichten in den Fällen, wo auf Nichtigkeit der Ehe und Trennung vom Bande geklagt ist, alles Sachdienliche für die Aufrechthaltung der in Frage stehenden Ehe im Processe wahrzunehmen. Die Veranlassung zur Einführung dieses Instituts, das von Benedict XIV. herrührt, wurde durch die häufige Erfahrung gegeben, daß nicht bloß durch die Schuld der Richter, sondern oft auch durch das Abstehen der für die Aufrechthaltung der Ehe streitenden Partei von der weitern Vertheidigung, am meisten aber durch Collusion (s. d. A.) der einander wechselseitig überdrüssigen Ehegatten vollkommen rechtmäßige Ehen gelöst und die strengen Vorschriften der Kirche hinsichtlich der Unauflöslichkeit des Ehebandes vereitelt oder umgangen wurden. Benedict XIV. verordnete daher, nachdem er früher schon für die Aufstellung verlässiger Richter Sorge getragen, durch seine Bulle Dei miseratione vom 3. Nov. 1741 (Bullarium magn. Tom. XVI. fol. 48. sqq.), daß jeder Ordinarius in seiner

Diöcese einen rechtskundigen, unbescholtenen Mann, wo möglich aus dem geistlichen Stande, auszuwählen habe, der den Titel Matrimoniorum defensor führen solle, so jedoch, daß der Ordinarius stets die Befugniß behalte, denselben aus gerechten Gründen wieder zu entfernen und ihm, vorzüglich im Falle der Verhinderung, einen andern gleich Befähigten zu substituiren. Der Defensor matrimoniorum, welcher nicht nur bei dem Antritte seines Amtes im Allgemeinen, sondern für jeden einzelnen Ehescheidungsproceß auf die Erfüllung seiner Pflichten neuerdings zu vereidigen ist, muß, bei Nullität, zu jeder Gerichtshandlung, bei welcher die Parteien, oder eine derselben, erscheinen, zugezogen werden, und hat namentlich der Vernehmung der Zeugen beizuwohnen, sowohl mündlich als schriftlich für die Giltigkeit der Ehe zu streiten und Alles, was ihm zur Aufrechthaltung derselben erforderlich scheint, beizubringen. Wenn daher gegen die Giltigkeit der Ehe, d. h. auf die Auflösung derselben, in erster Instanz erkannt wird, so hat der Defensor entweder von Amtswegen zu appelliren, wenn keine der Parteien es thut, oder aber derjenigen Partei sich anzuschließen, die gegen das Urtheil die Berufung ergreift. In der zweiten Instanz aber hat, wenn die Sache an den Metropoliten, oder einen apostolischen Nuntius, oder an einen benachbarten Bischof devolvirt ist, der von diesen aufgestellte gewöhnliche Defensor, wenn sie an einen, keine ordentliche Jurisdiction übenden Commissarius verwiesen werden, der gewöhnliche Defensor matrimoniorum der betreffenden Diöcese das Interesse der Ehe wahrzunehmen, und bei allen gerichtlichen Handlungen ganz so, wie in der ersten Instanz, als Verfechter der Giltigkeit der Ehe sowohl schriftlich als mündlich aufzutreten. Ist auch in zweiter Instanz, gleichförmig mit der ersten, auf Nichtigkeit der Ehe erkannt worden, so mag sich der Defensor dabei beruhigen, wofern ihm nicht das Urtheil offenbar ungerecht oder mit einer Nichtigkeit behaftet erscheint. Hat aber eine Partei appellirt, so muß er der Appellation adhäriren, und sind dem Nichtigkeitserkenntnisse der dritten Instanz nicht zwei gleichförmige Erkenntnisse vorhergegangen, sondern hat das Urtheil der zweiten Instanz dem Bestand der Ehe günstig gelautet, so muß er die Sache vor die vierte Instanz bringen. Bei den Verhandlungen der dritten und vierten Instanz muß der betreffende Defensor matrimoniorum ebenso, wie in der ersten und zweiten, als nothwendige Partei bei Vermeidung der Nichtigkeit zugezogen werden. Da die Nichtigkeitserkenntnisse über eine geschlossene Ehe niemals die Rechtskraft beschränken, so kann bei Entdeckung jedes neuen Umstandes die Sache wieder anhängig gemacht werden, und es hat auch in dieser Beziehung der Defensor, als Verfechter der frühern Ehe, seines Amtes wahrzunehmen. Der Defensor matrimoniorum soll unentgeltlich dienen; weigert er sich dessen jedoch aus irgend einem Grunde, so soll er von der für die Aufrechthaltung der Ehe streitenden Partei, wenn diese bemittelt ist, außerdem aber vom Richter aus den Strafgeldern des Gerichts oder der Diöcese honorirt werden. In den Eheprocessen, die zu Rom, entweder vor dem päpstlichen Vicarius, oder vor der Congreg. Concil. Trident. interpret., oder vor dem Auditorium des päpstlichen Pallastes, oder aber vor einer besondern Congregation von Cardinälen verhandelt werden, wird der Defensor matrimonii stets von dem Vorsitzer des Gerichtes aufgestellt. [v. Moy.]

Deficientengehalte. Deficienten sind Geistliche, welche für ihre Amtsführung körperlich oder geistig unfähig geworden sind. Man unterscheidet auch noch insbesondere Halb-Deficienten, bei welchen die Unfähigkeit nur vorübergehend, oder nur auf einen gewissen Zweig des Amtes — wie z. B. auf die h. Messe in C. 2. X. de cler. aegrot. (3. 6) — oder auf beschwerliche Amtsorte eingeschränkt ist, und Corrigenden, deren Unfähigkeit auf Unsittlichkeit oder Irreligiosität beruht. Bei Deficienten wird durch Aushilfe benachbarter Geistlichen, durch Vicarien und Gehilfen fürgesorgt, c. 3. l. c., und wenn die Hoffnung der Wiederherstellung fehlt, tritt die Emeritirung ein, in deren Folge der Geistliche

aus dem Amte scheidet. Deficienten erhalten Deficientengehalte, die aus dem die Congrua (s. d. A.) übersteigenden Ertrag der Pfründe geschöpft werden. Wo also ein solcher Ueberschuß nicht vorhanden ist, muß anderweitige Hilfe geleistet werden. Nach Helfert (Kirchenr. 3te Aufl. § 515) erhalten in Oestreich Deficientenpfarrer einen Pfarrverweser, wenn die Pründe, außer der Congrua von 300 fl., wenigstens noch andere 300 fl. C. M. für die Ersteren abwirft; dagegen erhalten sie einen mit 200 fl. besoldeten Hilfsprediger, wenn die Pfründe nicht 600 fl. erträgt. Was von diesen an die 200 fl. für den Hilfsprediger abgeht, ergänzt der Religionsfond der Provinz, in Böhmen aber erst, wenn es das Vermögen der einzelnen Kirche nicht vermag. Will ein Pfarrer ganz abtreten und keinen Administrator oder Cooperator nehmen, so beträgt der Deficientengehalt bloß 200 fl. — Andere minder wesentliche Bestimmungen gehören nicht hieher. [Sartorius.]

Definitio canonica apostolorum. Unter den griechischen Sammlungen kirchenrechtlichen Inhalts, welche angeblich die hl. Apostel zu Verfassern gehabt haben sollen (s. Constitutiones apostolorum und Canonensammlungen) hat in neuester Zeit der churhessische Obergerichtsdirector Joh. Wilh. Bickell ein bisher völlig unbekanntes Stück in einer Pergamenthandschrift der Wiener Bibliothek, betitelt: „Ὅρος κανονικὸς τῶν ἁγίων ἀποστόλων i. e. Definitio canonica Ss. Apostolorum," entdeckt, dasselbe in seiner Geschichte des Kirchenrechts Bd. I. (Gießen 1843. 8.) S. 98—100 näher besprochen und daselbst unter den Beilagen in Nr. II. S. 133—137 griechisch mit teutscher Uebersetzung abgedruckt. Dieses Stück zerfällt in 18 Canones, welche sich theils auf Gegenstände der Kirchenzucht, namentlich auf die Feier einzelner gottesdienstlicher Handlungen beziehen, theils aber auch verschiedene moralische Gebote enthalten. Daß die Schrift einen Judenchristen zum Verfasser habe, ist kaum zu bezweifeln; ob derselbe aber ein Nazaräer gewesen, kann wenigstens nicht mit Bestimmtheit behauptet werden. Gewiß ist, daß der Verfasser in Christus den göttlichen Messias glaubt, da er die Juden „Gottesmörder" schilt. Daß aber die Nazaräer Christum als den aus der Jungfrau Maria geborenen Sohn Gottes annahmen, ist durch Hieronymus, der die Nazaräer genau kannte, verbürgt (Hieronym. Epist. 89 ad Aug.). Auch das Anathem, welches can. 4 über denjenigen gesprochen wird, der bei der Communion Brod mit Wasser (statt des Weines) nimmt, ließe nicht mit Unrecht auf einen Nazaräer schließen gegenüber der Secte der Ebioniten, welche nach Epiphanius bei dem Abendmahle neben dem Brode nur Wasser genossen (Epiphan. Haeres. XXX. § 16). Indeß ist dieser Grund nicht sicher genug. Denn einmal nahmen auch andere Secten, wie die Encratiten und Severianer, Wasser zum hl. Abendmahle (Epiph. Haer. XLVII. § 3), dann aber ist es überhaupt noch zweifelhaft, ob jener Canon (wörtlich: „wer Wasser in den Mund nimmt und so communicirt ꝛc.") wirklich jenen Sinn hat. Ebenso ist die Zeit der Abfassung dieser Definitio canonica apostolorum nicht genau zu bestimmen und schwerlich über das 4te Jahrhundert hinaufzusetzen. Uebrigens scheint dieses pseudo-apostolische Stück nicht sehr verbreitet gewesen zu sein, da es sich nur in der Wiener Handschrift Cod. hist. graec. nr. 45 (Lambec. Comm. de biblioth. Vindob. ed. Kollar, T. VIII. p. 904) und in einem Manuscripte der öffentlichen Bibliothek zu Petersburg (Catal. Codd. biblioth. imperial. publ. gr. et lat. ed. Ed. de Muralto, Petropol. 1840. fasc. I.) findet, außerdem aber weder in einer griechischen noch abendländischen Canonensammlung aufgenommen ist. [Permaneder.]

Definitivproceß, s. Informativproceß.

Definitionen und **Definitoren** geistlicher Orden. Nach der Verfassung der reformirten geistlichen Orden des Mittelalters begriff jeder Orden mehrere Congregationen, wie Beispielshalber der Benedictinerorden die Congregationen von Clugny, Camaldoli, Cisterz, Hirschau ꝛc. (s. Congregationen, religiöse, lit. c.). Jede dergleichen Congregation war in mehrere Districte getheilt, welche

Definitionen hießen und einen geographischen Complex mehrerer einzelner Abteien oder Priorate derselben Ordensregel bildeten. Ebenso war jeder der verschiedenen Mendicantenorden geographisch in mehrere Provinzen, jede Provinz in mehrere Definitionen eingetheilt, und jeder dieser kleineren Bezirke begriff mehrere Klöster. Die Localoberen der einzelnen Prälaturen und Klöster (bei den Benedictinern Prälaten oder Aebte, bei den Franciscanern und Capucinern Guardiane, bei den Dominicanern Prioren rc. genannt) standen unter der Aufsicht ähnlicher Bezirksoberen (Definitoren), diese wieder unter der Leitung der Provinzoberen (Provincialen) und diese zuletzt unter dem Oberhaupte des Gesammtordens (Ordensgeneral). Die Angelegenheiten des ganzen Ordens, sowie der einzelnen Provinzen und Klöster wurden nach Bedürfniß in größeren und kleineren Versammlungen berathen und beschlossen, welche man Capitel nannte. Die Einrichtung solcher General- und Provincialcapitel wurde zuerst bei den Clugnyacensern eingeführt und durch die Cistercienser erweitert. Papst Innocenz III. verordnete auf dem vierten allgemeinen lateran'schen Concil 1215, daß dieselbe bei allen geistlichen Orden beobachtet und alljährlich ein Provincial-, alle drei Jahre aber ein sog. General-Capitel gehalten werden sollte. Wie demnach auf dem Generalcapitel die bezüglichen Provinciale als die gesetzlichen Vertreter der ihrer Aufsicht untergebenen Ordensprovinzen erschienen, jeder über die klösterlichen Zustände seiner Provinz berichtete, die Interessen derselben vertrat und in gemeinsamen Angelegenheiten dem Ordensgenerale rathend zur Seite stand, so waren auf den Provincialconventen die sog. Definitoren die ordnungsmäßigen Deputirten der in ihren Bezirken gelegenen Klöster, und als solche die Referenten, Beisitzer und Räthe des betreffenden Provincialen. Diese Verhältnisse haben sich im Allgemeinen bis jetzt erhalten; nur sind in neuerer Zeit bei der verminderten Zahl der Klöster häufig jene Mittelbehörden der sog. Definitoren weggefallen. [Permaneder.]

Definitoren in Decanaten. In früherer Zeit war in jedem Landdecanate Ein — oder bei größeren Decanatsbezirken auch zwei — Pfarrer aufgestellt, welcher die Intercalarfrüchte oder das sogenannte Ratum (s. Intercalargefälle) zwischen dem abgehenden und aufziehenden Pfarrer, oder zwischen den Erben des verstorbenen und dem nachfolgenden Pfründebesitzer zu berechnen und die beiderseitigen Ansprüche in's Reine zu bringen hatte. Ein solcher bald vom Bischofe ernannter, später regelmäßig durch Capitelwahl mit diesem Geschäfte betrauter Pfarrer hieß Definitor. Diese Benennung ist in manchen Diöcesen auch bei der schärferen Ausbildung der Landcapitelverfassung in Uebung geblieben, großentheils aber dafür der Name „Kammerer" getreten, so daß dermalen beide ungefähr gleichbedeutend sind und dadurch derjenige Pfarrer eines Landdecanats bezeichnet wird, welcher von den investirten Mitgliedern des Ruralcapitels in Gegenwart eines landesherrlichen und eines bischöflichen Commissärs durch (absolute) Stimmenmehrheit als zweiter Vorstand des Capitels gewählt wird, und im Vergleich zu den alten Definitoren einen etwas erweiterten Wirkungskreis hat. Ein solcher Kammerer (Definitor) ist, wenn der Decan krank oder sonstwie legal abwesend oder verhindert ist, der Stellvertreter des Decans, erstattet, wenn letzterer stirbt, hierüber Bericht an die vorgesetzte bischöfliche oder erzbischöfliche Stelle, übernimmt sogleich die Decanatsacten und mit diesen die interimistischen Functionen des Dechants, schreibt nach erhaltener Bewilligung des Ordinariats die Wahl eines neuen Decans an die stimmberechtigten Capitularen aus und leitet im Beisein der Commissäre die Wahlhandlung. Zugleich ist der Kammerer als solcher der Vermögensverwalter und Rechnungsführer des Capitels. Die Berechnung der Intercalargefälle aber, welche früher der Definitor zu stellen hatte, besorgt jetzt der nach der Erledigung einer Pfründe von dem Decan provisorisch aufgestellte und oberhirtlich bestätigte zeitliche Pfarrvicar oder Pfründeverweser. In kleineren Decanaten fällt bisweilen die Stelle eines Kammerers oder Defi-

niters ganz hinweg, und die dießbezüglichen Geschäfte im Todes- oder Verhinderungsfalle des Decans gehen an den Senior des Capitels oder auch an den durch Wahl designirten Ersatzmann über. Uebrigens gilt in dieser Beziehung nicht überall einerlei Recht und Observanz. Es kommt auch vor, daß, wie z. B. in der Diöcese Rottenburg, der Kammerer ohne Mitwirkung des Ruralcapitels aufgestellt wird und die Decanatsgeschäfte im Verhinderungsfalle des Decans von einem Decanatsadjuncten besorgt werden. [Permaneder.]

Deformität, s. Irregularität.

Degradation ist die härteste der eigentlichen Strafen, womit die Kirchengesetze einen verbrecherischen Geistlichen bedrohen (s. Kirchenstrafen). Anfänglich war die Degradation von der Amtsentsetzung nicht wesentlich verschieden; wie denn auch die Ausdrücke dejicere, degradare, movere loco, privare etc. in den ersten vier Jahrhunderten meist synonym, bald für degradare, bald für deponere gebraucht sind. Später trat jedoch ein wesentlicher Unterschied ein. Wenn nämlich ein Cleriker eines so schweren Verbrechens überwiesen war, welches die weltlichen Gesetze mit dem Tode bestraften, so schritt die Kirche ihrerseits zur Ausstoßung aus dem Clericalstande (degradatio), wodurch der Delinquent nicht nur, wie bei der Absetzung, seiner Weihe- und Amtsrechte entsetzt, sondern auch seiner clericalischen Standesrechte und Privilegien verlustig erklärt und sofort dem weltlichen Richter zur Vollstreckung der nothpeinlichen Strafe, wenn solche durch die übliche Intercession nicht abgewendet werden konnte, überantwortet wurde. Trat aber Begnadigung ein, so wurde ein solcher Cleriker in den Laienstand zurückversetzt (s. Communio laica) und in der Regel zu lebenslänglicher Buße in ein Kloster verwiesen. Es bedurfte aber früher der Metropolit zur rechtskräftigen Verurtheilung eines Bischofs mindestens zwölf, und der Diöcesanbischof zur feierlichen Degradation eines Priesters oder Diacons wenigstens sechs und beziehungsweise drei anderer Bischöfe als Assistenten. Die Verurtheilung eines Bischofs wurde später ein päpstliches Reservat und blieb es fortwährend. Aber auch die Degradation, welche der Bischof über einen Cleriker der höheren Weihen verhängt, muß nach neuestem Rechte nicht nothwendig in feierlicher Form geschehen (degradatio sollemnis s. realis), sondern kann durch bloße Sentenz unter Beirath des Capitels erfolgen (degrad. verbalis s. simplex). Diese Form der Degradation fällt ihrem Wesen und ihrer Wirkung nach ganz mit der Absetzung zusammen (s. Deposition). Aber auch zur Vornahme der feierlichen Degradation braucht der Bischof jetzt nur eben so viele infulirte Aebte oder in Ermangelung solcher auch eben so viele andere bejahrte und rechtserfahrne Dignitare, als früherhin Bischöfe erforderlich waren, beizuziehen (Sext. c. 1. De haeret. V. 2., und Conc. Trid. Sess. XIII. c. 4. De ref.), welche dabei bloß passiv als Zeugen zu assistiren haben. Cleriker der niederen Weihen werden ohnehin nur durch bloßes Straferkenntniß des Bischofs degradirt. Als Verbrechen, welche die feierliche Degradation zur Folge hatten, bezeichnen die Canonen: Häresie, Sodomie und Bestialität, Münzfälschung, Fälschung päpstlicher Urkunden, Verschwörung zum Untergang des eigenen Bischofs, Meuchelmord an einem Geistlichen, Unverbesserlichkeit nach stufenweise angewandten und erschöpften Zuchtmitteln und Strafen. Die wirkliche Degradation kann nur der Bischof in eigener Person vornehmen, und zwar muß er bereits consecrirter Bischof sein. Auch Ordensprofessen können in feierlicher Weise nicht von ihren Klosteroberen, sondern nur vom betreffenden Diöcesanbischof degradirt werden (Ferraris Biblioth. s. v. Degradatio). Der Act dieser Degradation ist vom Papst Bonifacius VIII. (Sext. c. 2. De poenis V. 9) vorgezeichnet, und im Pontificale Romanum (ed. Venet. 1775) p. 369—378 umständlich beschrieben. Sie geschieht auf einer außerhalb der Kirche errichteten Tribune; der verurtheilte Geistliche wird mit dem seinem Weihgrade entsprechenden heiligen Ornate, als sollte er in gewohnter Weise am Altare fungiren, angethan

und so vor den Thronstuhl des Bischofs geführt, neben welchem auch der weltli Richter seinen Sitz eingenommen hat. Jetzt wird dem anwesenden Volke die l sache der Verurtheilung, dann vom Bischof die Sentenz im Namen des dreieinig Gottes verkündet. Sofort wird dem Condemnirten zuerst das Symbol sein heiligen Amtes abgenommen, dann ihm der Ornat Stück um Stück unter en sprechenden Exauctorationsformeln vom Leibe gezogen; die Daumen und Zeig finger, die ihm bei der hl. Weihe gesalbt worden waren, leichthin und ohne Bl vergießen mit einem Messer abgeschabt, deßgleichen der Kopf geschoren, so d die Tonsur völlig verwischt wird; endlich der gemeine Büßerhabit umgeworf und der Verstoßene nunmehr mit der Bitte um Schonung an Leib und Leben d weltlichen Richter überantwortet, der ihn in Fesseln legt. Daß übrigens a der Degradirte, obgleich ihm jedes clericalische Standes- und Amtsrecht, so auch die Befugniß, irgend eine durch die Ordination bedingte Handlung vorzunehm nehmen, für immer entzogen ist, gleichwohl die Fähigkeit der Weihe nicht verlie und daher auch im möglichen Falle der Wiederaufnahme in den Clericalstand d einmal giltig empfangenen Ordo nicht nochmals empfangen dürfe, versteht sich v selbst und liegt schon im Begriffe des der Priesterweihe inhärirenden Charac indelebilis (s. d. A.). Heutzutage kommt die feierliche Degradation nicht leicht me vor. Jedenfalls würde sie die Kenntnißnahme und beziehentlich die Genehmigu der weltlichen Regierung um so mehr voraussetzen, als dieses selbst im Fa einfacher Deposition gefordert wird. [Permaneder.]

Degradationsceremonie, s. Degredation.

Dei gratia. Dei et apostolicæ sedis gratia etc., Präd cate, welche sich zunächst die Erzbischöfe und Bischöfe in ihren amtlichen Erlas beizulegen pflegten. 1) Der Titel „Von Gottes Gnaden" kommt schon i 4ten Jahrhunderte vor; wenigstens gebraucht ihn Papst Felix II. 356 in seine Oppressionsdecret gegen die Arianer (Coll. Concil. ed Hardouin, Tom. I. col. 757 geläufiger wird diese Bezeichnung bereits im 5ten Jahrhunderte, wie aus d Acten der Concilien zu Braga 411, zu Ephesus 431, Chalcedon 451 u. a. erhell Unter den teutschen Bischöfen war Cunibert von Cöln 623 der erste, der s dieses Prädicat gab; sodann der hl. Bonifacius von Mainz in seinem Subjection eide, Bischof Heribald von Lüttich, Erzbischof Hetti von Trier ꝛc. Häufig jedo wechselte diese Bezeichnung mit anderen ähnlichen oder gleichbedeutenden, w Divina gratia, Dei misericordia, juvante oder favente Deo etc., welche Titel ni selten durch entsprechende Zusätze erweitert wurden. Unter den weltlichen Mach habern nahmen den Titel „Von Gottes Gnaden" zuerst Pipin und die Carolinge hienächst die römisch-teutschen Kaiser, aber auch Churfürsten, Herzoge, überhau sämmtliche Reichsfürsten geistlichen und weltlichen Standes an. Indeß trat auch hier oft andere synonyme Formeln an die Stelle jenes Prädicats. Ursprüngli aber und viele Jahrhunderte lang war dieser Titel nichts weiter als der Ausdru der Demuth und Pietät, die es nicht an dem offenkundigen Zeugnisse wollte fehl lassen, daß der Träger der geistlichen oder weltlichen Herrschaft diese seine Wür Gott verdanke. Erst vom 15ten Jahrhundert an verband man mit dieser App sition allmählig den Begriff der weltlichen Machtvollkommenheit und Souvera netät, und hielt ihn besonders in neuester Zeit so fest, daß der Titel „Von Gott Gnaden" ausschließlich auf souveräne Staatsoberhäupter übergetragen, den geis lichen Fürsten aber gänzlich entzogen, oder (wie etwa in Bayern) nur in d Fassung „Divina" — und wenn es beliebt — mit dem Beisatze „et apostolic sedis gratia" gestattet ist. 2) Der erweiterte Titel „Von Gottes und de apostolischen Stuhles Gnaden" ist späteren Ursprungs als der eben b sprochene einfache „Dei gratia." Daß jedoch der lateinische Erzbischof von Nicos auf Cypern der erste gewesen, der sich 1251 jenen Zusatz gegeben habe, ist scho oben (s. Apostolicae sedis gratia) als irrig bezeichnet worden, wo auch die wenig

stens dem Sinne nach verwandten Ausdrücke „Servus apostolicæ sedis“ eines hl. Bonifacius, und „Divina et apostolica gratia“ des Bischofs Eberhard II. von Bamberg 1152 erwähnt sind. Aber auch die Behauptung, daß Kaiser Otto IV. 1209, um den Papst Innocenz III. für sich zu gewinnen, sich jenes vollständigen und wörtlichen Titels „Von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnaden römischer König“ zum ersten Male bedient habe, ist nur insofern richtig, als hier zuerst ein weltlicher Fürst diese Bezeichnung wählte; nicht aber, daß erst von jetzt ab und nach dem Beispiele dieses Kaisers auch die Bischöfe sich diesen Beisatz angeeignet haben. Denn schon im 11ten Jahrhundert sagt der hl. Amatus, Bischof von Nusco, im Eingange seines Testamentes: „Ego ... sedis apostolicæ gratia Episcopus etc. (Ughelli Ital. sacr. Tom. VII. col. 535). Abgesehen also von den Fällen, wo entweder bei einer zwiespaltigen oder uncanonischen Wahl der päpstliche Stuhl den Ausschlag gab oder das Besetzungsrecht übte, oder wo (wie nicht selten der Fall) der Gewählte vom Papste selbst consecrirt worden war, und sonach neben dem altüblichen Titel „Dei gratia“ der Beisatz „et apostolicæ sedis gratia“ der natürlichste Ausdruck der Dankbarkeit und besonderer Verpflichtung gegen den heiligen Stuhl war, so mußte dieser zweitheilige Titel überhaupt und schon darum sehr nahe liegen, weil er so treffend das Verhältniß des Bischofs zu Gott, dem unsichtbaren Oberhaupte der Kirche, und zu dessen sichtbarem Stellvertreter auf Erden, dem Nachfolger Petri bezeichnete. Darum ist dieser Titel (mit unwesentlicher Modificirung des Ausdrucks, wo die Staatsgewalt aus rein politischem Standpunct sich das „Von Gottes Gnaden“ allein vindicirt) fortwährend das Prädicat geblieben, dessen die Bischöfe sich in ihren Hirtenbriefen bedienen. [Permaneder.]

Deismus und Deisten. In der zweiten Hälfte des 16ten Jahrhunderts entstand aus der weitern Zersetzung des Protestantismns der Deismus und bildete sich besonders in England aus. Die Bibel, herausgerissen aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange, konnte sich nicht halten. Ein unvollkommenes starres Formelwesen in Cultus und Glaubenslehre war an die Stelle lebendiger Religion getreten. Dazu kam unchristliche Sittenlosigkeit, besonders in den höhern Ständen, vereint mit Festhalten des staatskirchlichen frommen Aeußern und mit clericalem Verfolgungsgeiste. Zugleich erwachte das selbstständige Denken, die freie Forschung. Dieß Alles gab den sogenannten „Freidenkern“ den Ursprung, welche zwar den Glauben an Gott festhielten, aber seine Offenbarung durch Moses, die Propheten und Christus verwarfen. Die Verwerfung der geschichtlichen Kundgebung des Ewigen charakterisirt den Deismus. Im Gegensatze zu ihm bezeichnet man den Glauben an Gott, der uns nicht nur geschaffen, sondern auch noch ferner sich unser in erkennbarer und besonderer Weise angenommen hat, als Theismus. Der Name der Deisten soll zuerst in der Mitte des 16ten Jahrhunderts in Italien und Frankreich von Gegnern des Christenthums gebraucht worden sein. Viret, ein angesehener Theologe unter den Reformatoren, spricht in einer 1563 herausgegebenen Schrift (Instruction chrétienne) von Leuten, die sich mit einem neuen Namen Deisten nennen. „Sie bekennen einen Gott, sagt er, aber haben keine Ehrerbietung vor Jesus Christus. Die Lehren der Apostel und Evangelisten sehen sie für Fabeln und Träume an.“ Die verschiedene Bezeichnung, Deismus und Theismus, ist zwar zufällig und willkürlich; aber die Sprache überhaupt ist Erzeugniß des selbstbewußtlosen Naturlebens und des freiwählenden Geistes zugleich. Die Deisten stimmen in ihren Ansichten wenig überein. Während die Einen die Vorsehung überhaupt oder wenigstens die ins Einzelne gehende läugnen, erkennen sie die Andern an. Wird sie geläugnet, so geht der Deismus in Naturalismus und Atheismus (s. d. A.) über. Diese Anschauungen stehen in einer innern Verbindung. Wenn man nicht anerkennt, daß Gott in Christus sich geoffenbart hat, so wird man noch leichter die besondere Leitung des Menschengeschlechtes verkennen

können, und wer einmal die höhere Führung in der Geschichte verkennt, dem wird bald die Idee eines persönlichen Schöpfers der Welt verkommen. Aber an sich fallen Deismus und Gottesläugnung noch nicht zusammen, und man wird wohl Kant zustimmen müssen: „Da man unter dem Begriffe von Gott, sagt er, nicht etwa bloß eine blind wirkende ewige Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff uns allein interessirt, so könnte man nach der Strenge dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder einer obersten Ursache übrig lassen. Indessen, da Niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen, der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott." Wie gesagt, hat sich der Deismus besonders in England ausgebildet und zuerst verbreitet. Von den englischen Deisten sind bereits in diesem Werke besprochen Blount und Bollingbroke, jener einer der früheren, gestorben 1697, dieser einer der letzten, gestorben 1751. Ueber Cherbury, Collins und Chubb soll in gegenwärtigem Artikel verhandelt, und besonders aus den Ansichten von Cherbury nnd Chubb der Deismus dargestellt und beurtheilt werden. Die Uebrigen, Hobbes, Locke, Mandeville, Morgan, Shaftesbury, Tindal, Toland, Woolston werden an ihrer Stelle aufgeführt werden. Als der erste Deist, welcher sich in England hervorthat, wird gewöhnlich genannt Lord Edward Herbert Cherbury, aus einer alten vornehmen Familie von Heinrich Fitz-Roy, einem natürlichen Sohne des Königs Heinrich I., abstammend. Er wurde geboren 1581 zu Montgomery in Wales. Als Kind kränkelte er viel, entfaltete dann aber rasch eine große innere Begabung, so daß er schon im zwölften Jahre zu Oxford öffentlich über Sätze der Logik disputirte und griechische wie lateinische Aufsätze schrieb. Er lernte ohne mündlichen Unterricht die französische, italienische und spanische Sprache, und unternahm mehrere große Reisen, wobei er sich am längsten in Frankreich und Italien aufhielt. Nach seiner Rückkehr begann er seine politische Laufbahn. Jacob I. machte ihn zum Ritter, übertrug ihm mehrere Aemter und schickte ihn als außerordentlichen Botschafter 1616 nach Frankreich, mit dem besondern Auftrage, den Protestanten eine Erleichterung zu verschaffen. Carl I. ertheilte ihm die Würde eines englischen Lord. Im Bürgerkriege stand er auf Seite des Parlaments. Sein Schloß wurde von den königlichen Truppen zerstört; das Parlament entschädigte ihn durch eine Pension, die er jedoch nicht lange genoß. Er starb zu London 20. Aug. 1648. — Im Auftrag Carls I. hatte Cherbury geschrieben The life and reign of King Henry VIII. Lond. 1649, 1672, 1682, fol., apologetisch gehalten. Eine andere Schrift ist Expeditio ducis de Buckingham in Ream insulam. Opus posthumum, quod publici juris fecil Tim. Balduinus. Lond. 1656. 8. Sein Sohn gab eine Sammlung Gedichte von ihm heraus 1665. Im 18ten Jahrhundert wurde noch etwas von ihm aufgefunden und herausgegeben: The life of lord Herbert Cherbury, written by himself and published by Horace Walpole. Strawherry-Hill. 1764. 4. mit Kupfern. Lond. 1778. 4. — Größere Wirkung als seine politischen Schriften haben seine philosophisch-religiösen gehabt. Schon 1624 kam sein Buch „über die Wahrheit" zu Paris heraus. (De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et falso.) Neue Auflage 1633 und 1639. London 1633. Zu London noch einmal 1645. 4. zugleich mit zwei andern Abhandlungen, eine „von den Ursachen der Irrthümer," und die andere „von der Laien-Religion" (De causis errorum, una cum tractatu de religione laici et appendice ad sacerdotes. Ohne Druckort 1656. 12.). In jenem J. 1645 kam auch zu London sein berühmtes Werk heraus „über die Religion der Heiden" (Liber de religione gentilium errorumque apud eos causis). Vollständig wurde es erst gedruckt nach seinem Tode

zu Amsterdam 1663. 4. und 1700. 4. In das Englische übersetzt 1705. Lond. 8. — In diesen Werken rühmt er selbst, daß er den Deismus zuerst systematisch dargestellt habe mit großer Arbeit und mit sorgsamer Einsicht in alle Religionen. Er führt mehrmals fünf Grundsätze an, worauf er alle Religion zurückführt: 1) Es ist ein Gott. 2) Diesem muß man dienen. 3) Frömmigkeit und Tugend ist der hauptsächlichste Theil seines Dienstes. 4) Wir müssen unsere Sünden bereuen und wenn wir das thun, so vergibt sie uns Gott. 5) Es gibt Belohnungen für die guten Menschen und Strafen für die Bösen sowohl in diesem als im andern Leben. — Man sieht, diese Sätze widersprechen der christlichen Offenbarung nicht, sie sind vielmehr in ihr enthalten, sind durch sie bestätigt, tiefer erklärt, weiter auseinandergesetzt. Auch daß sie ein inneres Licht sind, daß sie nicht erst durch Moses, die Propheten und die Apostel gelehrt wurden, daß sie allgemein bei allen Völkern als innere Thatsachen vorhanden sind, wie dieß Herbert vorzüglich in seiner Schrift über die Religion der Heiden ausführt, ist vollkommen richtig. Christus hat alle diese Wahrheiten selbst vorausgesetzt; man wird nicht finden, daß er erst lehrt, es sei ein Gott. Wie beruht bei allen seinen Lehren Alles auf dem Glauben an ewiges Leben, an Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen! Freilich spricht er zu dem Volke, welchem schon Offenbarungen geworden sind; aber auch diese setzen bis zum ersten Blatt der Schrift zurück stillschweigend und allgemein jene fünf Sätze voraus; sie lehren sie nirgend als etwas Neues und Unbekanntes; sie bringen nur Massen von Thatsachen vor, welche dieselben auf jede Weise bekräftigen. Sagt doch der Heidenapostel selbst, es sei den Heiden die Erkenntniß Gottes möglich und das Gesetz ihnen ins Herz geschrieben. Cherbury behauptet auch in derselben Schrift ausdrücklich, daß es durchaus seine Absicht nicht sei, der „besten Religion," wie er das Christenthum nennt, oder dem wahren Glauben auf irgend eine Weise Schaden zu thun, sondern er wolle vielmehr beide durch einander unterstützen. — Woher kommen nun doch die Angriffe auf die „besondere Religion," auf die Offenbarung überhaupt? Bei Gelegenheit wird zu verstehen gegeben, das Christenthum enthalte auch Lehren, welche manchen Menschen einen Widerwillen gegen allen Gottesdienst beibrächten. Es verheiße eine Verzeihung der Verbrechen unter gar zu leichten Bedingungen und stelle die Verbindlichkeit zur Tugend nicht streng genug hin. Der Glaube, welcher in der Schrift gefordert werde, sei ein bloßer Beifall, den man ihren Lehren gebe. In dem Buche von der Religion des Laien sucht er vorzüglich zu beweisen, daß jene fünf Hauptsätze jeder Mensch erkennen könne, aber niemals könne man sich mit Sicherheit von der Wahrheit dessen überzeugen, was sonst für Offenbarung Gottes ausgegeben werde. Die Menge der christlichen Secten gibt ihm den Beleg dazu. Der Hauptvorwurf aber ist, daß die christliche Religion nur eine besondere, nicht die allgemeine sei. Sie sei nicht fähig, die Ehre der Vorsehung und ihre Sorge für das Menschengeschlecht gehörig erkennen zu lassen. — Allen diesen Ausstellungen sieht der Kenner auf den ersten Blick an, daß sie nur eine oberflächliche, dürftige und beschränkte Auffassung des Christenthums treffen, und man braucht nicht zu errathen, welche dem Denker vorschwebt; man muß ihn nur in und aus seinen geschichtlichen Umgebungen zu verstehen suchen. Er hat zunächst die anglicanische Kirche vor sich mit ihren calvinischen 39 Artikeln und mit ihrem leeren, kalten und langweiligen Cultus. Man wird gestehen müssen, daß die steifen Formen tiefern Gemüthern allen Gottesdienst verleiden konnten. Die Lehren von gänzlicher Sündhaftigkeit des Menschen, die Höllenpredigt, wodurch der Sünder erschüttert und zur Annahme des Evangeliums gedrängt werden soll, sind wohl nicht geeignet, den Geschmack am (anglicanischen) Christenthum zu steigern. Wenn für christliche Lehre ausgegeben wird, daß der Glaube allein ohne die That rechtfertige, ist bei diesem Christenthum die Vergebung nicht wirklich allzuleicht und die Verpflichtung zum Gutsein kaum vorhanden? Jener Glaube ohne die Liebe ist eine bloße Hinnahme der guten Kunde,

daß die Sünden, obwohl noch vorhanden, nicht mehr angerechnet werden. Ma kann es dem Lord nicht verargen, daß er mit diesem todten und bequemen Gla ben nicht zufrieden ist. Und wie sollte sich ein denkender Mann überzeugen könne daß die 39 Artikel, von ein Paar Hofbischöfen willkürlich aufgesetzt, Offenbarun des Ewigen sind! Es ist bekannt, daß die Reformatoren das Christenthum sel engherzig auffaßten und die „blinden Heiden" wie die „abgöttischen Papisten ohne Erbarmen dem Teufel und der ewigen Verdammung übergaben. Diese gän liche Gottverlassenheit der Heiden und noch dazu unbedingte Vorherbestimmun sind in der That unvereinbar mit einer liebenden Vorsehung für das Menschen geschlecht und mit einer allgemeinen Religion. Besieht man die Sache noch nähe so erscheint der Deismus Herberts überhaupt als eine Rückwirkung gegen d reformatorischen Lehren. Diese sehen im Menschen „vor der Taufe" nur Böse und gar keine Fähigkeit Gott zu erkennen und zu lieben. Leidenschaftliches Darein fahren ließ die Thatsachen des Innern, der Geschichte und selbst die starken An deutungen der Schrift und des christlichen Lebens gänzlich übersehen. Erinner man sich nur des Katechumenats, welches in den ersten Zeiten vor der Taufe durch zumachen war, und welches offenbar die Möglichkeit von Glaube und Liebe i Menschen vor dem Sacramente voraussetzte. Der tiefere Grund dieser Irrthüm liegt in der Verkennung der Allgemeinheit der Erlösung, kraft welcher der Erlöse mit jedem Menschen in Verbindung steht, noch ehe die volle Huld der vollbrach ten Erlösung im Sacramente zugewendet wird. Wo dieß ignorirt ist, und der Mensch also vor der Taufe „Stock und Stein" für göttliche Dinge sein soll, da kann begrei licher Weise von einer sogenannten natürlichen Religion nicht die Rede sein, und erklärt sich der derbe Ausdruck des vornehmsten Reformators: die Vernunft ist d Hure des Teufels. Im Deismus machten sich also schwer verkannte Wahrheiten ge tend; er ist eine Ehrenrettung der durch die Reformatoren herabgewürdigten Vernunf eine Rehabilitirung des Gewissens. Leider haftet dem Deismus von seinem Ursprung her die entgegengesetzte Beschränktheit an. Während dort der Glaube an Christu festgehalten, aber die Universalität des Christenthums anerkannt wird, wird hier d Allgemeinheit der Religion geltend gemacht, aber die Offenbarung und Erlösun durch Christus wird verworfen. Die Deisten finden Erkenntniß und Liebe Gotte bei allen Menschen, aber ohne Christus, im geraden Gegensatze zu den Reforma toren, welche, die Erlösung beschränkt auffassend, den größten Theil der Mensche von der Fähigkeit und Möglichkeit Gott zu erkennen und zu lieben ausschlosse Ist gleichwohl der Irrthum der Deisten sehr natürlich, indem sie das Christen thum fallen ließen, weil es ihnen in schroffer, beschränkter und falscher Gesta entgegentrat, so konnten doch die üblen Folgen nicht ausbleiben. Wenn einm die großen geschichtlichen Facta der Offenbarung bei Seite gesetzt wurden, konnt die Thatsachen, auf welche die Deisten sich zurückzogen, keinen größern Halt habe Waren es doch meist nur innerliche, „den Seelen aller Menschen eingeprägte Die große welthistorische Erscheinung des Heidenthums hatte bereits erwiese daß sie nicht ausreichten, daß sie mannigfaltigen Trübungen ausgesetzt waren, d sie ohne fernere Kundgebungen und weitere Veranstaltungen verdunkelt und b zum gänzlichen Ausgehen von Irrthum und Thorheit überwuchert werden konnte Davon gar nicht zu reden, daß sie nur die Anfänge der Erlösung sind, welc ohne Vollbringung derselben nicht bestehen können. Dennoch behaupteten die De sten, Cherbury voran, vor Allem die Zulänglichkeit und gänzliche Vollkommenhe der sogenannten natürlichen Religion, während sie die „außerordentliche Offe barung" als unnütz verbannen wollten. Die nächste Entwicklung des Deism bestätigte von Neuem, was schon das Heidenthum bewiesen. Er ging rasch völlige Ungewißheit über, alle Religion verschwamm unversehens in Nebel un Dunst, er schritt zum Naturalismus und Atheismus fort. — Zwei spätere Deiste können uns in diesen Proceß einweisen. Der Eine ist Anton Collins, welch

am Ende des 17ten Jahrhunderts schrieb, — Cherbury war gegen die Mitte dieses Säculums aufgetreten. Anton Collins ist geboren aus einer adeligen Familie zu Haston in der Grafschaft Middlesex den 21. Juni 1676. Er studirte zu Eaton und Cambridge vorzüglich alte Literatur und Philosophie und stand später mit dem Philosophen Locke in Briefwechsel. Als Friedensrichter und Schatzmeister soll er Einsicht, Redlichkeit und Uneigennützigkeit bewiesen haben. Man wählte ihn auch mehrmals in das Parlament. Er starb den 13. Dec. 1729. Wir finden diesen Mann in seinen ersten Schriften, wie Cherbury, in ziemlich gerechtem Kampfe gegen die Staatskirche und ihren todten Formelglauben für vernünftige und freie Ueberzeugung. Die eine dieser Schriften ist „ein Versuch, betreffend den Gebrauch der Vernunft in Vorstellungen, deren Gewißheit auf menschlichem Zeugnisse beruht.“ (Essay concerning the use of reason in propositions the evidence where of depends upon human testimony. 1707. 8.) Wer könnte auch die Zumuthung ertragen, ohne vernünftige Gründe die folgenreichsten Lehren hinzunehmen! Und wie sehr waren die Engländer berechtigt, ihre Vernunft bei der Annahme der so zufällig und grundsatzlos abgefaßten 39 Artikel zu Rathe zu ziehen! Ebenso war eine zweite Schrift durch Willkürlichkeiten der anglicanischen Geistlichkeit veranlaßt. Dieß zeigt schon der Titel: „Vollendeter Priestertrug.“ (Priest-craft in perfection, or a detection of de fraude of inserting and continuing this clause [the church hat power to decree rites and ceremonies and authority in controversies of faith] in the twentieth article of the articles of the church of England. Lond. 1709. 8.) Der Inhalt betrifft einen Einschiebsel in den 20ten Artikel der englischen Kirche, worin dieser die Macht beigelegt wird, Gebräuche und Ceremonien zu bestimmen und in Glaubensstreitigkeiten zu entscheiden. Schon im Jahre darauf erschien eine zweite und dritte Auflage dieser Schrift mit Verbesserungen. Collins schrieb selbst eine scheinbare Widerlegung, um noch mehr darauf aufmerksam zu machen. (On a late pamphlet intitled: Priest-craft. Lond. 1710. 8.) Der anglicanische Christ war schon mit der allgemeinen Kirche fertig; wurde er an seiner Staatskirche irre, so mußte ihm das Christenthum überhaupt verkommen. Wo aber die alte Kirche mit all ihren Bürgschaften der Einheit, der Allgemeinheit, der Heiligkeit und des apostolischen Ursprungs nicht respectirt wurde, wie konnte da die anglicanische Landeskirche ohne irgend welche Garantieen vor frei denkenden Männern bestehen? — Collins schloß von der anglicanischen Geistlichkeit auf die der ganzen Christenheit zu allen Zeiten und von dem Schicksal der 39 Artikel auf das der Bibel. Dieß führte er aus in einer „Abhandlung über das freie Denken.“ (Discourse of Freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect, call'd Freethinkers. Lond. 1713. 8. Mehrmals aufgelegt und ins Französische übersetzt.) Er zeigt darin das Nothwendige und Heilsame der Denkfreiheit und behauptet, daß die Freunde der geoffenbarten Religion Prüfung und Untersuchung scheuten und anfeindeten, während man doch wegen der Varianten im neuen Testamente gar nicht wisse, wie es ursprünglich gelautet habe. Auch hier übt er nur Gerechtigkeit gegen die bibelchristliche Staatskirche. Der anglicanische Clerus beschuldigte die allgemeine Kirche des Irrthums und des Betrugs; von ihr aber hatte er die Bibel. Warum sollte die allgemeine Kirche in der Annahme der einzelnen biblischen Schriften nicht auch sich geirrt haben; warum sollte sie in der Reinerhaltung der Schrift allein gewissenhaft gewesen sein! Der Bibelchrist ist nur auf einige alte Handschriften angewiesen. Ihr Alter und ihr Zustand machen ihr Ansehen sehr schwankend. Und wie mangelhaft ist der vulgäre griechische Text, welcher auf diese Manuscripte sich gründet und welchen der Protestantismus dem kirchlichen vorgezogen hat! Durch Verdächtigung und Verwerfung der uralten lateinischen Uebersetzung hatte man den Faden vollends verloren, und die Kritik, noch in den Anfängen begriffen, konnte nur eine verwirrende Menge von Lesearten zu Tage fördern. Eben diese Angriffe haben der biblischen Kritik erst einen neuen fördernden

Anstoß gegeben, wobei Dr. Bentley unter dem Namen Phileleutherus Lipsiens sich besonderen Ruhm erwarb. — Später griff Collins das Christenthum direct seinen Grundlagen selbst an; denn er gab eine Schrift heraus „über die Grün und Beweise der christlichen Religion." (Discourse of the grounds and reasons the christian religion in two parts. Lond. 1724. 1739. 8. Auch in das Französisc übersetzt.) Diese schränkt er auf die alttestamentlichen Weissagungen ein; d Wunder könnten, sagte er, die Wahrheit einer Lehre nicht beweisen. Von d Prophetieen führt er einige vier oder fünf auf, und zeigt, daß selbst diese nic buchstäblich, sondern nur in allegorischem Sinne Beweise für Christus abgebe Zugleich behauptet er, daß die Juden erst kurz vor Jesus einen Messias zu e warten angefangen hätten. Da man sich vorzüglich auf die reine und heilige Si tenlehre des Christenthums berief, so unternahm er es, auch diese als mangelha darzustellen. Ein schwieriges Unterfangen! Dennoch entdeckte er eine Blöß „Epicur, bemerkte er, sei vornehmlich wegen der göttlichsten aller Tugenden, d Freundschaft, unserer Hochachtung würdig. Wir Christen müßten ihm darum vi len Dank wissen, da selbst unsere Religion nirgends diese Tugend besonders vo uns fordere. Finde sich ja im neuen Testament nicht einmal das Wort Freund schaft." — Diese Schrift machte großes Aufsehen und fand viele Gegner. Collin suchte sich zu vertheidigen durch eine neue Schrift, die letzte, in welcher er da Christenthum bekämpft. (The scheme of literale prophecy considered in a vie of the controversy occasioned by a late book intitled: a discourse of the grounds et Lond. 1726. Vol. II. 8.) Sie dringt auf buchstäbliche Auslegung der Prophetieen in der Voraussetzung, daß keine an Christus dem Wortlaute nach sich erfüllt habe Zugleich wird besonders gegen Alter und prophetisches Ansehen des Buches vo Daniel das Mögliche vorgebracht. — Die Oberflächlichkeit und Mangelhaftigke aller dieser Angriffe ist auch hier häufig nur Reflex der dürftigen Auffassunge des christlichen Glaubens zu seiner Zeit und in seiner Umgebung. Reißt ma nicht gegenwärtig noch die einzelnen Weissagungen aus dem geschichtlichen Zusammenhang? Das Volk und sein ununterbrochenes Bewußtsein, der lebendige Strom, welcher die alten Urkunden trägt, wurden von dem Protestantismus so gut verkannt, wie die lebendige Tradition der Christenheit. Ist einmal der geschichtlich Zusammenhang abgebrochen, so muß der historische Sinn verkommen. Im Protestantismus muß man ebenso zur Läugnung der Wunder, welche die Evangelien berichten, fortschreiten. Wenn die außerordentlichen Begebnisse mit den Freunden des Herrn in der allgemeinen Kirche verkannt und verworfen werden, so stehen die Thatsachen der Bibel einsam da, und warum sollte man sie nicht aus denselben Gründen, oder vielmehr mit eben so wenig Grund dahingestellt sein lassen und in Legenden auflösen? Wo ferner zuletzt Alles auf das subjective Verständniß der Bibel ankommt, können die Wunder in der That nichts beweisen. Die innere Wahrheit einer Lehre können sie allerdings nicht darthun. Der katholische Glaube hingegen befindet sich zu den Wundern in einer ganz andern Stellung. Dieser fragt nach dem, was factisch Lehre und Anordnung des göttlichen Gesandten und deßhalb ewige Wahrheit ist. Es kommt daher Alles darauf an, ob der göttliche Gesandte als solcher gehörig beglaubigt ist. Die Wunder sind aber gewiß göttliche Creditive vom ersten Rang, mit vollem Rechte und sehr vernünftiger Weise. Schon dieß zeigt die Oberflächlichkeit und Beschränktheit der Behauptung, die Offenbarung beruhe auf nichts als auf der Erfüllung einiger Weissagungen des alten Testamentes. Außerordentliche Thatsachen durchziehen die ganze Geschichte, auf den Gesalbten Gottes hinweisend, von ihm ausgehend. Dazu kommen noch seine eigenen Voraussagungen, das Bestehen und das Wachsthum seines Werkes in unvergleichlicher, göttlicher Weise, die unübertroffene Reinheit, Erhabenheit und innere Bewahrheitung seiner Lehren und seiner ganzen Erscheinung, Alles zusammen eine unabsehbare Masse von Thatsachen, innere und äußere, geistige und sinn-

liche, alte und neue, bleibende und vorübergehende, in den Schicksalen der Einzelnen wie in den Geschicken von Nationen sich ausprägende, deren Zusammentreffen auf eine Persönlichkeit eine volle, klare, tiefste Ueberzeugung begründen, welche ihres Gleichen nicht hat. Der Deist hat nicht bloß von diesem großen Zusammenhange keine Ahnung, auch die einzige Grundlage, die Prophetie, erscheint ihm in der beschränktesten Weise. Es ist wohl wahr, ein eigenthümliches Geschick ließ die Perspective der prophetischen Darstellungen verkennen. Daher sah man sich genöthigt, den größten Theil bildlich, oder wie man es nennt, allegorisch umzudeuten. An sich ist dieß auch wegen des innigen Zusammenhangs natürlicher und geistiger Zustände nicht unberechtigt; aber einseitig geltend gemacht beeinträchtigt es den eigentlichen Sinn und damit die feste Grundlage des Verständnisses. Dazu kam noch die Unsicherheit der Zeitrechnung, welche die bestimmtesten Voraussagungen, wie die des Daniel, wieder in einen Nebel von Schwierigkeiten hüllte. Dieß Alles kann es indeß doch vor einem redlichen und unbefangenen Sinn nicht rechtfertigen, die Wahrheit des sichtbar bereits Erfüllten zu verwerfen. — Blicken wir nun auf den Gedankenzusammenhang bei Cherbury und Collins zurück, so findet sich, daß der Letztere schon bedeutend weiter gegangen ist. Er greift das Christenthum offen und in seinen Grundlagen an. Es offenbart sich bereits eine entschiedene Hinneigung zum Naturalismus in der Verehrung des Epicur und in der Ueberschätzung des natürlichen Gefühls der Freundschaft, welche höher gestellt werden will als die eigentlichen Tugenden, die geistige Bruderliebe, die Menschenfreundlichkeit, die bis zur Feindesliebe sich erhebt. Eben bei dieser Gelegenheit blickt zugleich schon eine leidenschaftliche Abneigung gegen das Christenthum heraus, welche blind macht für seine Erhabenheit, unfähig für seine wahre und volle Erkenntniß. Wie wunderlieblich ist die Freundschaft durch den göttlichen Meister nicht bloß mit Worten, nein in der That und in der schönsten Wirklichkeit verherrlicht und geheiligt! — Unter jenen fünf Puncten war der letzte der Glaube an Belohnungen für gute und Strafe für böse Menschen in diesem und jenem Leben. Von Collins wurde aber schon die Unsterblichkeit in Zweifel gezogen. Seine erste Schrift äußerte Bedenklichkeiten über die Unkörperlichkeit und damit über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Fällt das Fortleben hinweg, so verliert auch jener deistische Grundsatz seinen Halt, die Tugend wird überhaupt zwecklos. Wozu tugendhaft sein? Die Tugend fährt in diesem Leben so oft übel, findet jedenfalls nicht ihre gebührende Anerkennung, und die reine absichtslose Tugend gewisser Philosophen ist zwar so weiß, aber auch so kalt und so leer, wie der Schnee. Aber Collins hat auch Bedenken gegen die sittliche Freiheit des Menschen. Ohne Freiheit ist die Tugend Wahn. Wo keine Freiheit, hat Reue keinen Sinn und auch jener Fundamentalsatz des Deismus ist abgethan, daß wir unsere Sünden bereuen müssen. In völliger Einsamkeit steht noch der Glaube an Gott; was ist er ohne Freiheit, ohne Tugend, ohne Unsterblichkeit?! Der Deismus muß zur Läugnung Gottes, zur Vergötterung der Welt fortschreiten. In Collins scheint es freilich noch nicht so weit gekommen zu sein. Die „Freidenker“ fühlten meist sehr gut, daß man wohl von allen Thatsachen und Gründen absehen kann, daß dieselben aber dadurch nicht aufhören zu existiren, daß wohl die unermeßlichen Grundlagen des Glaubens verläugnet werden können, daß aber für den Unglauben gar keine positiven Gründe beizubringen sind, daß nichts weniger auch nur wahrscheinlich ist, als das Aufhören des persönlichen Lebens im Tode, und daß nichts grundloser ist, als die Läugnung Gottes. So soll auch Collins sterbend gesagt haben: „Da ich mich nach bestem Vermögen bestrebt habe, Gott, meinem Könige und dem Vaterlande zu dienen, so zweifle ich nicht, daß ich an den Ort gehe, welchen Gott für diejenigen bestimmt hat, die ihn lieben. — Die allgemeine Religion ist: Gott und den Nächsten zu lieben.“ — Beweist dieß, wie unerkennbar die Offenbarung des Ewigen in der Schöpfung und wie unaustilg-

bar seine Kundgebung im Gewissen ist, so zeigt auf der andern Seite der Deis-
mus in seiner weitern Entwicklung die Wahrheit jener Behauptung, daß der Glaub
an Gott ganz verkommen muß, wenn von seinen Führungen im Verlaufe de
Geschichte abgesehen wird. Wir finden dieß vollends bestätigt bei einem der spä
tern Deisten, Thomas Chubb. Er war der Sohn eines Malzhändlers — ma
bemerke, wie der Deismus von den höhern Ständen in das Volk sich verbreite
hat — geboren in einem kleinen Dorfe unweit Salisbury 1679. Zuerst war e
Handschuhmacher, dann wurde er Talghändler und Lichterzieher. Er starb de
9. Febr. 1747 unverheirathet zu Salisbury. Er hatte keine eigentlich gelehrt
Bildung, kannte weder die alten Sprachen, noch viel von Geschichte und Geo
graphie. Aber er war talentvoll und zeichnete sich durch eine klare und schön
Darstellungsweise aus. Auch rühmt man seine Redlichkeit und seine Bescheiden
heit im Umgange. Er stiftete und leitete eine kleine Gesellschaft, welche sich Be
sprechung religiöser Gegenstände zur Aufgabe machte. Seine erste Schrift handel
von der Suprematie des Vaters, vertheidigt mit acht Beweisen aus der Bibel
(The supremacy of the father asserted or eight arguments from scripture etc
Lond. 1715. 8.) Das ist ein socinianisches Thema. Dann kam von ihm herau
eine „Sammlung von Abhandlungen über verschiedene Gegenstände." (Collectio
of tracts written on various subjects. Lond. 1730. 4.) Endlich folgt ein Angri
gegen die Bibel selbst in der Schrift: „Das wahre Evangelium von Jesus Chri
stus vertheidigt, wobei gezeigt wird, was dieß Evangelium ist und was es nich
ist." (The true gospel of Jesus Christ asserted, wherein is shewn, what is an
what is not that gospel etc. Lond. 1738. 8.) Nach seinem Tode erschienen sein
Schriften gesammelt in zwei Bänden (The posthumes works of Th. Chubb
Lond. 1748. Vol. II.), welche mit „Bemerkungen über die Bibel" beginnen
und größtentheils ausgefüllt sind mit einem „Lebewohl des Verfassers an di
Leser, enthaltend verschiedene Abhandlungen über die wichtigsten religiöse
Gegenstände." — Dieser Deist ist bereits bei dem Naturalismus angelang
der nichts Anderes ist als Naturvergötterung und Gottesläugnung. Gott sieh
er als ein Wesen an, „welches mit dem Guten oder Bösen, was unter den
Menschen vorgeht, nichts zu schaffen habe." „Die Vorsehung bekümmert sich
gar nicht darum, ob einige Menschen in glücklichen Umständen leben und andere i
unglücklichen, oder nicht." Das heißt, die Vorsehung ist keine Vorsehung. E
verwirft alle Hoffnung eines göttlichen Beistandes in der Ausübung des Guten
denn „wir haben kein Mittel, diesen göttlichen Einfluß von den Wirkungen un
serer eigenen Seele zu unterscheiden." Einen Gott, der nicht auf die Geschich
der Menschen, nicht auf ihre guten und bösen Handlungen schaut, wird man si
nicht mehr als ein selbstbewußtes, gerechtes Wesen, als liebenden Schöpfer denke
können. Ein solcher Gott ist nur das Allleben, das Naturleben, welches an sic
bewußtlos, unpersönlich ist, und zum Bewußtsein in den thierischen Einzelwesen
zur Persönlichkeit im Menschen gelangt. Mit derartigen Vorstellungen stehe
sonstige Aeußerungen des Deisten im besten Einklang. Wie richtig ist in diese
Sinne die Bemerkung, daß es keinen göttlichen Beistand zum Guten gibt? Da
Allleben thut alles Gute selbst in uns und der göttliche Einfluß läßt sich von de
Wirkungen der eigenen Seele nicht unterscheiden; sehr natürlich, die Wirkunge
der eigenen Seele sind die göttlichen Regungen selbst, und die Thätigkeiten de
allgemeinen Wesens erscheinen als inneres Leben im Menschen. Eben so verste
es sich unschwer, daß die Einzelwesen nicht als solche fortleben, und daß im Be
reiche einer solchen Weltanschauung Vergeltung nach dem Tode, Alles ausgleichend
Gerechtigkeit keine Stelle finden. Chubb macht die Idee mit Frivolität lächerlic
daß wegen der gegenwärtigen Ungleichheit im Geschicke der Gerechten und de
Ungerechten nothwendig ein künftiger Vergeltungszustand und folglich ein Fort
leben sein müsse. Er vergleicht die Zustände der Menschen mit dem ungleich

Schicksale der Pferde, von welchen einige gute, andere schlimme Herren bekommen, ohne daß sie in einem andern Leben einen gerechten Tausch zu erwarten hätten! Was ist nun bei diesem Deisten aus den fünf Religionsprincipien geworden, welche ihr Chorführer in England mit so großer Zuversicht als die Quintessenz aller Religionen und als vollkommen zureichenden, ja reineren und edleren Ersatz der Offenbarung angepriesen hat? Hier walten Gesetze innerer Nothwendigkeit, eine unaufhaltsame Dialectik. Verlaßt ihr einmal die Kirche, so wird euch unvermeidlich der Glaube an Christus verlassen. Wie könnte er auch der Sohn Gottes sein, wenn seine Stiftung wie Menschenwerk dem Irrthum und der Verderbniß unterlegen wäre! Hat sich Gott nicht in Christus geoffenbart, so hat er sich im Verlaufe der Geschichte gar nicht geoffenbart. Gott, der seit Menschengedenken kein Lebenszeichen von sich gegeben, existirt für uns nicht. Wie weit haben Sie noch zu dem Gedanken, er existirt überhaupt nicht; die Welt ist ewig; Alles ist Ein Leben, und das eine Leben ist das Allleben; Tugend und Laster, Sein und Nichtsein, Alles ist im Grunde eins! — Doch an diesem Puncte angekommen stößt der Irrthum auf den ganzen Inhalt der Geschichte und unseres Selbstbewußtseins; mit dieser Vernichtung endigt der Proceß jeder Abweichung von dem, was ist, und von dem, welcher ist! — Daher denn das Schwanken, das Widerspruchsvolle, welches wir in den Schriften Chubbs wiederfinden. Er erklärt nach all' dem Gesagten, seine vornehmste Absicht sei, wichtige Wahrheiten mit großem Eindrucke zu lehren, besonders diese, „daß Gott die Menschen in einer andern Welt entweder belohnen oder bestrafen wolle, je nachdem sie durch ihre gute oder böse Aufführung in dieser Welt das Eine oder das Andere verdient hätten." Ja noch in den letzten Worten seines Abschiedes von seinen Lesern drückt er „die Hoffnung aus, mit denselben an der göttlichen Gnade, an dem ruhigen und glücklichen Zustande, welchen Gott den Tugendhaften und Gläubigen in einer andern Welt verspricht, Theil zu haben." Wie unabweisbar sind die ewigen Ideen, daß sie sich geltend machen, selbst nachdem die trifftigsten Gründe, die nothwendigsten Folgerungen verworfen sind! Oder sollte der Deist nur einfältige Gemüther mit gewählten Phrasen täuschen wollen! Man wird wohl gerechter urtheilen, wenn man annimmt, daß diese Männer selten der ganzen Tragweite ihrer Behauptungen sich bewußt waren, und wenn man auch bei diesem, wie bei den früheren Deisten, dem unvollkommenen Zustand der Wissenschaft ihrer Zeit und der Theologie ihrer Umgebung Rechnung hält. Chubb behauptet nicht geradezu, daß der Mensch ende wie das Thier; er bemerkt nur das Unzureichende der Gründe dafür, daß die Seele mit dem Körper nicht vergehe. Wir wissen nun freilich, wie gegründet die Vorstellung ist, daß seelisches Leben im Tode erlischt, weil es nur physische Thätigkeit ist; aber wir wissen auch, wie gerechtfertigt die Ahnung und der Glaube an persönliche Unsterblichkeit ist, indem wir die Geister als von der Physis verschiedene Wesen, als unmittelbare und daher unsterbliche Geschöpfe des Ewigen erkennen. Die Offenbarung versichert wohl das persönliche Fortleben zur vollen Genüge; aber man begegnet ihr in Chubb's Schriften überall wieder in jener dürftigen, zerrissenen, eingeschrumpften und einseitigen Gestalt, in welche sie durch die anglicanisch-protestantischen Theologen versetzt worden war und in welcher man die Tochter des Himmels schwer mehr erkennt. Die biblischen Wunder erscheinen wieder als eine Oase in weiter, siebenzehn Jahrhunderte hindurch sich dehnenden Wüste; die Bibel selbst ist ein altes, sehr zufällig entstandenes Buch, ohne lebendige Bezeugung; ihr Inhalt tritt auf ohne die Bestimmtheit geschichtlichen Verständnisses wie eine verschwimmende Lichtwolke. Chubb spricht nur den Thatbestand aus, nicht wie er ist, sondern wie er in der anglicanischen Christenheit ihm vorkam, wenn er sagt: „Es ist ganz ungewiß, was Christus eigentlich der Welt hat kundthun sollen, oder worin eigentlich das Christenthum besteht. Es ist der Welt so unbestimmt und sorglos vorgetragen, daß es von seiner ersten

Bekanntmachung an bis auf diese Zeit nichts als Streit und Verwirrung verursacht hat. Die Bücher des neuen Testamentes sind gegen dieses Uebel ein so schlechtes Mittel, daß sie vielmehr nicht wenig dazu beigetragen haben." — Wenn man in dieser Hinsicht die Entstehung und Fortbildung des Deismus sich wohl erklären kann, so konnten doch seine Anhänger gegen das Christenthum, selbst in der Gestalt, wie es aus der Bibel allein zu erkennen ist, nur durch arge Verdrehungen und starke Mißverständnisse, welche die Absichtlichkeit kaum verbergen, sich geltend machen. Es ist zwar noch Folge einer beschränkten Auffassung des neuen Bundes, daß der alte verworfen wurde, weil er eine Menge von äußerlichen Handlungen und Gebräuchen enthalte, die vollkommen willkürlich und ohne alle Ursache eingeführt seien. Dieser Vorwurf entspringt aus der Verkennung des vorbildlichen und vorbereitenden Charakters des alten Bundes, faßt ihn geistlos auf, was nicht leicht anders möglich war, da anglicanisches Christenthum die Erfüllung der alten Vorbilder nur stückweise und lückenhaft aufzeigen konnte. Aber wie konnte man ehrlicher Weise der Bibel gegenüber behaupten, der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, der Herr des Weltalls, der Schöpfer Himmels und der Erde, der über alle Völker gebietet, sei nicht das höchste Wesen, sei nur ein untergeordneter Gott, ein Gott nach heidnischen Begriffen? Mit gerechtem Widerwillen wendet man sich besonders von den Verdrehungen der heiligsten Lehren ab, welche sich Chubb zu Schulden kommen läßt. Das Gebot der Feindesliebe, die Krone aller höheren Sittlichkeit, ist ihm eine „Zumuthung, in unserer Neigung und Hochachtung zwischen guten und bösen Menschen keinen Unterschied zu machen." Eine der köstlichsten Ermahnungen des Herrn ist, unsere irdischen Sorgen dem allmächtigen Vater anheimzustellen und vor Allem nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit zu streben! Dadurch wird uns eine zu Boden drückende Last abgenommen; wir werden frei für die höchste menschenwürdige Thätigkeit; Fleiß, Mäßigkeit, alle den Menschen beglückenden Tugenden sind darin enthalten; es ist die höchste Weisheit, weil in der That mit der Gerechtigkeit aller Segen unausbleiblich verbunden ist und die irdische Rührigkeit ohne Gerechtigkeit nur zum Verderben führt. Der Deist aber findet, daß „Christus hiermit Unbedachtsamkeit und Unempfindlichkeit anpreise, daß er alle Sorgfalt und allen Fleiß verbiete!" Durch solche Verzerrungen spricht sich diese Denkweise selbst ein unerbittliches Urtheil. Ein Spiegel, der die Gegenstände so zurückgibt, wird als untauglich bei Seite gelegt. Der Deismus hat es denn auch in England nicht zu bleibender Geltung gebracht. Das Christenthum faßte seit seinem Auftreten vielmehr tiefere Wurzeln in der englischen Nation. Auf der andern Seite hat der entschiedene philosophische Zweifel eines Heinrich Dodwell und David Hume den Zweifel an die Offenbarung aufgehoben in doppeltem Sinne. Erst spät, am Ende des 18ten Jahrhunderts, bildete sich in London eine Art deistischen Vereins: „die Freunde der Sittlichkeit," fast gleichzeitig mit der Gesellschaft der Philanthropen in Paris. Sie gingen spurlos vorüber. — Durch Uebersetzungen waren die deistischen Ansichten bald auch in Frankreich verbreitet worden. Jenseits des Canals war die Entwicklung des Deismus vorwiegend auf dem Gebiete des Verstandes vor sich gegangen; in Frankreich bemächtigte sich die Phantasie desselben; eine Art Poesie, Witz und Spott wurden seine Waffen; gegen das Christenthum wuchs die Bekämpfung bis zum fanatischen Hasse; die Läugnung Gottes ward offen, bewußt, frech (s. d. Art. Encyclopädisten). — Auch nach Teutschland kam der Deismus zuerst durch die französischen Uebersetzungen der Holländer; er erhielt aber von den teutschen Geistern eine ernstere, tiefere, ja wissenschaftliche Ausbildung im „Rationalismus." In der teutschen Wissenschaft schritt er entschieden zum tiefgefaßten Pantheismus und Atheismus fort, worin zugleich seine Kritik gegeben, womit er nach der verneinenden speculativen Richtung abgethan ist. — Ueber und gegen den englischen Deismus haben geschrieben: Leland, Uebersicht der vornehmsten deistischen Schrif-

ten in England. (A view of the principal deistical writers in England. Lond. 1754.) In's Teutsche übersetzt: Hannover 1755. 2 Thle. — Thorschmid in der englländischen Freidenker-Bibliothek. Halle u. Cassel 1765. ff. 4 Thle. — Trinius, Freidenker-Lexikon. Leipzig 1759. — Fr. Chr. Schlosser im Archiv für Geschichte und Literatur. Frankfurt 1831. II. S. 1, und in der Geschichte des 18ten Jahrhunderts. Heidelberg 1843. I. S. 412 ff. — Lechler, Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart 1841. — H. v. Busche, die freie religiöse Aufklärung, ihre Geschichte, ihre Häupter. Darmstadt 1846. [J. C. Mayer.]

Delegat heißt derjenige, welchem von dem ordentlichen Inhaber der Gerichtsbarkeit die Befugniß zur Ausübung der Jurisdiction in dem ihm vorgezeichneten Umfange als selbstständiges Recht übertragen ist (s. delegirte Gerichtsbarkeit). Der Delegat muß daher vom judex mandatarius, der die vom ordentlichen Inhaber der Gerichtsbarkeit ihm übertragene Jurisdiction nur im Namen desselben (ex mandato) auszuüben befugt ist (s. mandirte Gerichtsbarkeit), und ebenso von demjenigen, der — sei es vom delegirten oder vom mandirten Richter — nur zur Vornahme einzelner Rechtsgeschäfte oder Gerichtsacte bestellt wird (s. Commissarius), wohl unterschieden werden; obgleich man häufig aber ungenau die Ausdrücke Delegat, Mandatar, Commissär wie gleichbedeutend gebraucht. Nur der Delegat in der eigentlichen Bedeutung des Wortes bildet eine eigene Gerichtsinstanz, von dessen Entscheidungen und Verfügungen an den Deleganten, d. i. an den höhern ordentlichen Richter appellirt werden kann, während der mandirte Richter mit seinem Gewaltgeber, dem Mandanten, gleichsam Eine Person bildet, daher auch die Berufungen von seinen Erkenntnissen sogleich an den nächsthöhern Richter gehen. Der Commissär endlich kann nur dann gewissermaßen als Delegat betrachtet werden, wenn er ständiger Commissär ist.

Delegirte Gerichtsbarkeit. Die Gerichtsbarkeit (jurisdictio) oder die Befugniß zur Ausübung der Rechtspflege im Allgemeinen wird entweder als Amtsrecht ausgeübt und heißt dann eine ordentliche Gerichtsbarkeit (jurisdictio ordinaria), wie die des Papstes, der Erzbischöfe, Bischöfe und anderer cum jurisdictione quasi-episcopali begabten Prälaten, oder sie ist eine von dem ordentlichen Richter abgeleitete, und wird als solche entweder rein im Namen des ordentlichen Richters versehen (jurisdictio mandata), dergleichen die Jurisdiction der erzbischöflichen und bischöflichen Generalvicare und Officiale ist, oder sie wird als selbstständig übertragenes Recht ausgeübt (jurisdictio delegata). Eine solche delegirte Gerichtsbarkeit hatten weiland die Archidiacone und haben noch jetzt die Bischöfe in verschiedenen Rechtssachen als judices in partibus oder apostolische Delegaten und so andere Prälaten und Beamte als ständige Commissäre (s. Commissarius). Delegiren können nicht bloß die Träger der höchsten Gewalt in Kirche und Staat, d. i. der Papst und der Landesherr, sondern jeder, der eine ordentliche Gerichtsbarkeit als Amtsrecht auszuüben befugt ist. Nur muß in letzterem Falle ein triftiger Grund zur Delegation vorhanden sein, der übrigens präsumirt wird (c. 28. X De offic. et potest. judicis delegati. I. 29). Indeß kann der judex ordinarius ohne Wissen und Zustimmung des obersten Richters nicht den vollen Umfang seiner Jurisdiction einem Andern übertragen; denn dieß wäre ein völliges Aufgeben seiner Amtsbefugniß und resp. Dienstpflicht, was nicht in seiner Willkür steht. Der Delegirte aber, wenn er nicht unmittelbar von der höchsten Gewalt bestellt ist, kann in der Regel nur zur Vornahme einzelner Jurisdictionsacte einen Andern in der Eigenschaft eines bloßen Commissärs ernennen, nicht aber demselben einen ganzen Rechtsstreit, wenigstens nicht ohne Einwilligung des Deleganten, zur Cognition und Entscheidung übertragen. Nur wenn er selbst ständiger Delegat (delegatus ad universitatem causarum) ist, kann er einen Andern zur Ausrichtung einer einzelnen ganzen causa subdelegiren. Dagegen ist ein vom Papste Delegirter regelmäßig befugt zu subdelegiren (c. 3. X De off. jud. deleg. I. 29); nur aber

nicht in wichtigen Angelegenheiten, oder wenn er ausdrücklich zur persönlichen Au übung der Jurisdiction in dem gegebenen Falle, oder mit der speciellen Bem kung eines besonderen Vertrauens in seine Orts-, Personal- oder Sachkennt delegirt, oder endlich bloß zur Ausrichtung eines Dienstgeschäftes (ministeri oder Vornahme einer Execution beauftragt ist (c. 43. X eod.). Fähig, deleg zu werden, ist im Allgemeinen jeder, der zur Uebernahme des Richteramtes üb haupt fähig ist, nach den bekannten Versen:

Liber, mas, gnarus, cui sit mens, integra fama,
Aetas, qui subsit, committitur huic bene causa.

Das gesetzliche Alter, um unbedingt delegirt werden zu können, ist zwanzig Jah achtzehn Jahre aber, um mit Einwilligung der streitenden Theile delegirt zu w den. Ohne Consens der Parteien kann nur der Papst (beziehentlich der Land herr) einen judex delegatus, der das gesetzliche Alter noch nicht hat, bestell wenn er nur mindestens achtzehn Jahre alt ist (c. 41. X eod.). Der Delegi muß ferner laut dem Ausdruck „qui subsit" der Jurisdiction des Deleganten unt worfen sein, wenigstens sofern er zur Uebernahme der Delegation auch recht angehalten werden will. Es kann daher allerdings auch ein Exdioecesanus wi sam delegirt werden, nur ist gegen diesen im Falle der Recusation begreiflich ke Zwangseinschreitung zulässig, außer wenn die Delegation vom Papste selbst au geht, dessen Jurisdiction an keine Diöcese gebunden ist. Unter den genann Voraussetzungen können auch wohl Laien, jedoch regelmäßig nur für bürgerli Rechtssachen, delegirt werden (Gloss. ad c. 2. X De judiciis II. 1). In geistlich Angelegenheiten konnte bloß der Papst kraft seiner Machtvollkommenheit auch ei Laien bevollmächtigen. Indeß bestimmt das neuere Recht, daß nur Geistliche u zwar Prälaten, Dignitare oder Domherren gewählt werden sollen (Sext. c. 11 rescript. I. 3); daher nach tridentinischer Vorschrift (Sess. XXV. c. 10 De re jeder Bischof in seiner Diöcese vier dergleichen befähigte Männer dem päpstlich Stuhle zu bezeichnen hat. Uebrigens ist es einerlei, ob die Delegation auf Ein oder auf Mehrere zugleich geht; in letzterem Falle müssen diese Mehreren in d Regel solidarisch verfahren, doch kann im Verhinderungsfalle Einer auch den A dern subdelegiren (c. 6, 16, 22, 30. X De off. jud. deleg. I. 29). Wenn aber d Mehreren ausdrücklich in solidum bestellt sind, so bleiben auch im Falle des Tod der Abwesenheit oder Verhinderung des einen oder andern Delegaten die Han lungen der übrigen in Rechtskraft (c. 21. § 1. c. 34 X eod.). Sind nur zw delegirt, so hängt beider Urtheil, wenn sie uneins sind, von dem Ermessen d Deleganten ab (c. 26. X De sent. et re judic. II. 27). **Verfahren** kann der de girte Richter lediglich in der ihm übertragenen Sache (c. 9. X De off. jud. dele I. 29). Der **Umfang** aber der Jurisdiction des Delegirten richtet sich nach sei vom Deleganten erhaltenen Vollmacht, die er nicht eigenmächtig überschreiten da widrigenfalls alle excessiven Handlungen nichtig sind (c. 32, 37, 40. X eod Die **Dauer** seiner Vollmacht erstreckt sich in der Regel so lange, bis letztere zurü genommen oder widerrufen wird (c. 28. X eod.); außerdem erlischt sie erst m dem Tode des Delegirten, und auch da nur, wenn die Delegation nur auf Ein und auf diesen nur persönlich gegangen ist. Ist dagegen die Vollmacht mit ei Dignität oder einem Amte verknüpft, so geht das Recht auf den jeweiligen Na folger im Amte über (c. 14, 19, 20, 30, 42. X eod.). Aber auch mit dem T des Deleganten erlischt die Jurisdiction des Delegirten, wenn ihm nur eine beso dere Streitsache übertragen und diese noch nicht rechtsgängig geworden ist (c. 1 20. X eod.). Ist aber in dem ihm aufgetragenen Rechtsstreite der Beklagte bere zur Erklärung der Streiteinlassung citirt oder in einem Strafprocesse gegen den B theiligten bereits die Specialuntersuchung eröffnet, so bleibt der judex delegatus b zur Beendigung der Sache ermächtiget. Der ständige Delegat verliert seine G richtsbarkeit nur durch die Zurücknahme seiner Vollmacht von Seite des neu

Deleganten. Ebenso endet die Vollmacht des Subdelegirten nur mit dem Tode oder dem Widerrufe des Deleganten, im erstern Falle jedoch wieder unter der Voraussetzung, daß die ihm übertragene Sache noch res adhuc integra ist (c. 37. X eod.; Sext. c. 6, 7. eod. I. 14). Der Instanzenzug geht von dem Ausspruche des delegirten Richters (s. Delegat) an den Deleganten, daher von dem bischöflichen Delegaten an den Bischof, von dem päpstlichen an den Papst (Sext. c. 11 eod. I. 14); von den Erkenntnissen des Subdelegaten aber, wenn er anders für die ganze Rechtssache subdelegirt war, geht die Appellation unmittelbar an den Deleganten oder judex ordinarius; es müßte denn Ersterer nur uneigentlich subdelegirt, d. i. bloß zur Vornahme eines einzelnen Proceßactes committirt (commissarius) sein, in welchem Falle die Berufung allerdings an den Subdeleganten zu richten wäre (c. 18, c. 27. § 2. X eod. I. 29). [Permaneder.]

Delict ist ein von einem Menschen begangener Fehltritt, in sofern er unter den Gesichtspunct der strafenden Gerechtigkeit fällt. Es fällt aber unter diesen jede Handlung, durch welche ihr Urheber sich mit den Grundlagen der Gesellschaft oder auf eine für das gesellschaftliche Leben störende Weise mit der in ihr bestehenden Lebensordnung in Widerspruch setzt; denn die Gesellschaft und die Ordnung in ihr ist ein Gut, jede Störung derselben aber ein Uebel, und die Gesellschaft kann nicht bestehen, außer in sofern der in ihr herrschende Wille dieses Uebel bewältigt und auf seinen Urheber zurückwälzt. Das fordert die Gerechtigkeit, die nichts anderes ist als die Gestaltung (das Richten) des Lebens nach der Wahrheit durch die Macht des Willens. Das, was eine Handlung als Delict charakterisirt, ist also nicht das Gesetz, wodurch dieselbe mit einer Strafe belegt wird, sondern umgekehrt, das Gesetz belegt sie mit einer Strafe, weil sie an sich ein Uebel ist und als solches durch die an ihrem Urheber vollzogene Strafe sich erweisen muß. Das Heil der Gesellschaft fordert, daß der ihr zum Träger dienende Wille durch die Strafe sich als der mächtigere erweise gegenüber dem antisocialen (gesellschaftswidrigen) Willen des Delinquenten. Da indessen nicht jede Handlung, die mit dem Bestande der Gesellschaft in mehr oder minder directem Widerspruch steht, als solche auch auf den ersten Blick erkannt werden kann, so versteht sich von selbst, daß dieses durch die Gesetzgebung ausgesprochen werden muß; sowie sich auch von selbst versteht, daß dem Gesetzgeber das Recht zugestanden werden muß, auch solche Handlungen mit Strafe zu belegen, die, an und für sich sittlich gleichgiltig, nur in ihren Folgen der Gesellschaft nachtheilig werden können. Endlich versteht sich von selbst, daß die Ausübung der Strafgewalt, um gerecht zu sein, eine gleichmäßige, d. h. nach bestimmten, voraus bekannten und allgemein geltenden Grundsätzen gegen jeden Delinquenten einschreitende sein muß. Hiernach erscheint allerdings mittelbar das Dasein eines Strafgesetzes als die allgemeine Bedingung der rechtmäßigen Verhängung einer Strafe, und man kann unter diesem Gesichtspuncte ein Delict auch als eine unter Androhung einer Strafe verbotene Handlung bezeichnen. Was aber am Delicte bestraft wird, ist der Wille, der sich der gesellschaftlichen Pflichten entschlägt oder vollends gegen dieselben sich geradezu auflehnt, so daß ohne bösen Willen (dolus oder culpa) kein Delict gedacht werden kann. Da aber die Strafe, als Bethätigung der Macht und Gewalt der Gesellschaft, nothwendig eine äußere Anregung voraussetzt, wodurch sie zur Bethätigung aufgefordert worden und der gegenüber sie sich geltend machen muß, so gehört zum Delict nebst dem bösen Willen wesentlich eine äußere That, in welcher sich der böse Wille bereits geltend gemacht hat. Ob der Thäter dabei seine Absicht erreicht hat oder nicht, ist gleichgiltig, weil das bloße Hervortreten des bösen Willens in äußerer That schon an und für sich eine Störung des gesellschaftlichen Lebens ist. — Je nach der Beschaffenheit des bösen Willens theilen sich also die Delicte in dolose und culpose, d. h. in solche, worin sich ein directer Widerspruch gegen den gesellschaftlichen Willen (böse Absicht), oder in solche, worin

Digitized by Google

sich nur ein Mangel an der schuldigen guten Gesinnung, die Abwesenheit des guten Willens (Fahrlässigkeit) ausspricht. Je nach der Beschaffenheit der That unterscheidet man zwischen vollendeten Verbrechen und strafbaren Versuchen; je nach der Beschaffenheit des Willens und der That unterscheidet man zwischen Unterlassungs- und Begehungsdelicten. Da die dolosen Handlungen, je nachdem sie mehr oder minder direct gegen die Grundlagen des gesellschaftlichen Verbandes gerichtet sind, größere oder geringere Uebel nach sich ziehen, welchen auch größere oder geringere Strafen entsprechen müssen, so unterscheidet man nach diesen auch schwere Verbrechen und leichtere Vergehen. Ebenso unterscheidet man, je nachdem ein Delict nach besonderen Grundsätzen oder mit härteren Strafen als andere derselben Gattung bestraft wird, ausgezeichnete und qualificirte Delicte. Der böse Wille, der in strafbarer That sich äußert, kann aber gegen das Princip des gesellschaftlichen Lebens selbst, d. h. gegen die Gesellschaft als solche und die Macht, die ihr zum Träger dient, oder nur gegen die Wirkungen dieses Princips, wie sie den einzelnen Gliedern der Gesellschaft zu Gute kommen, gegen die nämlich durch die Gesellschaft den Einzelnen gewährleisteten Güter gerichtet sind. Im ersten Falle erscheint die ganze Gesellschaft als bedroht oder angegriffen und das Uebel ist ein allgemeines, öffentliches. Im andern Falle ist das Uebel nur ein besonderes, das zunächst nur den Einzelnen und sein Privatleben trifft. Man unterscheidet hiernach zwischen öffentlichen und Privatdelicten. Da endlich die Gesellschaft nicht bloß das, was zu ihrer und ihrer Mitglieder Existenz und Entwickelung nothwendig und unerläßlich ist, sondern auch das Nützliche, Angenehme und Zweckmäßige zum Gegenstand und zur Aufgabe hat, indem ja dessen Entbehrung mittelbar auch ein Uebel ist, und da folglich der in der Gesellschaft herrschende Wille, vermöge des ihm nothwendig gebührenden Gehorsams, auch solches bei Strafe zu gebieten und zu verbieten befugt sein muß, so entsteht aus der Uebertretung solcher Gebote und Verbote, neben den öffentlichen und Privatdelicten, eine dritte Art, welche man mit dem Namen Polizeiübertretungen zu bezeichnen pflegt. Das Unterscheidende an diesen ist, daß sie nicht so fast gegen das Recht selbst, als vielmehr gegen die gute, nützliche und zweckmäßige Ordnung im gesellschaftlichen Leben anstoßen und als strafbar zunächst nur wegen des Ungehorsams gegen die gesellschaftliche Gewalt sich darstellen. Da endlich die Bande der Gesellschaft von verschiedener Art sind, je nachdem die Menschen durch die natürliche Liebe und die Bedürfnisse des leiblichen Lebens, oder durch geistiges Bedürfniß und die Liebe zur Wahrheit, oder aber durch das Bedürfniß der Macht und des gemeinsamen Schutzes und durch die Liebe zum Vaterlande zusammengeführt und in der Gemeinschaft erhalten werden, durch diese Verschiedenheit der gesellschaftlichen Bande aber sich auch eben so viele besondere und eigenthümliche Kreise des gesellschaftlichen Lebens gestalten, die, obwohl sich wechselseitig unterstützend und ineinander verschlingend, doch jeder ihre besonderen eigenthümlichen Lebensbedingungen haben und durch die ihnen eigenen Kräfte getragen werden, so ergeben sich auch, je nachdem gegen die einen oder die andern dieser Lebensbedingungen und Kräfte angestoßen wird, eben so vielerlei Arten von Delicten, und da jede der vergesellschafteten Kräfte nur innerhalb ihres eigenthümlichen Wirkungskreises unmittelbar und selbstständig zu wirken vermag, eben so viele Kreise der strafrechtlichen Zuständigkeit. Hiernach unterscheidet man die Uebertretungen der häuslichen Ordnung und des Familienlebens, welche der Privatgewalt des Familienoberhauptes unterliegen; die Uebertretungen des religiösen Lebens und der kirchlichen Ordnung, welche von der Kirchengewalt geahndet werden; und die Uebertretungen des weltlichen Rechtes und der Staatsordnung, welche von der Staatsgewalt bestraft werden. — Da übrigens die bezeichneten gesellschaftlichen Lebenskreise sich, wie bemerkt, ineinander mannigfaltig verschlingen und die ihnen zu Trägern dienenden Gewalten sich daher auch wechselseitig unterstützen müssen,

so bringt es die Natur der Dinge mit sich, daß die angeführte Abtheilung der strafrechtlichen Zuständigkeiten nicht überall eine unbedingte und streng abgeschlossene sein kann, vielmehr oft eine und dieselbe Handlung nach ihren verschiedenen Beziehungen zugleich als ein häusliches, als ein kirchliches und als ein staatliches Delict erscheint oder doch mindestens unter zwei dieser Competenzen zugleich fällt, auch daß die sich nothwendig unterstützenden Gewalten sich im Kampfe gegen das Uebel zum Heile des gesellschaftlichen Organismus zuweilen wechselseitig suppliren und dann auch eine Art von Präventionsrecht unter sich anerkennen. So hat in früherer Zeit, als das weltliche Strafrecht wenig ausgebildet war, die Kirche alle Verletzungen der staatlichen Ordnung, unter dem Gesichtspuncte der Sünde aufgefaßt, auch mit äußern Strafen belegt (siehe Bingham Origines sive antiquitates ecclesiasticæ Lib. XVI. c. 4—14), während sie später, in eben dem Maaße als das weltliche Strafrecht sich entwickelte, von diesen äußern Strafen wieder abging und sich meist bloß auf die Würdigung der innern Schuld und ihrer Sühnung im Gewissen beschränkte. Auf dieses Verhältniß gründet sich die canonistische Eintheilung der Delicte in delicta fori ecclesiastici im engern Sinne, eigentliche Kirchenverbrechen, zu welchen man Häresie, Schisma, Apostasie und Simonie rechnet, und in delicta fori mixti, kirchliche Verbrechen, die zugleich Gegenstand des weltlichen Strafrechtes sind und rücksichtlich deren die Kirche das Präventionsrecht der weltlichen Strafgewalt in der bezeichneten Art anerkennt. Dahin gehören Ehebruch, Concubinat, Sodomie, Sacrilegium, Meineid und Zinswucher (Richter, Lehrb. des kath. u. evang. Kirchenrechts §§ 205—207 incl.). In Ansehung dieser beschränkt also die Kirche ihr Richteramt bloß auf das Gewissen in dem sog. forum internum, und überläßt die äußere, der Gesellschaft gebührende Genugthuung dem Staate. In dem forum internum unterliegen aber ihrer Gerichtsbarkeit auch alle andern Uebertretungen und Verletzungen des weltlichen Rechtes, indem sie es als eine Gewissenspflicht erklärt, daß dem weltlichen Rechte in allem Genüge geschehe, und den weltlichen Strafgesetzen selbst die Kraft zugesteht, im Gewissen zu binden, falls sie nicht geradezu gegen das Gewissen mit ihren Geboten oder Verboten anstoßen oder etwas an sich Gleichgiltiges nur alternative in der Art bei Strafe gebieten oder verbieten, daß man es zu thun oder zu lassen, oder die bestimmte Strafe zu dulden oder zu entrichten habe. Gebote und Verbote der letztern Art werden leges mere poenales genannt (Antoine, theol. moral. Aug. Vind. et Cracov. 1760. P. I. Tract. de legib. c. 8. quaest. I. Resp. 1). Eine andere, mit der Abtheilung der Gesellschaft je nach ihren Zwecken und der Berufsart ihrer Mitglieder zusammenhängende Eintheilung der Delicte ist die in delicta propria, die gegen die besonderen Standespflichten z. B. der Geistlichen, und delicta communia, die gegen allgemeine, für Jeden geltende Verpflichtungen begangen werden. Hier zeigt sich das Ineinandergreifen der verschiedenen Lebenskreise, indem nicht nur gewisse delicta propria der Geistlichen, sondern auch einige delicta communia, wie Tödtung, Selbstverstümmelung oder Verstümmelung eines Andern, vermöge einer gesetzlichen Auszeichnung die Irregularität, d. h. die Ausschließung von geistlichen Amtsverrichtungen zur Folge haben (Richter a. a. O. § 595. Permaneder, Handb. des gem. kath. Kirchenrechts § 238 ff.). Andere minder wichtige Eintheilungen der Delicte mögen hier übergangen werden. Wie sich übrigens das Delict zur Sünde verhalte, ist aus dem Bisherigen wohl von selbst klar. Jedes Delict, mit Ausnahme der Uebertretung eines geradezu dem Gewissen widerstreitenden Gebotes oder Verbotes oder einer lex mere poenalis, ist zugleich eine Sünde, nicht aber umgekehrt jede Sünde auch ein Delict. Außer dem bösen Willen, der das Wesen der Sünde ausmacht, gehört zum Delict nebstbei noch, daß dieser böse Wille gegen die Grundlagen und Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens sich gerichtet und diese Richtung bereits durch eine äußere That unzweideutig an den Tag gelegt habe.

[v. Moy.]

Delinquentenpredigten gehören in die Classe der Casualreden (s. d. A.). Nach vollbrachter Hinrichtung eines Delinquenten fordert die herkömmliche Sitte, daß an das versammelte Volk eine Anrede gehalten werde. Bei einem solchen Ereignisse sind vorzüglich die Gefühlvollen, aber auch, wenigstens einigermaßen, die Leichtsinnigen ebenfalls erschüttert; daher ist der Zweck dieser Anreden, durch Benützung dieser Gemüthsstimmung vor der Sünde zu warnen und zur Tugend zu ermuntern. Der Gegenstand derselben kann daher nur sein entweder der ganze Lebenslauf oder der Charakter, in religiöser oder moralischer Beziehung aufgefaßt, oder das Hauptverbrechen des Delinquenten, oder eine religiöse moralische Wahrheit, welche aus dem Leben des Verbrechers sich ergibt; z. B. Gottes Gerechtigkeit, oder die traurigen Folgen der Zurückweisung der göttlichen Gnade, oder die Nothwendigkeit, sich auch in kleinen Dingen zu beherrschen u. s. w. In der Durchführung des Themas ist bei den Erläuterungen, Beweisen und Beweggründen auf das Leben des Verbrechers Rücksicht zu nehmen, so daß die einzelnen Momente desselben in die Rede verflochten werden. Bei der Darstellung des unglücklichen Lebens bleibe der Redner aber der Wahrheit getreu und übertreibe das Sündhafte desselben nicht, selbst nicht in der Absicht, um dann die Größe und Wirkung der göttlichen Gnade desto mehr verherrlichen zu können. Ueber Lebensumstände und Handlungen, deren Angabe anstößig oder sittengefährlich sein könnte, gehe er kurz weg und berühre sie, wo es des Zusammenhanges wegen nicht zu vermeiden ist, nur mit wenigen Worten. Dann folgen die sich aus jedem speciellen Falle ergebenden Nutzanwendungen an die Zuhörer, und der Unglückliche werde dann dem Gebete derselben empfohlen. War der Verbrecher reumüthig und bußfertig, so hebe man dieses besonders hervor, ohne jedoch denselben für heilig zu erklären; war er verstockten Sinnes, so ist er nicht zu verdammen, sondern um so mehr dem Gebete zu empfehlen; aber eben dieser Umstand diene dazu, um desto dringender zur baldigen Lebensbesserung zu bewegen. Sollten durch die ausführliche und genaue Darstellung des Verbrechens nothwendige aber unabweisliche Rücksichten oder zarte Gefühle verletzt werden, z. B. wenn die Eltern am Orte des Hingerichteten leben und geachtet sind, so beachte man diese aus christlicher Liebe und Humanität, und gebe von dem Verbrecher nur soviel an und dieß auf eine solche Art, als es gerade zum Zwecke der Predigt nöthig ist, ohne in eine genaue Beschreibung des Einzelnen einzugehen. Diese Rede fordert wegen der vorhandenen Gemüthsstimmung einen mehr einfachen als blumenreichen Styl; der Vortrag sei herzlich, väterlich ermahnend und in Ton und Miene spreche sich das Mitleiden mit dem Unglücklichen aus. [Schauberger.]

Delphini (Leuchter). Schon Agrippa führte gewisse Embleme und Bilder ein, welche die Gestalt von Delphinen hatten. Sie standen im Circus Maximus zu Rom auf kleinen Säulen, und so oft ein Rennen vorbei war, wurde ein solches Bild auf der Spina des Circus aufgerichtet, so daß man aus der Zahl der aufgestellten Delphinen die Anzahl der schon geschehenen Rennen abnehmen konnte. Im kirchlichen Sprachgebrauche bezeichnet man aber mit dem Worte delphini auch Leuchter- und Lampenverzierungen mit Delphinenbildern und Leuchter selbst. In diesem Sinne finden wir den Ausdruck delphini z. B. in epist. LXVIII (al. LXVI) Gregorii Papæ I. ad Anthemium Subdiaconum. Unter den frevelhafter Weise an einen Juden verkauften kirchlichen Gefäßen (ministeria ecclesiæ, i. e. vasa, ornamenta etc.) nennt Gregor d. Gr. „coronas cum delphinis duas.“ Man hatte nämlich schon früh künstlich verfertigte Arten von Lampen und Leuchtern, welche zugleich eine Zierde der Kirchen ausmachten, und während die runden Leuchter coronæ (Kronleuchter) genannt wurden, hießen die Oellampen nach ihren verschiedenen Figuren: Cantari, Delphini, Lychni u. s. w. „Man scheint das Bild des Delphin um so lieber in die Kirche aufgenommen zu haben, da er von den ältesten Zeiten her das Wahrzeichen und Lieblingssymbol der Schiffer und Küstenbewohner

war, und da man in der christlichen Kirche gern die Beziehung auf das Schiff, dem Lieblingsbilde der Kirche nächst dem Kreuze, vervielfältigte." Vgl. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. IV. Bd. 1. Thl. S. 125. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. 12. Bd. S. 84. [Fritz.]

Demas (Δημᾶς, nach Einigen Abkürzung von Δημήτριος, nach Andern soviel als Δήμαρχος), ein Mitarbeiter und Begleiter des hl. Paulus, welcher noch in der ersten römischen Gefangenschaft treu bei ihm aushielt (Col. 4, 14. Philem. 24), in der zweiten aber den Apostel „aus Liebe zu dieser Welt verließ und nach Thessalonich zog." (2 Tim. 4, 9.) Ob der Ebionite Demas, von welchem der hl. Epiphanius (adv. haeres. II. 51. n. 6) wahrscheinlich bloß des gleichen Namens wegen mit den apostolischen Worten (2 Tim. 4, 9.) berichtet, eben dieser feige Apostelbegleiter sei, wie Theodoret (zu 2 Tim. 4, 9.) und viele Andere dafür halten, kann wegen Mangel weiterer Zeugnisse nicht entschieden werden. Die Worte des Apostels „ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα" sind zur Hebung des Zweifels offenbar viel zu unbestimmt. Entschieden unbegründet ist jedoch, was mehrere Ausleger, wie Estius, Cornelius a Lap. und selbst auch Baronius (ad ann. 59. n. 11) in einer falschen Voraussetzung über die Abfassungszeit des 2ten Briefes an Timotheus aus Col. 4, 14. Philem. 24 über die bußfertige Rückkehr des Demas vermuthen (s. Petav. notæ ad Epiph.). [Bernhard.]

Demeritenhäuser, s. Correctionsanstalten.

Demetrius. 1) Mit dem Beinamen Soter, ein Sohn des syrischen Königs Seleucus Philopator. Als dieser Seleucus seinem Vater Antiochus dem Großen in der Regierung nachfolgte, schickte er seinen Sohn Demetrius als Geißel nach Rom, ebenso wie früher Antiochus der Gr. seinen zweiten Sohn Antiochus Epiphanes in gleicher Eigenschaft dahin gesandt hatte (1 Macc. 1, 11.). — Nach Seleucus Tode bemächtigte sich Antiochus Epiphanes der Regierung, und ließ seinen Bruderssohn Demetrius in Rom als Geißel. Als jedoch Ant. Epiphanes starb, und sein noch unmündiger Sohn Antiochus Eupator unter der Leitung des Lysias die Regierung antrat (1 Macc. 6, 17.), gelang es dem Demetrius aus Rom zu entweichen und nach Syrien zu kommen. Nachdem sich hier das Heer für ihn erklärt hatte und Lysias sammt dem jungen Könige Antiochus Eupator auf seinen Wink getödtet wurde, erlangte er um 162 v. Chr. den Thron Syriens, den früher sein Vater innegehabt. Gegen die Juden benahm er sich feindselig, wozu ihn insbesondere die Einflüsterungen des nach dem Hohenpriesterthume strebenden Alkimus (s. d. A.) veranlaßten. Er schickte mehrmal Kriegsheere gegen sie; das erste unter Bacchides (s. d. A.), der den Alkimus als Hohenpriester einsetzte, ein zweites unter Nicanor, das die Juden vertilgen sollte, von diesen aber unter ihrem Führer Judas dem Maccabäer aufgerieben wurde, das dritte wieder unter Bacchides, von welchem Judas in einem unglücklichen Treffen besiegt wurde und umkam, das vierte unter demselben Bacchides, welches jedoch bei den Juden unter ihrem Anführer Jonathan, dem Bruder des Judas, solchen Widerstand fand, daß sich Bacchides endlich bereitwillig bewies, mit Jonathan Frieden zu schließen (1 Macc. 7, 1. f. 9, 1. 73. 2 Macc. 14, 3. ff. 15, 1. ff. Jos. Flav. Ant. XII, 10 u. 11. XIII, 1.). — Als darauf Alexander Balas (s. d. A.) als Gegenkönig des Demetrius auftrat und ihm die Herrschaft über Syrien streitig machte, bemühte sich Demetrius den Jonathan und die Juden durch große Versprechungen für sich zu gewinnen. Sie trauten ihm aber nicht und verbanden sich vielmehr mit seinem Gegner, von dem er dann (um 150 v. Chr.) in einer Schlacht überwunden wurde, in der er auch nach tapferem Widerstande seinen Tod fand (1 Macc. 10, 1. 50. Jos. Flav. Antt. XIII, 2.). Noch vor seinem unglücklichen Ende hatte er jedoch seine zwei Söhne, Demetrius und Antiochus, zu seinem Freunde Lasthenes nach Creta geschickt, um sie vor möglicher Gefahr zu sichern und für künftige Zeiten aufzu-

bewahren (Justin. Hist. XXXV, c. 1 et 2). — 2) Demetrius Nicator oder Nicanor, der ältere Sohn des Vorigen, kam um 147 v. Chr. mit einer Schaar Cretenser, mit denen ihn Lasthenes versehen hatte, nach Cilicien, um den Alexander Balas vom Throne Syriens zu verdrängen. Er fand in kurzer Zeit großen Anhang, indem insbesondere Apollonius, der Statthalter von Cölesyrien, zu ihm übertrat. Dieser brachte ein bedeutendes Heer zusammen und suchte Jonathan und die Juden dem neuem Herrscher zu unterwerfen, was ihm jedoch nicht nur nicht gelang, sondern auch bedeutenden Verlust verursachte (1 Macc. 10, 67. f.). Nach der Ermordung des Alexander Balas aber gelangte Demetrius auf den väterlichen Thron, und gewann auch Jonathan und die Juden durch Gewährung glänzender Vortheile für sich (1 Macc. 11, 1. 38.). Diese Aussöhnung war für Demetrius selbst von großem Nutzen; denn als er so unvorsichtig war, sein einheimisches Kriegsheer zu entlassen und nur fremde Truppen beizubehalten, verursachte er bei dem ersteren große Unzufriedenheit, deren verderbliche Folgen Jonathan von ihm für einige Zeit dadurch abwendete, daß er ihm auf sein Verlangen eine Schaar von 3000 Mann nach Antiochia zu Hilfe sandte (1 Macc. 11, 38. 43—52.). Die mißliche Lage des Demetrius glaubte ein gewisser Tryphon, früher einer der Feldherrn des Alexander Balas, zur Erreichung seiner eigenen ehrgeizigen Absichten benützen zu können. Er begab sich daher zu dem Araber Elmakuel, der den noch sehr jungen Antiochus, des Alexander Balas Sohn, in Verwahrung hatte und erzog, und bewog ihn, ihm denselben zu übergeben, indem er versprach, er wolle, was bei der großen Unzufriedenheit des syrischen Heeres unschwer sei, den Demetrius stürzen und dem Antiochus zur Herrschaft über Syrien verhelfen. Demetrius aber förderte die ihm schädlichen Pläne des Tryphon dadurch, daß er nicht nur die Unzufriedenheit des syrischen Kriegsheeres und der Unterthanen erhielt und vermehrte, sondern auch gegen Jonathan und die Juden ungerecht war, indem er ihnen seine Versprechungen nicht erfüllte, ja sie sogar zu drücken anfing. Daher geschah es denn auch, daß Jonathan, als Tryphon mit Antiochus aus Arabien nach Syrien zurückgekehrt war und ein sehr großer Theil des einheimischen Heeres auf seine Seite übertrat, durch die Treulosigkeit des Demetrius verletzt, diesem nicht nur nicht beistand, sondern als er von Tryphon besiegt nach Cilicien flüchten mußte, mit dem neuen Könige Antiochus und mit Tryphon ein Bündniß schloß (1 Macc. 11, 39. 40. 53—59. vgl. Jos. Flav. Antt. XIII. 5, 1—4.). Durch wiederholte Siege über die Anhänger des Demetrius befestigte Jonathan die Macht des Antiochus, der den Beinamen Theos erhielt, und wurde dabei auch selbst mächtiger. Tryphon aber, der ihn als ein starkes Hinderniß seiner eigenen Pläne betrachtete, bemächtigte sich auf verrätherische Weise seiner Person und brachte ihn, so wie später auch den jungen Antiochus, ums Leben, worauf er sich selbst ums Jahr 143 v. Chr. der Herrschaft über Syrien bemächtigte (1 Macc. 12, 24. ff. 13, 1—32. vgl. Jos. Flav. Antt. XIII. 5, 5. 6. 7. 10. 6, 1. 2—6. 7, 1.). — Inzwischen unternahm Demetrius mit seinem Anhange einen Kriegszug nach Medien, um Länder zu erobern und neue Truppen gegen Tryphon zu sammeln. Seine Absicht wurde jedoch vereitelt, weil er vom persischen Heere geschlagen und gefangen genommen wurde (1 Macc. 14, 1—4. Jos. Fl. Antt. XIII. 5, 11.). Dessenungeachtet behielt aber Tryphon seine Macht nur drei Jahre; denn Antiochus, mit dem Beinamen Sidetes, der jüngere Bruder des Demetrius, erschien in Syrien, fand dort viele Anhänger gegen den verhaßt gewordenen Usurpator, und machte seiner Herrschaft und seinem ränkevollen Leben ein Ende (1 Macc. 15, 1. ff. Jos. Fl. Antt. XIII. 7, 1. 2. Justin. Hist. XXXVI. 1.). Während nun Antiochus Sidetes in Syrien herrschte, wurde sein Bruder Demetrius in der persischen Gefangenschaft milde gehalten, um nach Umständen gegen Antiochus benutzt zu werden, auf dessen Reich man Absichten hatte. Als aber Antiochus, dem die Absichten der Perser nicht unbekannt blieben, um ihnen

zuvorzukommen, einen Kriegszug gegen sie unternahm, sie mit seinen geübten Kriegern wiederholt schlug und großen Anhang in ihren Ländern fand, wurde Demetrius in Freiheit gesetzt, damit die Aufmerksamkeit seines Bruders auf Syrien gelenkt und er zur Rückkehr veranlaßt würde. Nachdem jedoch Antiochus bald darauf, 131 v. Chr., durch List überwunden und getödtet wurde, bereute der König von Persien die Entlassung des Demetrius und schickte ihm Reiterschaaren nach, um ihn wieder gefangen zu nehmen. Er entkam aber glücklich nach Syrien und gelangte hier wieder zur Regierung, die indessen nicht von langer Dauer war; denn seine Ungerechtigkeit machte ihn den Truppen ebenso wie den Unterthanen verhaßt, so daß sie Ptolemäus Physcon, den König von Aegypten, ersuchten, ihnen einen anderen Seleuciden zum Könige zu geben. Dieser sandte ihnen Alexander, mit dem Beinamen Zebinas, von dem Demetrius besiegt wurde und die Flucht ergreifen mußte, worauf er, von den Seinen verlassen, zu Tyrus im J. 126 v. Chr. den Tod fand (Jos. Fl. Antt. XIII. 8, 4. 10, 3. Justin. Hist. XXXVIII. 9—10. XXXIX. 1. — Vergl. auch d. Art. Antiochus VI. u. VII.). — 3) Demetrius, der Silberarbeiter zu Ephesus (s. Ephesus). — 4) Demetrius, ein frommer Christ, der im dritten Brief des Ap. Johannes v. 12 gelobt wird. [Kozelka.]

Demetrius, der zwölfte in der Reihenfolge der alexandrinischen Bischöfe, folgte Julian († 4. März 189) im Oberhirtenamte. Mit einem thatkräftigen Geiste verband er zugleich eine nicht gewöhnliche Einsicht in die Zustände und Verhältnisse, unter denen er lebte. Für Beides spricht die ruhmvolle Entwicklung der alexandrinischen Kirche unter seiner Leitung. Sie, die bei dem Bisthumsantritte des Demetrius, nach dem Zeugnisse des Patriarchen Eutychius, um 930 (Ecclesiae Alexandrinæ origines. ed Selden. p. XXIX.) so unbedeutend war, daß in ganz Aegypten keine ihr untergeordnete bischöfliche Kirche bestand, sondern einzig der Bischof von Alexandrien mit zwölf Presbytern die dortigen kirchlichen Bedürfnisse wahrnahm, drängte noch unter demselben Demetrius die Metropolis des Heidenchristenthums, Antiochia, und die Kirche des hl. Johannes zu Ephesus in den Hintergrund. Und dieß geschah zu einer Zeit, wo sich gar manche Umstände vereinigten, die Kirche des hl. Marcus in ihrer Entwicklung aufzuhalten. Während nämlich das ägyptische Volk fest am nationalen Aberglauben hing und der religiöse Fanatismus der dortigen Juden den Uebertritt vom Gesetze zum Evangelium erschwerte, auch der schlichte Kirchenglaube für die alexandrinischen Griechen bei ihrer vorherrschenden religionsphilosophischen Richtung zu wenig Anziehungskraft hatte; kamen andererseits der hellenischen Weisheitssucht die speculativen Glaubensconstructionen der Gnostiker, ein ethnisirtes Christenthum bietend, auf mehr als halbem Wege entgegen. Die Basilidianer waren so zahlreich, daß Hadrian sie für die einzigen Christen in Aegypten halten konnte. Deßungeachtet kam mit Demetrius frische rührige Lebensthätigkeit in die alexandrinische Gemeinde. Lehrer, wie Pantänus, Clemens und Origenes, beide letztere gewiß, vielleicht auch der erste von Demetrius berufen, übernahmen die Leitung der dortigen katechetischen Schule und schufen eine kirchliche Gnosis, welche die außerkirchliche nicht nur theoretisch, sondern auch practisch überwand. Schaaren von gebildeten Heiden drängten sich zu den Vorträgen der neuen christlichen Weisen und wurden so für das Christenthum gewonnen; während zugleich die Häresie ihre Anhänger zusehends an die Mutterkirche verlor. Auch außer Alexandrien mehrte sich die Anzahl der orthodoxen Christen. Demetrius unterstützte diese Bewegung zur Kirche durch Gründung mehrerer Bischofsstühle. Auch in Angelegenheiten der allgemeinen Kirche war der alexandrinische Bischof nicht unthätig. So erklärte er sich nach dem Berichte des Patriarchen Eutychius a. a. O. für die römische Paschafeier sowohl in einem Schreiben an Victor, als in Briefen an die Bischöfe von Antiochien und Jerusalem. Ob die Absendung des Pantänus nach Indien, worunter wohl entweder das südliche Abyssinien oder Arabien gemeint ist, veranlaßt durch die Bitte

Digitized by Google

handeltreibender, in Alexandrien sich aufhaltender Indier, unter dem Episcopate des Demetrius oder schon früher stattgefunden habe, läßt sich aus dem unbestimmt gehaltenen Berichte des Eusebius (H. E. V. 10) nicht mit Sicherheit entnehmen, doch ist Ersteres nach Hieronymus (Catal. c. 36 u. Epist. 70 ad Magn.) wahrscheinlich. Gewiß hingegen ist, daß nicht ohne des Bischofs Demetrius Dazwischenkunft der dritte große alexandrinische Lehrer Origenes eine Missionsreise nach Arabien, wohin er von einem römischen Befehlshaber eingeladen worden war, unternahm (Euseb. H. E. VI. 19). Mit diesem von ihm lange begünstigten Lehrer gerieth Demetrius gegen Ende seiner bischöflichen Amtsführung in einen Zwiespalt, der schon von Seite eines Theiles seiner Zeitgenossen, noch mehr von Seite späterer Bewunderer des Origenes überaus harte Urtheile gegen ihn hervorgerufen hat. Origenes hatte sich nämlich im J. 228 auf seiner Reise durch Achaja von den Bischöfen Theoktist zu Cäsarea und Alexander zu Jerusalem die Priesterweihe geben lassen, die ihm Demetrius selbst wohl längst würde gegeben haben, wenn nicht Origenes durch seine frühere Selbstverstümmelung, die er jenen beiden Bischöfen wohl verheimlichte, es unmöglich gemacht hätte. Denn Allem nach war die durch den 22. und 23. apostol. Canon sanctionirte Kirchendisciplin schon damals in Geltung. Nach seiner Rückkehr untersagte ihm nun Demetrius die Fortsetzung des katechetischen Lehramtes, und sprach nachher auf einer Synode ägyptischer Bischöfe über ihn den Bann aus und erklärte ihn des Priesterthums verlustig. Dieses nun wird von den Freunden des Origenes als ein Widerspruch mit dem frühern Benehmen des Bischofs gegen den berühmten Lehrer und als eine bloß auf persönlichen Gründen beruhende Härte getadelt, weil sich Demetrius in seinen vermeintlichen bischöflichen Rechten verletzt glaubte. Allein jener Widerspruch findet nicht Statt, denn das Verfahren gegen Origenes war nicht Strafe für die Selbstverstümmelung, sondern für die furtive Usurpation der Priesterweihe. Verletzt wurde aber der Bischof nicht bloß in seinen vermeintlichen, sondern in seinen wirklichen Rechten; denn wenn auch damals vielleicht noch die Uebung nicht gesetzlich bestand, nach welcher fremde Diöcesanen nicht ohne besondere Bewilligung des eigenen Bischofes zu einem Kirchengrade erhoben werden können; so legte doch die Natur der Sache eine solche Praxis so nahe, daß Demetrius mit Rücksicht auf das bisher freundschaftliche Verhältniß mit Origenes sich dadurch auf das unangenehmste berührt fühlen mußte. Ueberdieß mußte ihm jetzt Origenes als ein hinterlistiger Verächter der Kirchengesetze erscheinen, indem er sich hinter dem Rücken seines Bischofes das erschlich, was ihm in Alexandrien aus eigenem Verschulden nicht gewährt werden konnte. Origenes ging wohl die beiden Bischöfe nicht selbst um die Weihe an; aber das konnte ihn bei Demetrius nicht entschuldigen, da es ihm leicht war, ohne Enthüllung des Fehltrittes seiner Jugend den Antrag eines fremden Bischofes mit einfacher Beziehung auf sein Verhältniß zur alexandrinischen Gemeinde abzulehnen. Dazu kam, daß Origenes schon auf seiner ersten Reise nach Palästina im J. 216 durch sein Benehmen beim Bischofe Theoktist zu Cäsarea den Demetrius auf die Vermuthung brachte, er beabsichtige in fremde Kirchendienste zu treten, welche Vermuthung durch jene unbefugte Weihe sich fast bis zur Gewißheit steigern mußte. Endlich mochte Demetrius wohl auch das durchgängige Festhalten an der kirchlichen Lehre in Zweifel ziehen bei einem Manne, der sich so leicht über die kirchliche Disciplin hinwegsetzen konnte. Berücksichtigt man alles dieses, so wird man dem Demetrius keine übertriebene Strenge vorwerfen können, wenngleich zur Entschuldigung des Origenes sich Manches vorbringen läßt. Auch daß Demetrius die frühere Selbstverstümmelung des Origenes bekannt machte, kann keinen Tadel verdienen, denn er war dazu genöthigt, um sein Verfahren gegen Origenes zu rechtfertigen; eben so wenig, daß er den Urtheilsspruch über Origenes auch an die auswärtigen Kirchen gelangen ließ, denn dieses war in der damaligen Kirchenordnung begründet und in unserem Falle um so mehr am

Orte, als durch die Betheiligung der palästinensischen Bischöfe diese Angelegenheit mehr allgemeiner Natur geworden war. Die Excommunication des Origenes scheint eine der letzten Amtshandlungen des Demetrius gewesen zu sein, indem er bereits den 8. Oct. 232 starb. — Nachdem wir das geschichtlich Beglaubigte über die Lebensumstände und Wirksamkeit des Demetrius, der von einigen älteren Schriftstellern auch der Große genannt wird, beigebracht haben, mag auch noch die fromme Sage zum Worte kommen. Dieser zu Folge war Demetrius, bevor er zum bischöflichen Amte gelangte, ein Winzer, des Lesens und Schreibens unkundig. Der todtkranke Bischof Julian, über einen würdigen Nachfolger sinnend, wird durch eine Engelerscheinung ermahnt, dazu denjenigen zu bestimmen, welcher bei ihm der Erste früh Morgens erscheinen werde. Der Winzer Demetrius, bei Morgensanbruche in seinem Weinberge eine frühreife Traube entdeckend, kommt auf den Gedenken, diese dem kranken Bischofe zu verehren. Julian erkannte in ihm den vom Himmel bestimmten Nachfolger. Gegen die Einwendung der alexandrinischen Geistlichkeit bewiesen Demetrius und seine Frau ihre unverletzte Jungfräulichkeit durch die Feuerprobe, und zwar letztere, indem sie brennende Kohlen in wollenen Schleier trug, ohne daß dieser Schaden nahm, Demetrius, indem er barfuß auf glühende Kohlen sich stellte, ohne verletzt zu werden. Das wegen der Ungelehrtheit angeregte Bedenken versprach der Winzer in kürzester Frist zu heben. Wirklich eignete sich Demetrius solche Kenntnisse an, daß er nicht nur im rüstigen Alter des Predigtamtes ununterbrochen zu warten im Stande war, sondern selbst als Greis noch bei gänzlicher Abnahme der Lebenskräfte sich in die Kirchenversammlung zur Abhaltung der Predigt tragen ließ. Vgl. Renaudot Euseb. historia Patriarcharum Alexandrinorum, Parisiis 1713. p. 20 sq. Lumperi historia theol. crit. Ss. PP. III. saec. Tom. IX. p. 21. sq. Redepenning, Origenes, Bd. I. S. 405—414. Moshemii de rebus Christ. p. 679. ff. [Werner.]

Deminutio beneficii. Ein Beneficium ist ein mit lebenslänglichem unwiderruflichem Einkommen aus kirchlichem Vermögen verbundenes beständiges Kirchenamt (s. Beneficium ecclesiasticum). Das Wesentliche eines einzelnen bestimmten Beneficiums liegt also in dem Verhältnisse der geistlichen Amtsverrichtung zu dem damit verbundenen Einkommen, und eine Minderung (deminutio) des Beneficiums kann demnach auf doppelte Weise, entweder durch Vermehrung der Amtsobliegenheiten oder durch Verminderung des Einkommens des Beneficiaten eintreten. Jedoch versteht man unter der deminutio beneficii nur die bleibende Belastung einer Pfründe mit einer neuen Leistung. Betrifft diese die Temporalien, so ist sie ein onus reale, betrifft sie die Spiritualien, so ist sie ein onus personale. Mit einer solchen neuen Leistung kann ein Beneficium nur zur Zeit, wo es erledigt ist, belastet werden (De praeb. c. significatum init. 11. X. [3, 5] c. Glossa. Gibert Corp. jur. can. per regul. natural. ordine digest. etc. III. 71. De beneficiis T. VII. Sect. I.). Zu einer solchen Belastung gehört aber, wie zu jeder Veränderung einer Pfründe, 1) eine gerechte Ursache, so daß die Belastung wirklich zum gemeinen Besten der Kirche gedeihe (vgl. c. 26. X [3, 5]); 2) die Zustimmung der geistlichen Behörde (c. significatum cit. c. glossa); 3) die Zustimmung und der Beifall aller bei der Kirche Betheiligten (Fagnani ad c. 8 de excessib. Praelatorum nr. 22 sqq. Bened. XIV. de synodo dioeces. lib. 9. c. 7. Clem. 2. de reb. eccles. non alienand. [3, 4]); 4) vielfältig auch die Zustimmung des Landesherrn. Die Belastung in spiritualibus darf namentlich nicht in der Art geschehen, daß der neue Beneficiat nur unter der Bedingung, die fragliche Verrichtung zu übernehmen, die Pfründe erhalte, sondern es ist vorher die fragliche Verrichtung mit der Pfründe zu verbinden und diese dann mit der neuen Last dem neuen Beneficiaten zu übertragen. Dieß aus dem Grunde, weil mit der Collation einer Pfründe überhaupt keine Bedingung von Seite des Collators verbunden werden darf (Gibert a. a. O.). [v. Moy.]

Demochares, s. Corpus juris canonici.

Demuth ist die willige Anerkennung der eigenen Geringheit; „humilitas e virtus," sagt der hl. Bernard (de gradibus humilitatis, initio), „qua homo verissima s agnitione sibi ipsi vilescit"; die beste Definition, die noch je von dieser Tuge aufgestellt worden ist. Gott, an dem nichts gering, sondern alles unendlich gr ist, kann eben deßwegen auch nicht demüthig sein. Der Gottmensch Jesus Christu aber, eben weil nicht nur Gott, sondern auch Mensch, konnte demüthig sein, u er war es (Matth. 11, 29.), indem er sich seiner menschlichen Natur nach als G schöpf Gottes, daher als durchweg abhängig von Gott und unendlich geringer a Gott (Joh. 14, 28.), ja auch als abhängig von andern Menschen (Eltern Luc. 2, 5 Obrigkeiten Joh. 19, 11., und in einem gewissen Sinne von Allen, zu deren H er vom Vater gesendet worden, Joh. 13, 4. ff. Matth. 20, 28.), willig ane kannte. Der Mensch ist demüthig, wenn er außer seiner geschöpflichen Abhängig keit von Gott auch alles Andere an sich anerkennt, was ihn gering macht, dies sei denn gemeinmenschlich, als: seine Sünden, die ererbte (Röm. 5) und die b gangenen (1 Joh. 1, 8.), seine sittliche Gebrechlichkeit (1 Cor. 10, 12.), sei Ohnmacht, aus sich selbst etwas Gutes höherer Ordnung zu wirken (2 Cor. 3, 1 Cor. 15, 10.), seine Abhängigkeit von Mitmenschen, besonders den Vorgesetzt (Röm. 13, 1. ff.), aber auch den andern (1 Cor. 12, 12. ff. Gal. 6, 2.) u. s. w. oder aber es sei ihm mehr oder weniger nur persönlich eigen, z. B. Sünden b sonderer Schwere (1 Tim. 1, 13.), Beruf zu einem niedern Stande (1 Cor. 21.), geringe Fähigkeiten oder doch geringe Fertigkeiten (vgl. Röm. 12, 3.) u. s. Demuth ist Anerkennung; Anerkennung aber ist nicht was Erkenntniß; sie se Erkenntniß als nothwendiges Moment voraus, ist aber mehr als bloße Erkenn niß; bei der bloßen Erkenntniß der eigenen Geringheit ist ein selbstsüchtige Streben, diese vor den Menschen, ja auch vor Gott und vor sich selbst zu ve bergen und zu läugnen, nicht nur denkbar, sondern oft wirklich vorhande während die Anerkennung gerade darin besteht, daß der Mensch seine Geringhe vor Gott und vor sich selbst, und sofern nicht wichtige Gründe entgegenstehe auch vor dem Nächsten unumwunden und gern bekennt, und er bekennt sie nic nur mit Worten, sondern auch in der That, ist daher gegen Gott ehrfurchtsvoll gläubig, dankbar, reuevoll, gebetseifrig, ergeben u. s. w.; gegen den Nächsten, j nach Umständen, gehorsam, herablassend, gütig, nachsichtig, dienstbeflissen, höflich bescheiden, sanftmüthig, versöhnlich, und so wie weit entfernt von Ehr- un Aemtersucht, eben so bereit, fremde Vorzüge und Verdienste zu würdigen u. s. w Der Demüthige erkennt aber in sich nur das als gering an, was in Wahrhei gering ist: verissima sui agnitione sibi vilescit; was in ihm gut und gro ist, erkennt er als solches an, und zwar gerade deßwegen als sehr gut und groß weil er es als ein Geschenk der göttlichen Gnade ansieht, das er ohne sein Zuthu oder mit seinem Zuthun empfangen hat (1 Cor. 4, 5.). Anerkennung setzt ja, wi gesagt, Erkenntniß voraus und Erkenntniß setzt Wahrheit voraus. Daher ist di Demuth mit der wahren Selbstachtung wohl vereinbar, ja mit derselben nothwendi verbunden (1 Cor. 7, 32. Gal. 1, 10.) und ist nie und nimmer Wegwerfung seine selbst, Niedertracht. Das Beispiel Jesu und seiner Heiligen bestätigt diese Behaup tung unwidersprechlich; welch' ein hohes und kräftiges Selbstgefühl spricht sich i ihren Worten und Thaten aus bei all' ihrer Demuth! Man denke z. B. an Jesu vor den Richtern (Joh. 18, 19. ff.), an Petrus und Paulus vor den Richter (Apg. 4, 3. ff. 5, 27. ff. 16, 37. ff. 24, 25. u. s. w.). Die Heiligen Gottes waren sic bewußt, daß sie einen großen Schatz in sich herumtragen, aber in gebrechliche Gefäßen. Demuth ist also nicht Niedertracht, weil sie das Große und Gut als solches anerkennt. Aber wahrlich, sie ist auch gerade deßwegen nicht Nieder tracht, weil der Demüthige in sich das Niedere anerkennt. Diese Anerkennun selbst ist etwas so Großes und Schweres, daß nur ein hoher und kräftiger Gei sie zu erschwingen vermag. Groß ist der Egoismus des Habens und des Ge-

muthes in dem Menschen, der Sieg darüber schwer; aber ungleich größer ist der Egoismus des Hochmuthes, der Sieg darüber also auch ungleich schwerer, aber auch ungleich rühmlicher. „Fortasse laboriosum non est homini relinquere sua, sed valde laboriosum est relinquere semetipsum (was der Demüthige vor allen Andern thut). Minus quippe est, abnegare, quæ habet; valde autem multum est, abnegare, quod est.“ Greg. M. hom. 32. in Evang. Wahrhaftig, wer demüthig ist wie ein Kind, der ist der Größte! (Matth. 18, 4.) — Die **Nothwendigkeit** der Demuth ergibt sich aus ihrem Begriffe: sie ist nichts anderes als Anerkennung dessen, was wahrhaft in uns ist, Anerkennung der Wahrheit also, und nur die Wahrheit macht frei (Joh. 8, 32.). Sie ergibt sich ferner aus der Erwägung, daß sie die Basis der christlichen Gesinnung überhaupt und der wichtigsten besondern Tugenden des Christenthums ist. Das Christenthum kündet sich als eine Erlösungsanstalt für die erlösungsbedürftige Menschheit an; wer sich daher nicht als absolut erlösungsbedürftig, demnach als gering anerkennt, der kann ein Christ nicht werden, und wenn er es war, nicht bleiben. „Wenn ihr nicht werdet wie die Kindlein, so werdet ihr in das Reich Gottes nicht eingehen.“ Matth. 18, 3. vgl. Matth. 11, 28. Röm. 9, 20—32. Daher sagt auch Clemens von Rom: „Christus gehört denjenigen, die demüthig von sich denken, nicht denjenigen, die sich über seine Heerde erheben.“ 1 Cor. 16. — Ebenso sind christlicher Glaube, christliche Hoffnung, christliche Liebe gegen Gott und den Nächsten, kurz alle die Tugenden, welche wir oben als Ausdruck der demüthigen Gesinnung angeführt haben, ohne Demuth geradezu unmöglich, wie sich aus dem Wesen dieser Tugenden leicht ergibt. „Wie könnet ihr glauben, sprach Jesus zu den Hochmüthigen, da ihr Ehre von einander nehmet, und die Ehre, welche von Gott allein ist, nicht suchet?“ (Joh. 5, 44.). In ganz gleicher Weise kann man sagen zu den Hochmüthigen: Wie könnet ihr hoffen, wie lieben? u. s. w. — Daher denn so viele und so nachdrückliche Aufforderungen zur Demuth in der hl. Schrift, z. B. Matth. 6, 3. 11, 29. 23, 11. Luc. 17, 10. 1 Petr. 5, 5. — und ebenso bei den heiligen Vätern, welche sie das Fundament und die Wächterin der Tugenden („cogitas magnam fabricam extruere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis.“ Augustin. Serm. 10. de Verb. Dom. „Coementum cordis humilitas est.“ S. Dorotheus serm. 14) und darum sowohl als wegen ihrer Fruchtbarkeit (Jac. 4, 6.) einen Schatz von Tugenden (humilitas spiritus divitiæ virtutum sunt. Ambros. in Luc.) zu nennen pflegen. Wie jede Tugend hat übrigens auch die Demuth ihre **Grade**. Der hl. Benedict zählt deren in seiner Regel (Cap. 7) zwölf auf, und der hl. Bernard schrieb über diese 12 Grade eine Abhandlung: de gradibus humilitatis. Der hl. Anselm nimmt in seinem Werke: de similitudinibus 7 Grade an, der hl. Bonaventura (de prof. relig.) 3, Richard von St. Victor (l. 2. de eruditione hominis interioris) ebenfalls 3, Andere mehr oder weniger, je nachdem ein jeder sich den Gesichtspunct wählte, von dem aus er diese Tugend betrachtete. Vgl. auch S. Thom. 2. 2. qu. 161. art. 6. Im Allgemeinen gilt die Regel, daß der Grad dieser Tugend desto höher ist, je vollkommener, also je williger, beharrlicher und thatsächlicher die Anerkennung der eigenen Geringheit ist. Die sicherste **Bewährung** der Demuth endlich sind die **Demüthigungen**, nicht die freiwilligen, die der Mensch sich selbst auflegt (Eccl. 19, 23.), sondern die unfreiwilligen, die ihm von außen begegnen. Wer diese, z. B. unverdiente Zurücksetzung, Hohn und Spott, Verfolgungen u. s. w. mit ruhigem oder sogar heiterem Gemüthe erträgt, der mag sicher für demüthig gehalten werden (Vgl. Apg. 5, 41.). [Rudigier.]

Denar, s. Geld,

Denarius S. Petri, s. Peterspfennig.

Denis, Joh. Mich. Cosmus, wurde in dem damals zu Bayern, jetzt zu Oestreich gehörenden Städtchen Schärding am 23. Sept. (also an dem Tage, an welchem Papst Paul III. 1540 den Jesuitenorden bestätigt hatte) des J. 1729 geboren.

Seine biedern und frommen Eltern waren Rudolph, ein Rechtsgelehrter, der wissenschaftlichen Sinn hatte, und Maria Anna. Sophie, die fromme Schwester seines Vaters, pflegte in des Knaben junger Seele die ersten Keime ungeheuchelter Gottseligkeit. Der edle Ferd. Hofbaur, nachher Camaldulenser Mönch auf dem Kalenberg unter dem Namen P. Arsenius, gab dem fähigen Knaben den ersten Unterricht im Lateinischen, bis er 1739 das Gymnasium zu Passau bezog, wo der brennendste Eifer für die Wissenschaften und Liebe zum Jesuitenorden in ihm erwachte. Am 17. Oct. 1747 trat er als Noviz in diesen Orden zu St. Anna in Wien. 1750 wurde er von seinem Provincial als Lehrer der Anfangsgründe der lateinischen Sprache nach Grätz in Steiermark gesandt. Von da ward er als Lehrer der Rhetorik in Klagenfurt angestellt. 1756 erhielt Denis die Priesterweihe, wirkte hierauf in Preßburg, bis er im Oct. 1759 als Lehrer an das Theresianum in Wien berufen wurde und bis dahin geht seine Autobiographie (vgl. histor. polit. Blätter 16. Bd. 6, 8, 11 und 12tes Heft), jedoch haben wir noch einen Aufsatz von ihm mit der Ueberschrift: „Meine 25jährigen Beschäftigungen im Theresianum." Als im J. 1784 das Theresianum aufgehoben wurde, übertrug man ihm die Stelle eines zweiten und von 1791 an die eines ersten Custos der kaiserlichen Hofbibliothek in Wien. Die Aufhebung seines Ordens blieb ihm schmerzlich bis an sein Ende und mit sich gleich bleibender Begeisterung hing er ihm an, so daß er 1799 noch eine berühmte lateinische Elegie auf jene Aufhebung dichtete. Am 29. Sept. 1800, an seinem Namenstage, starb Denis in Wien und wurde nach seinem ausdrücklichen Wunsche auf dem Kirchhof zu Hütteldorf begraben. Eine einfache lateinische Inschrift, von ihm selbst verfaßt, bezeichnet sein Grab. — Sein Hauptverdienst besteht darin, daß er mit Geist und Kraft das Seinige zu Hebung teutscher Nationalliteratur beitrug; dafür zeugen seine Uebersetzung des Ossian, seine Bardenlieder, seine teutschen Kirchenlieder, worunter das berühmte: „Hier liegt vor deiner Majestät." Seine Bardenlieder kamen heraus Wien 1772. 8. unter dem Titel: „Die Lieder Sineds, (Anagramm von Denis) des Barden, mit Vorbericht und Anmerkungen von M. Denis, aus der Gesellschaft Jesu; sodann 1784 in 5 Bdn. 4. erschienen: „Ossian's und Sined's Lieder (neue Auflage, Wien 1791—1792). Vorzüglich verdient aber hat sich Denis um die Bücherkunde gemacht, im welchem Fache er viele ausgezeichnete Schriften schrieb, von denen wir anführen: Grundriß der Bibliographie oder Bücherkunde, Wien 1774. 8. Grundriß der Literargeschichte, Wien 1776. 8. Einleitung in die Bücherkunde I. Thl. Bibliographie, II. Thl. Literargeschichte, Wien 1777. 1778. gr. 4. Ungedruckte Reden des hl. Augustin gab er aus Manuscripten, Wien 1792, heraus. Auch theologische und ascetische Schriften verfaßte er, z. B. Denkmale der christlichen Glaubens- und Sittenlehre aus allen Jahrhunderten gewählt und übersetzt, 3 Bde. gr. 8. In 5 Büchern wollte er sein Leben beschreiben. Commentariorum de vita sua Libri V, aber nur die beiden ersten, bis zum Jahre 1759, konnte er vollenden. Von seinen schöngeistischen Producten sind besonders noch die Theaterstücke zu nennen. Mit allen gelehrten Notabilitäten seiner Zeit stand Denis in literarischem und freundschaftlichem Verkehre; ohne seiner Treue gegen seine Kirche und seiner Begeisterung für den Jesuitenorden das Geringste zu vergeben, war er ein Freund Nicolais, Gleims, Klopstocks; ohne dem Irrthume zu verfallen, wußte er die Person hochzuschätzen, er war wahrhaft tolerant und daher allgemein geschätzt. Ein sanftes Herz, feuriges Gefühl, durchgebildeter Geschmack, warme Vaterlandsliebe, ungeheuchelte Frömmigkeit, unerschütterliche Rechtlichkeit und strenge Berufstreue bei liebenswürdiger Bescheidenheit zeichnen sein Bild, das aufmerksam angeschaut stets wirksam und ein herrliches Monument für den Jesuitenorden bleiben wird. Ueber Denis mag nachgelesen werden: Die zwei Nekrologe im Leipz. allg. liter. Anzeiger, 1800 Nr. 317 u. 1801 Nr. 157. Meusels Lexikon der vom Jahre 1750—1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller,

Baaders gelehrtes Bayern Bd. 1. Lexikon teutscher Dichter und Prosaisten von Jördens, Bd. 1 u. 6. Ersch u. Gruber, allgem. Encyklopädie der Wissenschaften und Künste. [Haas.]

Denk, Johannes, aus der Oberpfalz gebürtig (Heimathsort und Geburtsjahr sind unbekannt), war in Verbindung mit Ludwig Hetzer einer der ersten Antitrinitarier (s. d. A.) unter den Protestanten, und entfernte sich auch noch in andern Puncten vom orthodoxen Lehrbegriff derselben. Schon zu Nürnberg, wo er im J. 1524 eine Lehrstelle versah, weßwegen er zuweilen auch „der Nürnberger" genannt wird, begünstigte und verbreitete er die Lehren der Wiedertäufer und wurde deßhalb seiner Stelle entsetzt und vertrieben. Er begab sich zu Thomas Münzer nach Mühlhausen, fand aber auch hier keinen sichern Aufenthalt, denn Münzer wurde nach Kurzem hingerichtet und Denk sah sich schon im J. 1525 wieder zur Flucht genöthigt. Das Ziel derselben war zunächst Straßburg, wo er mit Hetzer vertraut wurde und eine Lehrstelle erhielt, bald aber von Bucer wegen Erneuerung origenistischer Irrthümer wieder vertrieben wurde. Er lehrte nämlich eine ἀποκατάστασις τῶν πάντων, läugnete die Ewigkeit der Höllenstrafe und behauptete, daß auch die bösen Geister am Ende noch selig werden; und Bucers Bemühung, ihn in einer Disputation von seinem Irrthum zu überzeugen, war vergeblich. Von Straßburg begab er sich nach Basel und soll hier endlich durch Oecolampadius zum Widerrufe seiner extravaganten Behauptungen vermocht worden sein im J. 1528, worauf er bald noch im nämlichen Jahre an der Pest starb. Seine Anhänger, die Denkianer, wurden auch Daemoniaci genannt, weil ihre Täuflinge vor der Taufe sieben bösen Geistern entsagen mußten.

Denunciatio evangelica, s. Proceß.

Denunciationsproceß, s. Proceß.

Denys, St. Die Abtei des hl. Dionysius bei Paris gehörte zum Orden der Benedictiner aus der Congregation des hl. Maurus. Sie war eine der wichtigsten Abteien in Frankreich und überhaupt in Europa, durch ihre Stellung und ihren Einfluß auf die politische und Kirchengeschichte von Frankreich. Ihre Anfänge werden zurückgeführt auf die Stiftung einer frommen Frau Catulla, welche die Leichname des hl. Dionysius und seiner Gefährten Rusticus und Eleutherius beerdigte und über ihnen einen kleinen Grabhügel errichtete (Fortunat. Pict. vit. S. Dionys.) Nach Mabillon hatten sich hier die Benedictiner (s. d. A.) schon um die Mitte des 6ten Jahrhunderts niedergelassen und besorgten den Gottesdienst. Im J. 589 machte Clothar II. dem Kloster eine Schenkung. Im J. 627 gab die edle Matrone Theodetrudis viele Güter „dem Abte Dodon mit seinen bei der Kirche des hl. Dionysius dienenden Brüdern." Doch gilt König Dagobert, der Sohn Clothars, wegen seiner großen Wohlthaten als der eigentliche Gründer der Abtei. Denn „er errichtete hier eine Kirche, welche herrlicher war, als alle damaligen in Frankreich, und indem er keine Ausgaben sparte, schmückte er sie mit marmornen Säulen und zierte sie mit einem prächtigen Fußboden. Die Ordnung der Psalmen betenden Brüder führte er ein, wie bei dem hl. Martinus in Tours, und den an diesem Orte Gott dienenden Brüdern wies er so viele Güter zu, daß seine Frömmigkeit allgemeine Bewunderung erweckte." Dagobert selbst wurde in der Kirche begraben, nach ihm die meisten fränkischen und französischen Könige. Die Kirche von St. Denys, ursprünglich Pfarrkirche des anliegenden Fleckens, wurde im Laufe der Zeit mit immer größern Privilegien ausgestattet. Philipp, Bischof von Beauvais, nennt sie eine jeder Verehrung würdige Kirche, welche durch die fromme Freigebigkeit der allerchristlichsten Fürsten, ebenso durch die Wohlthätigkeit der Prälaten und der Gläubigen mit großen Besitzungen ausgestattet und mit Vorrechten geschmückt ist. Paulus Jovius nennt sie das Mausoleum von ganz Frankreich, die Krone des Reichs, den Begräbnißort der französischen Könige und Fürsten. Nach Dagobert erneuerte und erweiterte Pipin der Kleine die Kirche, welcher

Bau unter Carl d. Gr. und dem Abte Fulrad im J. 775 vollendet wurde. Der berühmte Abt Suger (1140) erneuerte das Schiff mit den Thürmen, legte den Grund des vordern Theils (capitium) der Kirche und schmückte sie mit Capellen aus. Den letzten Umbau der ganzen Kirche unternahm der Abt Odo (1230) und der Abt Matthäus (1281) brachte das ganze Werk zu Ende. Aus dieser Zeit stammt die Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt; sie ist nach Felibians Beschreibung 335 Fuß lang, 90 Fuß hoch und, wo sie in der Kreuzesform heraustritt, 120 Fuß breit, hat zwei erhabene viereckige Thürme und Glocken aus reinem Metall. Die Thürflügel sind von Erz mit Gold überzogen. Auch sie wurde von der Revolution nicht verschont, deren Wuth sich besonders gegen die in ihr befindlichen königlichen Grabstätten kehrte. Die schönen Denkmale wurden zerstört, die Särge zerrissen, und die Asche in die Seine gestreut, damit keine Spur des Königthums in Frankreich übrig bliebe. — Die Zahl der Aebte von St. Denys von den ersten bekannten Namen beträgt 73. Die Reihe beginnt Dodo. Unter König Dagobert war Cunoald Abt. Der zwölfte Abt unter Carl Martell war Godobald. Unter Pipin und Carl d. Gr. stand dem Kloster der berühmte Fulrad vor. Er genoß bei diesen Königen großes Ansehen und wurde von ihnen in den wichtigsten Angelegenheiten verwendet. Der hl. Bonifacius schreibt ihm vor seiner letzten Reise nach Friesland, läßt durch ihn den König Pipin grüßen, und empfiehlt ihm seine Schüler, besonders den Lullus in Mainz. Fulrad übernahm im Auftrage Pipins und Carls mehrere Gesandtschaften nach Rom. Er wurde an Zacharias im J. 750 wegen der von Pipin beabsichtigten Annahme der Königswürde gesandt. Dem Papste Stephan II., der persönlich Pipins Hilfe gegen die Longobarden nachsuchte, ging er entgegen und nahm ihn ehrenvoll in St. Denys auf. Hier salbte Stephan aufs neue Pipin, dessen Gemahlin und Söhne Carl und Carlmann. Fulrad erhielt auch von Stephan große persönliche Auszeichnungen und Vorrechte für die Abtei, beliebig viele Klöster zu begründen, unter der unmittelbaren päpstlichen Gerichtsbarkeit zu stehen und einen eigenen Bischof für das Kloster weihen zu lassen. Fulrad starb im J. 784. Sein Grab wurde von Alcuin mit einer Inschrift geziert, er selbst als Heiliger verehrt (vgl. bes. Mabillon, act. S. O. B. Tom. II. P. II. p. 334 und Annales Tom. I. passim; Fleury, hist. eccl. l. 44). Ihm folgte unter den Aebten der fünfzehnte Maginarius, welcher im Namen Carls dem Papst Hadrian das Gebiet von Sabina zuwies. Hadrian erneuerte und erweiterte die dem Kloster bewilligten Vorrechte (Sirmond, conc. Gall. Tom. II. p. 113). Unter diesem Abte machte Offa, der König von Mercia, dem Kloster Schenkungen. Abt Fardulf begleitete Carln im Kriege gegen die Sachsen und war einer der missi dominici. Achtzehnter Abt war der berühmte Hilduin, Schüler Alcuins, aus vornehmem Geschlechte. Gleichzeitige Schriftsteller erwähnen seiner mit großen Lobsprüchen. Eine Zeit lang von Ludwig dem Frommen nach Corvey (s. d. A.) in Sachsen verbannt, weil er sich zu dessen Söhnen hingeneigt, wurde er auf Verwenden seines Schülers Hincmar in seine Würde zurückgerufen. Er führte nun eine strenge Regel in dem Kloster ein, wozu ihm besonders Hincmar behilflich war. Damals befanden sich in der Abtei 150 Mönche. Auf den Wunsch Ludwigs schrieb Hilduin eine Geschichte des Dionysius Areopagita (s. d. A.), und von dieser Zeit befestigte sich die Tradition, daß jener Dionysius der Apostelgeschichte auch der Apostel Frankreichs und Patron von Paris sei, welche erst unter Ludwig XIV. völlig erschüttert und aufgegeben wurde. Unter dem Abte Ludwig I., dem Verwandten und Kanzler Carls des Kahlen, überfielen die Normannen (857) Paris und verbrannten es mit den meisten Kirchen. Um eine schwere Summe Geldes wurde die Kirche von St. Denys gerettet. Die Normannen nahmen den Abt Ludwig gefangen und erpreßten für seine Befreiung von den Mönchen ein ungeheures Lösegeld. Aufs neue wurde die Abtei im J. 865 ausgeplündert. Nach dem Tode des Abtes Ludwig zog Carl der Kahle die Einkünfte an sich, und hielt es nicht unter seiner Würde,

den Namen eines Abts von St. Denys zu führen. Auf dieselbe Weise eignete sich König Odo I. Würde und Einkünfte eines Abtes zu (892—898). Robert I., sein Bruder, folgte ihm auch in dieser Stelle. Hugo II., der Große, Herzog von Franken und Graf von Paris, übernahm als Erbschaft von seinem Vater auch diese Abtei und behielt sie bis zu seinem Tode (956). Hugo III., Capet, gestattete wieder den Mönchen, sich einen eigenen Abt zu wählen. Er berief auch den Abt Odilo aus Clugny zu Wiederherstellung der zerfallenen Klosterzucht nach St. Denys. Abt Rainer erhielt im J. 1064 von Papst Alexander II. die Bestätigung der Exemtion des Klosters von dem Erzbischofe von Paris, so daß dieser keine Jurisdiction über es sich aneignen könne „absque horrendo anathemate." Abt Adam beherbergte im J. 1106 den Papst Paschalis in St. Denys. Ihm folgte in der Reihe der Aebte der sechsunddreißigste, und unter allen wohl der berühmteste, Suger (s. d. A.), von dem schon der hl. Bernard sagte: „Ich kenne den Mann, daß er in weltlichen Dingen treu und klug, in geistigen glühend und demüthig und in beiden (was das schwierigste) ohne Tadel ist." Dem Abte Wilhelm von Gap verlieh Alexander III. das Recht, die bischöfliche Mitra, Ring und Fußbekleidung zu tragen. Abt Heinrich I. erhielt von König Philipp kostbare Reliquien. Da er wegen Alters das lateranensische Concil unter Innocenz III. nicht besuchen konnte, so sandte er den Prior Haimerich und einige Mönche. Ihnen schenkte der Papst den hl. Leib des Bischofs Dionysius von Corinth. Unter Matthäus von Vendôme, dem achtundvierzigsten Abte, wurden im J. 1260 zwei herrliche goldene Kronen mit kostbaren Edelsteinen für die Krönung der Könige und Königinnen in St. Denys niedergelegt. Im J. 1269 ernannte ihn Ludwig IX. zu einem seiner Testamentsvollstrecker, und mit Simon von Neelle zum Reichsverweser während seines letzten Kreuzzuges, auf dem er starb. Das nämliche Vertrauen genoß Matthäus unter dem Thronfolger Philipp III. Er erwarb sich die größten Verdienste um den Bau der Kirche, die Befestigung der Klosterzucht, die Erweiterung der Besitzungen, so daß sein Andenken in großem Segen fortlebte. Unter dem Abte Reginald sprach Bonifacius VIII. (1297) König Ludwig IX. heilig; dessen Leichnam wurde darum feierlich aus seiner Gruft erhoben und zur Verehrung der Gläubigen ausgestellt. In dieser Zeit lebte der Mönch Wilhelm von Nangus, Verfasser einer bekannten Chronik in dem Kloster. Unter Abt Philipp I. (1411) befanden sich im Kloster 70 Mönche, in dem Collegium zu Paris 11, in den verschiedenen Prioraten und Präposituren der Abtei 48 Mönche. Der Kirchenversammlung von Constanz wohnten zwei Mönche von St. Denys, der eine im Namen des Königs, der andere im Namen der Pariser Universität bei. Abt Petrus II. war auf dem Concil von Pisa. Mit dem Tode seines Nachfolgers Aimar starb der letzte eigentliche Abt im J. 1528. Die folgenden, welche diesen Namen trugen, waren Commendatoren des Klosters und bekleideten höhere Aemter (s. die Art.: Commende, und Abt). In ihrem Auftrage verwaltete der Großprior die innern Angelegenheiten der Abtei. Der erste Commendator war der Cardinal Ludwig von Bourbon-Vendôme († 1556). Ihm folgte in derselben Eigenschaft der Cardinal Carl von Lothringen. Unter ihm erlitt im J. 1567 das Kloster durch die Hugenotten ungeheuren Schaden, und war nahe daran, ganz zerstört zu werden. Auf Carl folgte Ludwig III. von Lothringen, welcher im J. 1588 ermordet wurde. Vor dem Cardinal Carl III. von Bourbon legte Heinrich IV. in der Kirche von St. Denys den 25. Juli 1593 das katholische Glaubensbekenntniß ab. Die folgenden Commendatoren waren: Ludwig (IV.) von Lothringen, Heinrich (III.) von Lothringen, Armand von Bourbon, Julius von Mazarin, sämmtlich Cardinäle, endlich der Cardinal von Retz. Im J. 1693 wurde das Einkommen eines Abts von St. Denys durch Ludwig XIV. dem königlichen Damenstifte zu St. Cyr überwiesen. Auf die Abtei selbst, welche längst durch den Großprior regiert worden war, hatte dieses Ereigniß keinen besondern Einfluß. Die Abtei hatte sehr bedeutende Besitzungen auch im Ausland, in England, in Spanien, in mehreren Pro-

vinzen Teutschlands, selbst im Veltlin. Das Concil von Trient hatte den unmittelbar unter päpstlicher Jurisdiction stehenden Klöstern befohlen, sich in Congregationen zu vereinigen, wenn sie sich nicht der Visitation durch die Bischöfe unterwerfen wollten. Das Convent von St. Denys machte sich nun zum Haupte einer eigenen Congregation, an welche sich neun andere Klöster anschlossen und welche im J. 1614 von Papst Paul V. als Congregation von St. Denys bestätigt wurde. Nicolaus Hesselin, Großprior zu St. Denys, wurde im J. 1607 zum General der Congregation gewählt. Bald aber löste sich diese Verbindung wieder auf. Die einzelnen Klöster schlossen sich nach einander an die frisch auflebende Congregation des hl. Maurus an, unter diesen auch St. Denys im J. 1633. In dieser Verbindung blieb es, bis die Revolution die Klöster aufhob. Die Julíregierung hat viel für die Wiederherstellung der Kirche von St. Denys gethan, aber die Art, wie es geschieht, findet vielfachen Tadel; ebenso die beabsichtigte Errichtung eines neuen Capitels von St. Denys, zu welcher indeß schon Papst Gregor XVI. seine Genehmigung ertheilt hat. Literatur: Gallia christiana, Tom. VII. p. 332—416. Mabillon, annales O. S. Benedicti und acta Sanctorum O. S. B. D. Michael, Félibien probationes historiæ a. S. Dionys. Dubletus, historia Sandionysiana. Fleury, hist. eccl. Ersch und Gruber u. d. A. St. Denys. [Gams.]

Deo gratias, laßt uns Gott Dank sagen, ein ältestes Responsorium der Gemeinde, das sich im katholischen Gottesdienste mehrere Male wiederholt, keiner weitern Erklärung bedarf, da es eine so wesentliche Beziehung des christlichen Gottesdienstes ausspricht, auf die namentlich in der ersten Kirche ganz besonderer Nachdruck gelegt wurde, und überdieß auch unzählige Mal in verwandter, einige Mal in wörtlicher Form (1 Cor. 15, 57. 2 Cor. 2, 14.) in der hl. Schrift selbst vorkommt.

Deposition oder Amtsentsetzung eines bereits instituirten und bepfründeten Geistlichen wurde immer nur in Folge schwerer Verbrechen verfügt. Nach der ältern Disciplin verlor der Abgesetzte nicht nur Amt und Pfründe und damit die Befugniß zur erlaubten Ausübung seiner Weihen und Jurisdictionsrechte für immer, sondern er wurde auch seiner Standesrechte verlustig und (wenn nicht auch noch die Excommunication hinzutrat) in die Laiengemeinschaft (s. Communio laica) zurückversetzt. Allein seit dem 12ten Jahrhundert bezeichnete man die Deposition in diesem weiten Umfange regelmäßig mit dem Namen Degradation, und unterschied später auch hiebei die einfache oder verbale von der feierlichen oder actualen Degredation (s. Degredation). Nur die letztere zog fortan auch den Verlust der clericalischen Standesrechte nach sich, während die einfache Degredation im Ganzen mit der Deposition, sofern diese auf Lebensdauer ausgesprochen ist, zusammenfällt. Denn auch die Absetzung kann mit oder ohne Hoffnung einer Wiederanstellung verhängt werden, und heißt im erstern Falle Privation (s. d. A.), im letztern aber eigentliche, d. i. lebenslängliche Deposition, von der hier die Rede ist. Diese Absetzung (depositio perpetua, gleichbedeutend mit degradatio verbalis) besteht darin, daß der verbrecherische Geistliche durch einfaches Straferkenntniß des competenten Kirchenobern nicht nur aller Functionen seiner Weihen, sondern auch aller mit seinem Amte verbundenen Jurisdictionsrechte entsetzt und zugleich seiner Pfründe auf immer für verlustig erklärt wird. Noch gehört er aber dem geistlichen Stande an, participirt noch an dem privilegium canonis und fori, behält die Fähigkeit, die durch die Weihe erhaltenen Ordines giltig, wenngleich nicht mehr rechtmäßig, auszuüben und kann daher im Nothfalle noch valide Messe lesen und einen Sterbenden giltig absolviren. Die Verbrechen, welche nach dem Decretalenrechte die Deposition nach sich zogen, sind: Mord, Meineid, Raub, Nothzucht, Blutschande, Ehebruch, Concubinat, offenkundige Simonie und andere schwere, wenn zugleich notorische Verbrechen. Da die Deposition ein Act der Jurisdiction ist, so kann sie von jedem bereits päpstlich confirmirten Diöcesanbischofe ver-

fügt werden, auch wenn derselbe noch nicht consecrirt ist. Und nicht bloß der Bischof, sondern auch der Generalvicar kann in dessen Auftrag und Namen auf Amtsentsetzung erkennen (Conc. Trid. Sess. XII. c. 4 De ref.), und folgerecht auch sede vacante das Capitel, respective der Capitularvicar. Ebenso können auch Ordensprälaten gegen ihre untergebenen Regularen dieses Strafrecht üben. Heutzutage, wo der beamtete Seelsorgegeistliche in der Regel auch vom Staate in mehrfacher Weise, als Vorstand der Volksschulen, der Kirchenverwaltungen, der Armenpflegen &c. in Dienstpflicht genommen ist, kann die Amtsentsetzung nicht ohne Vorwissen, und, soweit sie die bürgerlichen Rechte des bepfründeten Geistlichen alterirt, nicht ohne Genehmigung der weltlichen Regierung verfügt werden. Daher verlangen die Staatsregierungen in dergleichen Fällen die Vorlage eines motivirten bischöflichen Straferkenntnisses und gestatten dem Condemnirten außer der canonischen Apellation, die ihm nach Kirchengesetzen freisteht, auch den Recurs an die Staatsgewalt. Vgl. dazu den Art. Bischof. [Permaneder.]

Deputatus in der griechischen Kirche. Unter den dienstlichen Kirchenämtern (ministeria), so genannt im Gegensatze zu den eigentlichen oder höhern Kirchenämtern (officia), unterscheidet die griechische Kirche solche, zu welchen der Bedienstete mittelst Händeauflegung (χειροτονία) und Gebet feierlich inaugurirt wird, wie der Ordo der Diaconen, Hypodiaconen, Lectoren; und solche, welche zwar unter Gebet des Bischofs, aber ohne Handauflegung, sondern durch bloße Uebertragung (προβολή) verliehen werden. Letztere ermächtigen daher nur zu reindienstlichen Verrichtungen (ministeria mere talia) am Altare. Unter diesen entfernteren Altardiensten bezeichnen die Griechen besonders die Theoren (θύρωροι), deren Hut und Aufsicht die Kirchengefäße nnd Altarbekleidungen übergeben sind; die Camisaten (καμίσατοι), welche die Kohlen- und Wasserbecken beim Altardienst zu besorgen haben; und die Deputaten (δεπούτατοι). Die Deputati haben bei feierlichen Pontificalämtern den Diacon mit dem Evangelienbuche, wenn solches zum Lesepult hin- und zurückgetragen wird, deßgleichen die Oblationen, wenn sie auf den Altar gelegt und auf der mensa repositionis zurückgestellt werden, mit brennenden Kerzen (Leuchtern) zu begleiten. Auch sollen dieselben nach Inhalt einiger noch ungedruckter Euchologien dem Bischofe auf dem Hingang zum Altare sowie auf dessen Rückgang und bei sonstigen kirchlichen Aufzügen vorangehen und ihm im Gedränge des Volkes den Weg frei machen. Daß übrigens das Amt der Deputati, wie bereits gesagt, nicht als Ordo gilt, ersehen wir theils aus einem alten in Morini Commentar. de Ss. Ecclesiæ ordinationibus (Antverp. 1695. fol.) P. II. p. 66 abgedruckten Ordinationsritus derselben, theils aus dem besondern Umstande, daß die Irregularität wegen Bigamie sie nicht berührte, sondern auch ein zum zweiten Male verheiratheter Mann nach erstandener Buße zu diesem Dienste zugelassen wurde. [Permaneder.]

Deputatus in Landcapiteln. Wie die Diöcese in Decanate, so werden hie und da größere Decanate selbst wieder in kleinere Bezirke (regiunculæ) abgetheilt und über einen jeden dieser Districte ein würdiger Pfarrer aufgestellt, um über den moralischen Wandel und die geistliche Amtsführung der zu seinem Bezirke gehörigen Pfarrer und andern Cleriker die Aufsicht zu führen. Ein solcher Vorsteher einer Regiuncula heißt Deputatus. Nicht überall jedoch bestehen dergleichen Deputati, und selbst da, wo sie noch bestehen, ist die Stellung und der Wirkungskreis derselben nicht überall der nämliche. In mancher Diöcese sind sie bloße Zwischenbehörden als die vermittelnden Organe, deren sich der jeweilige Decan bedient, um durch sie die ihm untergebenen Pfarreien zu inspiciren, und die von der bischöflichen Stelle an ihn ergangenen Aufträge und Weisungen den ihren Districten einverleibten Seelsorgegeistlichen kund zu geben und deren Befolgung zu überwachen. In andern Diöcesen dagegen stehen die Deputati beinahe nur in einem nominellen Subjectionsverhältnisse zu dem Decane, und erhalten daher

Digitized by Google

nicht erst durch diesen, sondern gleich unmittelbar die bischöflichen Erlasse zur Publication und Execution in ihren betreffenden Regiunkeln, so daß der Decan gewissermaßen nur als primus inter pares erscheint. Bisweilen ist der Wirkungskreis der Deputati an die sogenannten Definitoren übertragen, welcher Name jedoch gewöhnlicher, wo er überhaupt noch in Uebung ist, den Capitelkammerern entspricht, von denen sich die Deputati wesentlich dadurch unterscheiden, daß in jedem Decanate in der Regel nur Ein Kammerer besteht, der als zweiter Vorstand des Capitels zunächst das Capitelvermögen verwaltet, außerdem aber als der ordnungsmäßige Ersatzmann des Decans nur in Verhinderungsfällen des letztern und bei Decanatserledigungen einstweilen in dessen Geschäfte eintritt (s. Definitoren), während die Deputati neben und unter dem Decan ihre bald engern bald weitern Jurisdictions- und Administrationsbefugnisse üben. Ebenso müssen die Deputati von den Assistenten (Assistentes) unterschieden werden, welche unter den Capitelpersonaten die vierte Rangstufe einnehmen und nach neuerer Capitelverfassung wieder gewöhnlicher mit dem altüblichen Namen „Synodalzeugen (testes synodales)" benannt werden (s. d. A.). Indeß sind Synodalstatute und Observanz auch hierin sich nicht gleich geblieben, indem in manchen Diöcesen die Geschäfte der beiden letztgenannten Aemter gegen einander ausgetauscht und hienach auch deren Rangverhältniß umgekehrt wurde. [Permaneder.]

Derbe (*Δέρβη* auch *Δέλβεια*), eine kleine Stadt Lycaoniens am Fuße des Antitaurus in der Nähe von Iconium und Lystra (Strab. XII. 6, 3.). Hieher kam der hl. Paulus auf seiner ersten (Apg. 14, 6. 20.) und zweiten (Apg. 16, 1.) großen Missionsreise und verkündigte mit Erfolg das Evangelium. In der Folgezeit war Derbe der Sitz eines Bischofs. So erscheint Daphnus, Bischof von Derbe, bei dem ersten Concil von Constantinopel, Thomas von Derbe bei jenem zu Ephesus (s. Caroli a S. Paulo Abb. Fuliens. Geogr. sacr. cum. notis Lucæ Holstenii. libr. 9).

Dereser, Thaddäus Anton, Carmeliterordens, zu Fahr in Franken im J. 1757 geboren, als Herausgeber vieler Schriften, namentlich einer Uebersetzung des alten Testamentes und des teutschen Breviers bekannt, machte seine Studien zu Würzburg und Heidelberg, lehrte daselbst, nach seiner Priesterweihe zu Mainz 1780, einige Jahre Philosophie und Theologie und erhielt 1783 das Lehramt der orientalischen Sprachen und der biblischen Hermeneutik an der churcölnischen Universität Bonn. Hier verfaßte er in der bekannten, die neue Universität beseelenden Richtung der Reform und Aufklärung mehrere kleine Schriften, die seine Rechtgläubigkeit verdächtig machten und der sogenannten teutschen Kirchenfreiheit, gegenüber dem apostolischen Stuhle, das Wort redeten; eine davon, die Commentatio biblica in effatum Christi: Tu es Petrus etc. kam 1790 in den römischen Index. Im Nov. 1791 übernahm er an der theologischen Facultät zu Straßburg das Lehramt der Bibelexegese und der orientalischen Sprachen, womit er die Stelle eines Superiors des bischöflichen Seminariums und eines Predigers an der Domkirche verband; im J. 1793 wurde er aber, weil er Religion und Priesterthum nicht abschwören wollte, zur Deportation verurtheilt, eingekerkert und schon zur Guillotine bestimmt, wovon ihn jedoch, nach zehnmonatlichen Kerkerleiden, der Sturz Robespierre's befreite. Seit 1797 docirte er wieder zu Heidelberg die orientalischen Sprachen und später auch Katechetik, Homiletik und Pastoral. Nach einander erhielt er 1801 einen Ruf nach Klagenfurt, 1803 nach Königsberg und Gießen, allein der Markgraf von Baden hielt ihn durch erhöhte Besoldung in Heidelberg zurück und machte ihn 1805 zum badischen geistlichen Rath. Als 1807 die katholisch-theologische Facultät von Heidelberg nach Freiburg übertragen wurde, wurde er daselbst Professor der Exegese und orientalischen Sprachen. Von 1810—1811 verwaltete er die katholische Stadtpfarrei zu Carlsruhe, wurde aber in Folge einer auf den verstorbenen Großherzog von Baden, Carl Friedrich, gehaltenen Trauerrede entfernt und nach Con-

Lanz versetzt, wo er die alten Sprachen lehren sollte. Er nahm indeß diese Stelle nicht an, wohl aber die Professur der Theologie und die Regensstelle des bischöflichen Seminars zu Luzern. Hier wirkte er bis zum März 1814, da ihn die Cantonsregierung seiner Stelle entsetzte, indem Dereser, der Schweizer Geistlichkeit und der päpstlichen Nuntiatur schon aus frühern Vorgängen verdächtig, einer zu freien und liberalen Richtung beschuldigt wurde. Seit December 1815 lehrte er endlich an der Universität zu Breslau, wohin ihn das preußische Ministerium berufen hatte, und starb daselbst 1827 als Professor und Domcapitular, nachdem er auch hier mit der geistlichen und weltlichen Obrigkeit in Conflicte gerathen war. Seine aus dem Hebräischen veranstaltete treue Bibelübersetzung, das teutsche Brevier für Stiftsdamen, Klosterfrauen und jeden guten Christen, und sein katholisches Gebetbuch erschienen in mehreren Auflagen. Felder in seinem Gelehrten- und Schriftstellerlexicon der teutschen katholischen Geistlichkeit hat außer den biographischen Nachrichten über Dereser auch einen Catolog seiner Schriften geliefert, sowie auch hier und in der Encyclopädie von Ersch und Gruber die über ihn und seine Wirksamkeit vorhandenen schriftlichen Nachrichten angedeutet sind. Siehe auch Memorie storiche di Monsignor Pacca, Roma 1832, p. 42 und 153, und den Thesaurus librorum rei Catholicæ, Würzburg 1847 unter dem Titel: Dereser. [Schrödl.]

Derwisch (درويش, arm), ist der persische Name mohammedanischer Mönche, den man häufig von در (Thüre) herleitet, so daß er Thürschwelle bedeutete und anzeigen sollte, daß diese Mönche jede drückende Lage willig ertragen. Im Koran findet sich zwar kein Gebot, in einen Orden zu treten; allein die Verehrung, welche von Seite der Christen ihren Mönchen gezollt wurde, blieb den Anhängern Mohammeds gleich vom Anfang an nicht unbekannt, und bewog sie, von ihrer Neigung zum Außerordentlichen begünstigt, zu Aehnlichem. Doch ist das mohammedanische Mönchthum wesentlich verschieden von dem christlichen. Jenes hat keine Gelübde. Viele seiner Glieder sind verheirathet, nicht bloß aus der Zahl der Gemeinen, sondern auch der Vorsteher. Es bildeten sich schon zu Mohammeds Zeit unter den Einwohnern von Mekka und Medina Verbindungen von Männern, welche durch besondere Zurückgezogenheit und strenge Uebungen in den Gebeten sich von den übrigen Gläubigen unterschieden und die Gütergemeinschaft einführten. Sie nannten sich Sufi oder Sofi von dem groben Kleide Tuch, das sie trugen, oder von dem griechischen Worte, welches einen Weisen bezeichnet, oder vom Namen Safa, einem der Standorte um die Caaba in Mekka. Nach ihrem Beispiele bildeten Abu Beker und Ali unter den Augen Mohammeds zwei Verbindungen von Mohammedanern, welche sich freiwillig vereinigten. Abu Beker stand der einen Verbindung, der andern aber Ali vor. Ihnen folgten andere Vorsteher, die sich Kaliphen oder Nachfolger nannten. Die Lehrer in diesen Verbindungen waren gewöhnlich die ältesten und ehrwürdigsten Männer aus der Versammlung. Aus diesen zwei Verbindungen von Männern, welche ein Gefühlsleben führten und in die Classe der Mystiker gehören, bildeten sich im Laufe der Zeiten die verschiedenen mohammedanischen Mönchs- oder Derwischorden. Im J. 657 nach Chr., 37 der Hedschra, wurde der erste Orden gegründet von Owais aus Karn in Jemen, welcher vorgab, im Traume von dem Engel Gabriel aufgefordert zu sein zur strengsten Lebensart, nach welcher er eine unzählige Menge von Gebeten bei Tag und Nacht zu verrichten hatte. Er schlug sich sogar die Zähne ein, und forderte dieses Opfer auch von seinen Schülern zur Erinnerung an den Verlust des Zahnes von Mohammed an einem Schlachttage. (Vgl. Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, von G. Weil, S. 127.) Dieser Orden fand wegen seiner übermäßigen Strenge wenige Anhänger. Es entstanden bald mehrere Orden, und es sind dergleichen bis auf die neuere Zeit zum Vorschein gekommen. Die Grün-

Digitized by Google

der nannten sich Pir (Führer) und Scheich (Aeltester), und ihre Schüler Derwische. Es fanden sich solche in Aegypten, Arabien, im persischen und türkischen Reiche, und in letzterem findet sich noch bis jetzt der größte Theil der Derwischorden. Die Zahl solcher Orden findet sich in der Darstellung des ottomanischen Reiches von Mouradgea d'Ohsson auf 32 angegeben. Nach Andern beläuft sie sich bis auf 72. (Vgl. Geschichte des osmanischen Reiches von Jos. v. Hammer.) Ihre Namen haben sie alle von ihren Stiftern, aber nur drei von den bedeutenderen, nämlich die Bestami (gestiftet von Bajasid Bestami, † 874 n. Chr., 261 der Hedschra), die Nakschibendi (gestiftet von Mohammed Nakschibendi, † 1319 n. Chr., 719 d. H.) und die Bektaschi (gestiftet von Hadschi Bektasch, † 1357 n. Chr., 759 d. H.), werden von der Versammlung des Abu Beker, die übrigen von der Versammlung des Ali abgeleitet, und die Scheiche bemühen sich, alle Gründer der Derwischorden von Mohammed abstammen zu lassen und bilden eigene Stammtafeln derselben, die sie bis auf Mohammed zurückführen und Ketten der Heiligen nennen. Von diesen Orden fordert der Nakschibendi die geringste Abweichung von der gewöhnlichen Lebensart der übrigen Menschen. Er hat keine äußern Unterscheidungszeichen und jeder, welchem Stande er angehöre, kann sein Mitglied werden, wenn er gewisse Gebete verrichtet, die entweder gemeinschaftlich oder allein gesprochen werden. Zu ersterem Zwecke findet sich in einigen Städten ein eigener Gebetsaal, in welchem dann der Vorsteher des Ordens die Gebete verrichtet, worauf die ganze Versammlung antwortet: Hu (Er). Die Ordensregeln der Derwische sind theils allgemein und werden von allen Derwischorden befolgt, theils besondere, welche nur in einem oder dem andern Orden vorgeschrieben sind. Unter die allgemeinen gehört die Verrichtung täglicher Gebete, und fast allgemein ist die Vorschrift, daß jeder Derwisch des Tages öfter die Aufzählung der sieben ersten Eigenschaften Gottes wiederhole, welche sie göttliche Namen nennen, als Es ist kein Gott außer dem wahren Gott. O Gott! O Er! O Gerechtigkeit! O Lebender! O Seiender! O Rächer! Die besondern Regeln verlangen, daß die Derwische zu verschiedenen Stunden des Tages gewisse Gebete verrichten, sowohl gemeinschaftlich als allein. Die Regeln mehrerer Orden schreiben den Mitgliedern auch gewisse ihnen eigene Verrichtungen vor, welche bestehen in Tänzen oder religiösen Entfaltungen der innern Gemüthsbewegungen in den eigenen Orten, welche zu diesen Verrichtungen bestimmt sind. Die Uebungen der Tänze sind geordnet nach den Regeln einer jeden Ordensanstalt. Gewöhnlich bildet den Anfang derselben das Aufzählen der sieben Worte von Seite des Ordensvorstehers. Dann singt dieser verschiedene Stücke aus dem Koran, und bei jedem Ruhepunct antworten die Derwische, die sich in der Mitte des Platzes in einem Kreise aufstellen, mit dem Namen: Allah! (Gott) oder Hu! (Er). In einigen dieser Versammlungen bleiben die Derwische auf ihren Fersen sitzen, die Ellbogen fest angeschlossen, einer an den andern, und Alle machen nach dem nämlichen Maaße leichte Bewegungen des Kopfes und des übrigen Körpers. Bei andern besteht die Bewegung in der Schwenkung des Körpers von der Rechten zur Linken und umgekehrt, oder in der Bewegung des ganzen Körpers vor- und rückwärts. Es gibt auch Versammlungen, in welchen die Derwische anfangs sitzen, dann sich aufrichten. Alles geschieht im nach dem Tacte abgemessenen Schritte, mit finsterem Blicke und mit zur Erde gesenkten Augen. Diese Verrichtungen der Derwische heißen sie Mokabala (Entgegentreten vor Gott) oder Tauchid (Bekenntniß von der Einheit Gottes). Bei einigen Derwischorden, als den Kaderi, den Rofai, den Chalvati, den Bairami, den Sonboli, Gulscheni und Olschaki sind die ersten Tänze Kreisbewegungen, welche sie Daur oder Dewr (Umkreisung) nennen. Sie stellen sinnbildlich den Sphärentanz der Geschöpfe dar. Jedem tanzenden Derwisch steht es frei, während des Tanzes in dem geschlossenen Kreise zu verharren, so lange es beliebt. Die Kräftigsten beharren am längsten und das lange Verharren wird als ein be-

sonderes Verdienst angesehen. Sie bilden den zweiten Kreis in dem ersten, legen die Hände einer auf die Schultern des andern und rufen unausgesetzt: O Gott! O Er! Der Orden der Rofai zeichnet sich vor den übrigen Orden durch die fünf Abtheilungen der Tänze aus, wovon eine der andern folgt. Diese Tänze dauern jedesmal beiläufig drei Stunden und die darin befolgten Regeln sind theils allgemeine, theils besondere. Die erste Abtheilung beginnt mit der Huldigung der Derwische, dargebracht ihrem Vorsteher oder Scheich vor der Nische des Tanzsaales. Die vier ältesten Derwische nähern sich, umfassen sich wechselseitig und stellen sich zwei zur rechten und zwei zur linken Seite des Vorstehers. Die übrigen nähern sich demselben in Procession, lassen sich auf die Kniee nieder, küssen seine Hand, stellen sich in einem Halbkreise in den Tanzsaal und verrichten einige Gebete. Der Vorstand stimmt den Satz an: Es ist kein Gott außer dem wahren Gott! und die Derwische wiederholen ohne Unterlaß: Allah! (der wahre Gott!) bewegen sich im Kreise, die Hände über den Kopf erhoben oder auf die Brust gelegt. Die zweite Abtheilung wird mit dem Lobe auf Mohammed begonnen. Ein Derwisch zur Rechten des Vorstehers stimmt einen Gesang an. Die Derwische schließen die Arme an einander und schwenken sich rechts und links. Zu dieser Zeit ist ihr Blick finster, das Auge zur Erde gewendet; man vernimmt unter dem Rufe: O Gott! O Er! Seufzen und Heulen. Die dritte Abtheilung eröffnet der andere Derwisch zur Rechten des Vorstandes mit der Anstimmung eines geistlichen Lobliedes auf Gott, verfaßt von einem der im Rufe der Heiligkeit Verstorbenen. In dieser Abtheilung geschieht der Tanz auf dieselbe Weise, nur ist er rascher und wird geleitet von einem der vier ältesten Derwische zur Seite des Vorstandes, der sich in den Mittelpunct der Tanzenden begibt. In der vierten Abtheilung legen die Derwische ihre Kopfbedeckung ab, bilden einen Kreis, legen die Arme einer auf die Schultern des andern und machen in dieser Stellung den Gang in dem Saale mit gemessenem Schritte. Während dessen singen die zwei Derwische zur Linken des Vorstehers Loblieder auf Gott. In der Mitte dieses Gesanges vernimmt man den Doppelruf: O Gott! o Gott! O Er! o Er! und ein jammervolles Heulen der Derwische. Die vor Mattigkeit stehenden Derwische ermuntert der Vorsteher, da er in ihre Mitte tritt, und die Bewegung beginnt auf's Neue. Die Derwische an der Seite des Vorstehers muntern die andern auf zum Ausharren bis zur Erschöpfung der letzten Kräfte. In der fünften Abtheilung gerathen die Derwische in eine gewisse Begeisterung, in welcher sie selbst zu den Proben mit brennendem Eisen gelangen. Mehrere Messer und andere spitzige Instrumente sind aufgehängt an der Nische des Saales und an einem Theile der Wand zur rechten Seite des Ordensvorstandes. Gegen das Ende der vierten Abtheilung nehmen zwei Derwische acht oder neun von diesen Werkzeugen, machen sie glühend und geben sie dem Vorsteher. Nach einigen Gebeten und Anrufungen an den Ordensstifter Scheich Ahmed Rofai haucht der Vorsteher diese Werkzeuge an, bewegt sie leicht gegen seinen Mund und theilt sie denjenigen aus den Derwischen mit, welche ihn am dringendsten darum bitten. Diese nehmen die Werkzeuge, belecken sie, beißen sie mit ihren Zähnen und lassen sie in dem Munde; auch ergreifen sie die aufgehängten Messer und verwunden sich damit das Haupt, die Hände und Füße. Die Derwische schreiben diesen Uebungen ein besonderes Verdienst vor Gott zu; daher ertragen sie diese Peinigungen mit bewunderungswürdigem Gleichmuthe, und selbst, wenn sie ihrem Schmerze unterliegen und von ihren Brüdern fortgetragen werden müssen, hört man sie nicht seufzen über ihren Schmerz. Nach einigen Augenblicken durchwandelt der Vorsteher den Saal, besucht die Verwundeten, berührt die Wunden mit seinem Speichel, verrichtet Gebete und verspricht baldige Heilung. Da die Heilung selten nach 24 Stunden nach der Verletzung nicht erfolgt sein soll, findet der gemeine Glaube bei den Derwischen darin ein Wunder, und daher ist es zu erklären, warum diese Gebräuche in diesem Orden sich in hoher Achtung erhalten konnten.

Digitized by Google

Die Derwische des Ordens der Maulawi haben wieder eine eigene Art, ihre religiösen Verrichtungen zu begehen, welche sich in den andern Derwischorden nicht findet. Gewöhnlich verrichten sie dieselben zu 9, 11 oder 13 Personen. Nach vorangehendem halbstündigen ruhigen Verharren und einem vorausgeschickten Gebete aus dem Koran beginnen sie ihre Tänze, wobei sie sich mit offenen Armen im Kreise drehen, einer dem andern folgend, ohne eine geschlossene Kette zu bilden, und die Augen zur Erde senken. Sie setzen den Tanz jedesmal beiläufig zwei Stunden fort. Nur in zwei Ruhepuncten während dieser Zeit spricht ihnen ihr Scheich oder Vorsteher Gebete vor. Gegen das Ende des Tanzes mischt sich der Vorsteher unter sie und nimmt an ihrem Tanze Theil, worauf er sich wieder auf seinen Platz begibt und in persicher Sprache seine Wünsche für das Wohl des Staates ausspricht. Dann betet er für alle hohen Beamten des Staates, für die an- und abwesenden Derwische, für die lebenden und verstorbenen Gläubigen im Osten und Westen. Diese Uebungen finden wöchentlich entweder ein oder zweimal statt, bei den Rofai jeden Donnerstag, bei den Maulawi jeden Dienstag und Freitag, bei den übrigen Derwischorden an einem der andern Wochentage. Die Tagesstunde zu der religiösen Zusammenkunft ist bei den meisten Orden unmittelbar nach dem zweiten Tagesgebete zur Mittagszeit; die Nakschibendi jedoch versammeln sich Abends nach der fünften Gebetszeit und die Bektaschi halten ihre religiösen Uebungen in der Nacht. Zu den Tänzen gebrauchen die Derwische musicalische Instrumente, namentlich Handpauken und Flöten, und singen dazu ihre Lieder. Im Allgemeinen können die Derwische des einen Ordens Theil nehmen an den religiösen Uebungen der übrigen Orden; nur die Maulawi lassen an ihren Tänzen die Mitglieder der andern Derwischorden nicht Theil nehmen. Solche Tänze, von musicalischen Instrumenten begleitet, sind zwar dem Geiste des Mohammedanismus nicht entsprechend, haben sich aber doch im Verlaufe bei dessen Bekennern große Geltung erworben. — Nebst den ordentlichen Verrichtungen der Derwische finden sich auch außerordentliche, welche sich die besondere Andacht einiger Ordensglieder auferlegte. Derwische von besonderer Andacht verschließen sich in ihren Zellen und weihen sich dem Gebete und der Betrachtung. In den sieben von den Mohammedanern heilig gehaltenen Nächten suchen sich einige Derwische durch verschiedene Mittel den Schlaf zu vertreiben, als durch Befestigung ihrer Haare an einem von der Decke der Zelle herabhängenden Stricke, durch Zusammenbinden der Füße in der sitzenden Lage mit einem ledernen Gürtel u. dgl. Einige fasten bei Brod und Wasser durch zwölf Tage zu Ehren der zwölf Imame der Sonniten, und ziehen sich in die Einsamkeit zurück, wie die Chalwati. Einige halten die Einsamkeit durch 40 Tage zur Nachahmung der 40 Tage in der christlichen Faste; daher sich der Name Arbain, vierzig, herschreibt. Die Derwische in ihrer Zurückgezogenheit beten für das Wohl der Menschen und das Gedeihen ihrer Religion. Unter den Werken der Barmherzigkeit üben die Maulawi das Vertheilen des Wassers unter die Armen, welches sie Saka nennen. — Die Orden der Derwische theilen sich nach der Zeit ihrer Entstehung in die Grundorden und in die Orden vom zweiten Range; einige werden weltliche, andere aber geistliche genannt. Die vorzüglichsten weltlichen Derwischorden sind der Orden der Nakschibendi und der Orden der Chalwati. Zu den geistlichen Orden gehört der Orden der Kaderi, der Maulawi, der Bektaschi, der Rofai und der Saadi. Die ersten drei sind wegen der Heiligkeit ihrer Stifter bei den Mohammedanern in besonderem Ansehen. In einem jeden Derwischkloster, welches nach dem Persischen Tekiah, Changah oder Sawia genannt wird, leben unter ihrem Vorsteher oder Scheich je 20, 30 oder 40 Derwische. Sie erhalten nur einfache Speisen, zwei, höchstens drei Gerichte. Eine Zelle dient ihnen zur Wohnung. Die Derwische speisen größtentheils allein in ihren Zellen; sie können aber auch gemeinschaftlich zu drei oder vier Personen speisen. Die verheiratheten Derwische dürfen ihre besondern

Wohnungen haben; jedoch müssen sie wöchentlich ein oder zwei Mal im Kloster schlafen die ganze Nacht vor ihren Tänzen und übrigen Religionsübungen. In dem Kloster jedoch, in welchem sich der Obervorsteher des Ordens der Maulawi befindet, darf nie ein verheiratheter Derwisch schlafen. Außer der Kost und der Wohnung erhalten die Derwische von dem Kloster nichts; sie haben daher durch einen andern Erwerb das Uebrige zu suchen. Um die Bedürfnisse zu bestreiten, haben die meisten Derwischorden keine gestifteten Güter, sondern sie sind an die Wohlthätigkeit der Menschen angewiesen. Wenn aber auch die Derwische von dem Almosen der frommen Menschen leben, so dürfen sie doch nicht selbst das Almosen sammeln mit Ausnahme jener aus dem Orden der Bektaschi, welche in den Häusern und auf den Gassen die Wohlthätigkeit der Menschen ansprechen. Den dürftigen Klöstern der Derwische wird Aushilfe geleistet von den Klöstern, welche besser bestellt sind. Der Obervorsteher eines Ordens sowohl, als die Vorsteher der einzelnen Klöster führen eine einfache Lebensweise. Die Aufnahme in die Derwischorden geschieht nach vorangegangener Probezeit, die aber nicht in allen Orden von gleicher Länge ist. Am längsten und strengsten ist sie bei den Maulawi. Der in diesen Orden Aufzunehmende muß durch ein tausend und einen Tag die niedersten Dienste in der Küche verrichten und heißt deßwegen Kara Kullotscha (der schwarze Diener). Die Probezeit darf nicht unterbrochen werden und muß im Falle der Unterbrechung von Neuem beginnen. Von gleicher Länge ist die Probezeit bei dem Orden der Bektaschi. Der Aufzunehmende wird Kutschek (der Kleine) und der ihn aufnehmende Obere Morsched (der Leiter) genannt. Die Aufnahme geschieht unter verschiedenen Gebräuchen, als unter der Berührung der Ohren des Aufzunehmenden von Seite des Ordensvorstehers, dessen Hand der Aufzunehmende küßt. Die Derwische umarmen den Aufzunehmenden zum Zeichen ihrer brüderlichen Verbindung. Die Probezeit in den übrigen Orden der Derwische ist von kürzerer Dauer. Der Aufzunehmende wird von einer Stufe zu einer andern geführt bis zu der Vollendung der Probezeit. Die Vorsteher der einzelnen Klöster heißen Scheiche und werden ernannt von dem Obervorsteher des Ordens, welcher deßwegen Rais al Maschajech, das Haupt der Aeltesten, genannt wird. Der Obervorsteher des Ordens der Maulawi ist in der Türkei ausgezeichnet mit dem Range eines Dschelebi Efendi. Die Obervorsteher bewohnen die Orte, welche die Ordensstifter bewohnten, und sind dem Mufti der Hauptstadt untergeordnet, welcher über sie eine umumschränkte Herrschaft ausübt. Der Mufti hat das Recht, alle Obervorsteher der Derwische einzuführen und einzusetzen. Die Würde des Obervorstehers bei den Kaderi, den Maulawi und den Bektaschi ist in der Familie erblich, da die Obervorsteher dieser Orden zur Familie des Ordensstifters gehören. Bei den Obervorstehern dieser drei Orden verrichtet der Mufti bloß die Einsetzung. Der Mufti übt zugleich das Recht, die Klostervorsteher (Scheiche) zu bestätigen und die Obervorsteher der übrigen Derwischorden zu ernennen. Die Obervorsteher wählen zu Klostervorstehern gewöhnlich Männer, welche wegen ihres Alters ehrwürdig sind und sich durch Frömmigkeit auszeichnen. Die Wahl geschieht nach vorangeschicktem Gebete und Fasten. Daher hat der Mufti selten Ursache, die von dem Obervorsteher getroffene Wahl zu einem Klostervorsteher nicht zu bestätigen. Es gibt auch solche, welche bloß den Titel eines Scheichs der Derwische führen, ohne daß sie einem Kloster vorstehen. Den Ehrentitel eines Scheich ertheilt der Obervorsteher gewöhnlich solchen Männern, welche zu einem Klostervorsteher bestimmt sind, oder sich besondere Verdienste erworben haben durch fromme Stiftungen oder andere Werke. Die gemeinen Derwische tragen ein Kleid von grobem Stoffe, eine Art Filz von weißer oder schwarzer Farbe. Dieß Kleid heißt Aba. Die Scheiche tragen Kleider von grünem oder weißem Tuche, im Winter mit Pelzwerk gefüttert. Die Kopfbedeckung der Derwische ist entweder eine hohe Mütze, Kulah genannt, oder eine niedere Mütze aus

Digitized by Google

grober Leinwand, mit Namen Takija, oder und meistens der Kopfschmuck Tasch (Krone). Die innere Kopfbedeckung der Derwische umhüllt der Turban von verschiedenen Umschlingungen oder Falten, nach deren Zahl sich die Orden unterscheiden. Die Adhami tragen Turbane mit vier Umschlingungen, die Derwische von andern Orden Turbane von 6, 8, 12, 18. Die Derwische lassen sich ihren Bart wachsen, einige aus ihnen auch die Haare des Hauptes, und diese werden dann Satschlu (Haarige) genannt. In diese Classe gehören die Kaderi, die Rofai, Saadi, Chalwati, Gulscheni, Dschalwati und Nureddini. Die Derwische tragen gewöhnlich in ihren Händen oder im Gürtel eine Schnur, woran Kügelchen befestigt sind, 33, 66 oder 99, nach der Zahl der Namen Gottes, welchen der Name Allah angereiht, die Hundertzahl vollmacht; einige tragen in ihren Händen auch eine Schaale zum Einsammeln des Almosens. Es gibt auch reisende Derwische, welche alle Länder der Mohammedaner durchwandern. Sie theilen sich in drei Classen. Einige nämlich reisen im Auftrage ihrer Obern, wie die Bektaschi und die Rofai, um ihre Anstalt der Wohlthätigkeit der frommen Seelen zu empfehlen; andere sind von ihrem Orden Verstoßene, die aber doch ihr Ordenskleid behalten und ihr Unterkommen suchen; andere endlich sind ausländische, wie die Abdalli, Osbeki, Hindi, welche von den Türken nicht hoch geschätzt werden, da sie diese Derwische nicht als von den ursprünglichen zwei Versammlungen des Abu Beker und Ali abgeleitet betrachten. Außerdem gibt es auch noch Derwische, welche Molamija (Gleißner) genannt werden und durch ihre übermäßige Strenge selbst dem Staate bisweilen Gefahr brachten, indem sie die Unterthanen aufwiegelten, gegen diejenigen feindlich aufzutreten, welche nach ihrer Ansicht den Vorschriften der Religion nicht Genüge leisteten. — Die Derwische sind durch keine Gelübde gebunden, in ihrem Orden zu bleiben; jedoch sind die Fälle sehr selten, in welchen sie ihre Freiheit gebrauchen, um aus ihrem Orden auszutreten, weil die hohe Meinung des Verdienstes, in ihrem Lebenskreise zu bleiben, sie zurückhält. Von dem Orden der Bektaschi war bis zum Sturze der Janitscharen der Scheich des Ordens zugleich der Oberste einer Abtheilung der Janitscharen und acht Derwische waren in den Casernen derselben einquartiert, wo sie unausgesetzt für das Wohl des Reiches und das Waffenglück der Soldaten beteten. Zur Zeit des Krieges waren öfter Derwische aller Orden in Begleitung der Soldaten, um für sie den Sieg zu erflehen. Die Anführer im Kriege gestatten ihnen die Verbindung mit den Soldaten sehr gerne, weil sie diesen durch ihre Enthaltsamkeit mit gutem Beispiele vorangehen und sie zum Siege oder dem Martyrthum ermuntern. — Die Derwischorden im Allgemeinen können den Vergleich mit den christlichen Mönchsorden nicht zu ihrem Vortheile bestehen. Die Derwische bekennen sich nicht zu dem Gelübde der Keuschheit, welches den christlichen Mönchen vorgeschrieben ist. Sie stellen sich nicht die Lebensaufgabe, thätig auf das Wohl der Menschen einzuwirken durch Urbarmachung wüster Gegenden, durch Verbreitung der Religion in der Stellung von Glaubensboten und durch Beförderung der Wissenschaften, welche Zwecke die christlichen Mönche, außer ihrer eigenen moralischen Vervollkommnung, nach dem Willen ihrer Stifter zu erfüllen haben. Dann gehören die Derwische nicht unter die Religionsdiener, wie die meisten Mönche der Christen. Sie haben nur einige Aehnlichkeit mit jenen, welche bloß ein beschauliches Leben führen und in die Classe der Mystiker gehören. Vergleiche Tableau général de l'empire Othoman par M. de M. (Mouradgea) d'Ohsson. Tom. II. Paris 1790. p. 294—316. J. von Hammer: des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung. Wien 1815. 2ter Bd. S. 405—412. Ersch u. Gruber: Encyclopädie, Art. Derwisch. [Kaerle.]

Descartes, s. Cartesius.

Descendent, s. Verwandtschaft.

Descensus Christi ad inferos, s. Höllenfahrt Christi.

Desertion, s. Verlassung, böswillige.

Deservitenjahr, s. Annus deservitus.

Desiderius, König der Longobarden. Die Absichten der Longobarden gingen schon gleich vom Anfang ihrer Eroberungen in Italien auf den Besitz des ganzen Landes mit Einschluß Roms, und das war es vorzüglich, was den Untergang des longobardischen Reiches unter König Desiderius herbeiführte. Mannigfacher Zwist um die Königskrone hatte im 7ten Jahrhunderte die Longobarden auf der Bahn zum Ziele gehemmt; seither aber waren sie unter ihren Königen Luitprand († 744), Rachis (welcher 749 in's Kloster ging) und dessen Bruder Aistulf, dem erbittertsten Feinde der Römer und des Papstes, in schnellem Laufe fast bis zu demselben vorgedrungen. Die Päpste, welche unterdeß selber factische Oberhäupter des Exarchates, des Ducatus Romanus und von Pentapolis geworden waren, boten Alles auf, um diesen für ihre eigene und der Kirche Unabhängigkeit gefährlichen Plan zu vereiteln: sie wendeten sich, von den griechischen Kaisern thatsächlich verlassen und aufgegeben, an den fränkischen Hof, und auf Bitten des Papstes Stephan II. (752—757) erschien König Pipin zweimal mit einem Heere in Italien und zwang den König Aistulf, das Patrimonium des hl. Petrus herauszugeben, welches dann Pipin dem päpstlichen Stuhle restituirte und schenkte. — Aistulf zog diese Herausgabe in die Länge und starb 756, ehe sich der Papst in den vollständigen Besitz der Schenkung Pipins hätte setzen können. Es wurde nunmehr unter Zustimmung des Papstes und Pipins Desiderius, welchem man friedlichere Gesinnungen zutraute, von den Longobarden zum König erwählt. Er hatte außer andern Vortheilen die Anerkennung und völlige Ausführung der pipinischen Schenkung verheißen; nachdem aber Papst Stephan II., dem er dieß Versprechen gemacht, gestorben und dessen Bruder Paul (757—767) auf den apostolischen Stuhl erhoben worden war, weigerte sich Desiderius, durch die Verbindung des Papstes mit den Longobarden-Herzogen von Spoleto und Benevent aufgebracht und von der Begierde nach dem Besitz von ganz Italien fortgerissen, sein Versprechen zu erfüllen, griff die Besitzungen des Papstes an und schloß zu Neapel mit den Oströmern eine Verbindung, wodurch er sich anheischig machte, ihnen Ravenna dem Papste entreißen zu helfen, überzeugt, daß seine Absicht auf ganz Italien dabei nur gewinnen würde. Indeß trat auf die Bitte des Papstes König Pipin mit seinem Einfluß dazwischen, und so kam es endlich im J. 760 zur wirklichen Vollziehung der pipinischen Schenkung, und blieben bis auf Pipins Tod 768 die freundschaftlichen Verhältnisse zwischen dem apostolischen Stuhle und dem Reiche der Longobarden ungestört. — Anders gestaltete sich das Verhältniß des Desiderius zum päpstlichen Stuhle nach Pipins Tod unter seinen Söhnen Carl und Carlmann. Während Desiderius einerseits in freundschaftliche Verbindung mit Carls Bruder Carlmann (die Brüder waren unter einander entzweit) und mit dem Frankenfeinde Tassilo II. von Bayern trat, dem er seine Tochter Luitberga zur Gemahlin gab, mischte er sich andererseits nach Pauls Tode im J. 767 in die unter zwei römischen Adelsparteien, einer fränkischen und longobardischen, wegen der Papstwahl entstandenen Streitigkeiten, kam der longobardischen Partei mit einem Heere zu Hilfe, nahm als Entschädigung für geleistete Dienste Patrimonien der römischen Kirche in Besitz und brachte eine Zeit lang den neuen Papst Stephan III. in seine Abhängigkeit. Nach dem Tode Carlmanns im J. 771, wodurch Carl Herr des ganzen fränkischen Reiches wurde, fanden Carlmanns Wittwe und noch unmündige Söhne gastliche Aufnahme bei Desiderius, dessen Tochter Carl geheirathet, aber bald wieder verstoßen hatte; ja Desiderius forderte sogar vom Papst Hadrian I. (772—795), er solle Carlmanns Söhne zu Königen krönen. Diesem Begehren setzte der Papst um so mehr entschiedene Weigerung entgegen, als eben damals Desiderius von Neuem die Waffen gegen Rom erhoben hatte und sich als Entschädigung die Patrimonien der römischen Kirche aneignete.

Digitized by Google

In dieser Lage und nach diesen Vorgängen rief Hadrian den Schutzherrn der Kirche, Carl, herbei, welcher den Desiderius besiegte, dem Stuhle Petri die vom Vater gemachte Schenkung mit Hinzugabe von Spoleto bestätigte und selbst den Titel eines Königs der Longobarden annahm (773—774); zwischen 786—787 mußte ihm auch der Herzog von Benevent den Lehnseid schwören. Desiderius und seine Gemahlin, nach Frankreich gebracht, lebten anfangs in Lüttich und starben im Kloster Corvey. — Anastasius bibl. in vitis Pont.; Codex Carolinus, C. Cenni, Tom. I. Romæ 1760; Deutsche Geschichte von Dr. Phillips, 2ter Bd., Berlin 1834; Leo, Geschichte von Italien, 1ter Bd.; Lehrbuch der Kirchengeschichte von Döllinger, Regensburg 1836, 1 Bd. S. 444—451; Geschichte der Teutschen von H. v. Luden, 2ter Bd. Jena 1842. [Schrödl.]

Designatio personae, s. provisio.

Desservant. Desservanten oder Succursalisten heißen in Frankreich alle Seelsorger in den Städten und auf dem Lande, die allein durch den Bischof, ohne jede Betheiligung des Staates, ernannt werden. Ihres Gleichen gibt es anderswo nicht; das Wort Hilfspriester sagt zu wenig, indem die Desservanten gleich den Pfarrern die geistliche Gerichtsbarkeit besitzen; das Wort Pfarrverweser sagt zu viel, da letztere in andern Ländern nicht rein bischöflicher Nomination sind. Desservant ist so ein Mittelding, das man auf demjenigen Grund und Boden, wo es entstand, kennen lernen muß. Die neun Zehntel der Seelsorger in Frankreich gehören dieser Categorie an; wir wollen versuchen, ein treues Bild derselben zu entwerfen. Ihr Ursprung. Die Desservanten reichen nur bis zum Concordat von 1801 zwischen dem päpstlichen Stuhle und der französischen Regierung, an deren Spitze damals Buonaparte als erster Consul stand, hinauf (s. Concordate). Das Concordat war aber die bloße Veranlassung derselben, in den 17 Artikeln dieses Vertrags ist ihrer mit keinem Worte gedacht; Art. 14 sagt bloß: „die Regierung sichere den Bischöfen und Priestern der Diöcesen und Pfarreien der neuen Circumscription einen anständigen Gehalt zu.“ — Allein mit dem Concordat ließ Buonaparte zugleich die sogenannten organischen Artikel, ohne Mitwissen des hl. Stuhles, promulgiren, und in den letzteren steht als ganz neue Erscheinung, wie ein Aerolith, der urplötzlich aus den Sternen gefallen, das Wort Desservant in Art. 31. Sie stehen da in der Rangordnung der Kapläne, und zwar nach ihnen; ihre Wirksamkeit, wie die der Kapläne, ist unter die Leitung der Pfarrer (Curés) gestellt. (Art. 31. Les vicaires et desservans exerceront leur ministère sous la surveillance des Curés.) Wußte die Regierung, was sie damit wollte, oder nicht? Man ist versucht zu glauben, daß sie es nicht wußte; sieht man aber auf die Ausdauer, mit der sie diesen, wie überhaupt alle andern in dieser Verordnung enthaltenen, fremdartigen, die Rechte der Kirche beengenden und den Clerus herabsetzenden Artikel wider die öftere Einsprache des hl. Stuhles schützte, so mußte sie mit hellem Gewissen diese Neuerung auf die Bahn gebracht haben, um den klaren Verfügungen des Concordates selbst zu entgehen. Letzteres spricht bloß von Pfarrern (Curés), wie sie immer und zwar bis zur Revolution bestanden hatten, und wie selbe überall sonst bestehen. Pius VII. wollte in weiser Fürsorge denselben einen anständigen Gehalt zugesichert wissen, da die Revolution das geistliche Gut gänzlich verschlungen hatte. Daher der Art. 14 des Concordates. Unter der Hand ließ aber Buonaparte die berüchtigten organischen Artikel ausfertigen, und selbe — als gehörten sie zur geschlossenen Uebereinkunft — zugleich bekannt machen und durch den Senat einregistriren und zum Gesetze erheben. Alle bald dagegen erhobenen Beschwerden des Ministers Consalvi im Namen Pius VII., unter anderm am 22. Mai 1802 (Vie de Pie VII. par le Chevalier Artaud), und des Papstes selbst waren ohne Erfolg. Selbst die Rückkehr der alten Königsfamilie und die darüber gepflogenen Unterhandlungen hoben diese Uebelstände nicht auf; es kam wohl zu zwei provi-

ferischen Concordaten (25. August 1816, 11. Juni 1817), deren definitiven Vollziehung aber so viele Schwierigkeiten sich entgegenstellten, daß es bei dem ersten von 1801 und den organischen Artikeln verblieb. — Buonaparte that Folgendes: In dem Bereich jedes Friedensgerichtes, beiläufig in einem Canton, ward nur eine Pfarrei errichtet, und nur der Titular dieser Pfarrei erhielt den Namen Curé, Pfarrer (Articles organiques tit. IV. art. 60). Nur ihm also wurde der stipulirte Jahresgehalt zugesprochen. Alle übrigen zehn, fünfzehn, zwanzig Seelsorger des Cantons erhielten den Titel Desservant, und wurden unter eine gewisse Botmäßigkeit des Pfarrers, gewöhnlich Cantonalpfarrer genannt, gestellt, beinahe wie es die Vicare waren. Doch dieß Verhältniß hielt nicht lange an und kirchlicherseits wurden die Seelsorger mit mehr Gebühr behandelt; die Jurisdiction ward ihnen wie vormals durch den Ordinarius verliehen und, das Recht der Unversetzlichkeit ausgenommen, übten sie in seiner völligen Ausdehnung das Amt eines Pfarrers aus. Die Kirche anerkennt übrigens die Desservanten so wenig, als sie je den organischen Artikeln überhaupt ihre Zustimmung gegeben hat. — Verhältniß der Desservanten zu den Bischöfen. Die organischen Artikel (Art. 31) sagen: „Die Desservanten werden durch den Bischof approbirt und können durch ihn wieder abgesetzt (révocables) werden." Der Bischof hat hienach die ausgedehnteste Vollmacht, die Desservanten zu ernennen, sie auf andere Posten zu versetzen, oder sie mit dem geistlichen Interdict zu belegen. Findet die Absetzung statt, so kann, im Falle es der Ordinarius ohne zureichendes Motiv thut, nicht durch den Pfarrer von der bischöflichen Sentenz an den Staatsrath appellirt werden. Mit andern Worten: dem durch den Bischof abgesetzten Pfarrer bleibt wohl das canonische Einkommen wider das Urtheil vorbehalten, nicht aber das staatliche; was der Bischof hierin thut, ist durch das Gesetz gutgeheißen. Diese Anordnung ändert von Grund aus die ehemalige Stellung der Seelsorger, die — wie bekannt — ohne canonischen Urtheilsspruch der bischöflichen Tribunale (officialités) nicht von der Pfarrei entfernt werden konnten. Nach der Revolution wurden diese Tribunale nicht wieder errichtet, und dem Ordinarius bleibt persönlich der alleinige Entscheid aller Fälle und Vorkommnisse, die vormals durch die Officialitäten abgethan wurden. Ob die jetzige Lage der Dinge besser, oder ob die vormalige für das Wohl der Kirche erwünschlicher sei, darüber sind die Meinungen getheilt. Es hat seit Jahren Manchen geschienen, die Omnipotenz der Bischöfe gegenüber dem Clerus zweiten Ranges sei der Kirche gefährlich, den Canones entgegen und solle so bald als möglich beschränkt werden. Es kann für diese Meinung gesagt werden, es sei allerdings mißlich, daß die Bischöfe ihre Machtübung den organischen Artikeln verdanken, gegen welche der hl. Stuhl stets Einsprache gethan. Aber im allerersten Grunde steht dem Bischof die Entscheidung aller geistlichen Rechtsfälle zu, und seine Macht kann durch ein sogenanntes bischöfliches Tribunal, das er ja selber einsetzt und das er ändern oder aufheben kann, nicht geschmälert werden. So wie die Zeiten diese Tribunale zu Stande gebracht, so können andere Umstände sie auch unnöthig machen, und es läßt sich ziemlich leicht ein zureichender Grund für deren Nichtwiedereinsetzung in den Anfängen des gegenwärtigen Jahrhunderts in Frankreich finden. Die Vereinigung der Kräfte, der einheitliche Impuls in allen Zweigen der geistlichen Amtsführung, die schnellere Förderung der Geschäfte, die nachhaltige Stärke, die dem Bischofe gegenüber dem Staate und gegenüber jenen Geistlichen, die zu Wohldienern des Staates sich herablassen und dem gerechten Arm der Kirche sich entziehen wollen, nothwendig ist; dieß und Anderes noch läßt sich für die freie Bewegung der Bischöfe sagen. So lange die Kirche im Staate einen Feind besitzt, der nur durch festes Zusammenwirken der Bischöfe und der Priester im Schach gehalten werden kann, so lange ist unseres Erachtens zu wünschen, daß der Bischof allein Ordnung unter den Seelenhirten erhalten möge; und findet man einmal,

daß ähnliche Ursachen nicht mehr obwalten, dann soll nicht der Staat einschre
und die Gerichtsbarkeit der Prälaten schmälern, sondern die Bischöfe selbst
überhaupt die Kirche sollen thun, was Rechtens ist. Die Frage ist somit ledig
die, ob der Bischof allein oder mit Zuziehung seines Capitels seinen Spre
regieren, nicht aber, ob er seine Gerichtsbarkeit mit dem Staate theilen solle
Die gegenbischöfliche Partei hat in letzterer Zeit in Frankreich ihre Grund
mit großer Hitze vertheidigt und bei Begehren der Wiederkehr des alten Zustan
nicht immer jene Mittel angewendet, die ein pflichtgetreuer Priester vor sei
Gewissen rechtfertigen kann. Die Tendenz ging geradenwegs in Presbyte
nismus über, und die Bischöfe waren bemüßigt, zu Maßregeln zu schreiten,
vielleicht die Gewährung billiger Forderungen in die Ferne hinaussetzen. Ind
hat Bischof Sibour in seiner Diöcese die geistlichen Officialitäten wieder in T
tigkeit gesetzt und für diese Maßregel die Genehmigung von Rom aus erhal
Die kleine Partei der Unzufriedenen mochte sich auch einerseits durch den G
ralismus in seinem Benehmen aufgestachelt fühlen, andererseits konnte auch
Regierung es nicht ungern mit ansehen, daß die Macht des Episcopats, n
die größte moralische Kraft Frankreichs, durch Wirrnisse im eigenen Hause
gehalten, sich in andern Dingen gefälliger zeigen möchte. Eben deßhalb m
man es aber als ein Unglück ansehen, wenn in einem Augenblicke, da die w
tigsten Lebensfragen zwischen Kirche und Staat in Frankreich anhängig sind,
wundervolle und für den Christen so tröstliche Harmonie des Episcopats aufgel
oder selber in Vertretung der großen kirchlichen Interessen durch eine Zerspl
rung im untern Clerus gehindert würde. Mag somit auch zuweilen eine
richtige Stimme sich vernehmen lassen und nicht billigend über die Verhältn
sich aussprechen, wie selbe die organischen Artikel gestaltet; immerhin wird
nämliche Stimme bekennen, es sei die ungetheilte Macht der Bischöfe in
jetzigen Zeitläuften eine durch Gottes Vorsicht herbeigeführte. Der Staat wü
gern die organischen Artikel in diesem Puncte abändern und in den übrigen
behalten; dessen Willkür muß sich aber eben hierdurch gezügelt sehen und se
Despotie findet im Episcopat einen Widerpart, dem man mit Respect begegn
muß, und dessen Wachsamkeit durch politische Kniffe sich nicht beirren läßt.
Honorar der Desservanten. Die financielle Frage scheint die eigentli
Ursache der Perfidie gewesen zu sein, mit der Buonaparte vom Concordate U
gang nahm und die Desservanten in's Leben rief. Das Concordat sagt Art.
„Die Regierung wird für anständiges Honorar der Bischöfe und Pfarrer (Cur
sorgen." Solches geschah für die eigentlichen Pfarrer, die, in zwei Classen
theilt, zu 1500 und 1000 fr. Franken honorirt wurden. Allein nur der zeh
zwölfte, oft fünfzehnte Theil des Curatclerus ward in die gesetzliche Kateg
der Pfarrer (Curés) gebracht, und somit entband sich der Staat wohlfeilen Ka
der Obliegenheit, den Clerus auch nur theilweise für den Verlust seiner Fundatio
schadlos zu halten und demselben eine seinem hohen Stande entsprechende zeitl
Existenz zu sichern. Die organischen Artikel sagen Artikel 68: „Die Vicare
Desservanten werden aus der Mitte jener Geistlichen genommen, die in Anw
dung der Gesetze der assemblée constituante pensionirt sind. Diese Pension
die Gaben der Gläubigen bilden ihre Besoldung." — Eine Ironie ohne Gleich
Denn diese Pension war nie regelmäßig verabfolgt worden; dann konnten
betagten Priester aus den Zeiten vor der Revolution nicht die neun Zehntel
Pfarreien besorgen; endlich war es nicht großmüthig, den Seelsorger auf
Almosen der Christen zu vertrösten. Dieß mochte das Consulat bald einseh
und um in den Augen des Landes sich zu Ehren zu bringen, vielleicht auch,
dem Aufgebot des hl. Stuhles in etwas zu entsprechen, wurde den Desservan
eine jährliche Unterstützung von 500 Fr. zuerkannt (Decret vom 31. Mai 180
Die Gemeinden waren angewiesen, für die Wohnung zu sorgen. Ist einem Des

vanten die Bination in einer andern Pfarrei übertragen, so erhält er vom dortigen Honorar 200 Franken Zulage (Decret v. 6. Nov. 1814). Eine königliche Ordonnanz unterm 9. April 1817 erhebt die jährlichen 500 Franken auf 700; die 70jährigen Landpfarrer erhalten 100 Franken mehr. Eine andere Ordonnanz vom 20. Mai 1818 erhöht den Gehalt um 50 Franken; die Dienstunfähigen, die das 60ste Jahr erreicht haben, sollen mit 300 Fr., die das 70ste, mit 400 Fr., und die das 80ste Jahr erreicht haben, mit 500 Fr. pensionirt werden. Ein ministerielles Circularschreiben vom 18. Hornung 1823 setzt für jeden Desservanten unter 70 Jahren 750 Fr. Gehalt fest, und 900 Fr. für Siebziger. Im J. 1828 erhielten Letztere 1000 Fr., die Sechziger 900 Fr., die andern blieben. Im J. 1830 wurden endlich die Letztern auf 800 Fr. erhöht. So blieb es während 17 Jahren und erst in der legislativen Session von 1847 ward die längst als nothwendig anerkannte Verbesserung des Looses der Landgeistlichen in etwas berücksichtigt, und es ging der ministerielle Antrag durch, daß die das 50ste Jahr erreicht Habenden 900 Fr., die das 60ste, 1000 Fr., das 70ste aber 1100 Fr. Gehalt ziehen sollen. Letzterer Antrag wurde in gewisser Weise dem Ministerium abgenöthigt; denn nachdem man die Rabbinen wiederholt bedacht, nachdem die Besoldung der protestantischen Geistlichen, obschon bedeutend stärker als die der katholischen Pfarrer, in letzten Jahren wieder namhaft erhöhet worden, so daß die drei Classen derselben zu jährlichen 1500, 1800 und 2000 Franken honorirt sind: da mußte das Schamgefühl der Repräsentanten rege werden und es sollten die Diener der Religion der überragenden Mehrheit der Franzosen weniger stiefmütterlich behandelt werden. Das Wenige, das geschah, kann indessen mit dem fetten Einkommen der Protestanten nicht in Vergleich gestellt werden. Den Gemeinden ist gestattet, aus dem Communaleinkommen dem Pfarrer eine Zulage zu votiren. Dieselbe muß in die jährliche Rechnungsablage aufgenommen und durch den Präfecten des Departements gutgeheißen werden. In vielen Departementen weiß man indessen von solchen Zulagen nichts. Wird aber in Folge des staatlichen Honorars der Desservant als **Staatsdiener** betrachtet? — Nein; der Pfarrer ist lediglich französischer Bürger und tritt in die Rechte des Bürgers ein. Daß er nicht Staatsdiener sei, ward wiederholt durch den obersten Gerichtshof entschieden, als die Frage kam, ob, um einen Pfarrer gerichtlich belangen zu können, es der Autorisation des Staatsrathes bedürfe? Die Antwort war verneinend. Nun aber ist für jeden Staatsdiener diese Autorisation nothwendig. — **Rechte des Desservanten in seiner Kirche.** Er ist natürliches Mitglied des Fabrik- oder Kirchenrathes seiner Gemeinde (Decret vom 30. Dec. 1809); er nimmt nach dem Präsidenten die erste Stelle ein; er hat berathende Stimme, kann auch, da keine gesetzliche Disposition dagegen ist, als Präsident gewählt werden. Gleicherweise ist er nothwendiges Mitglied des Ausschusses dieses Rathes, und bringt alle Fragen in Anregung, die den Unterhalt der Kirche, die Ausgaben und Einnahmen, die Einkäufe rc. betreffen. Er soll nicht Schatzmeister sein. Die Handhabung der Kirchenordnung liegt ihm ob; er wählt und ernennt die Polizeidiener der Kirche, den Glöckner, den Sacristan, die Chorknaben (Ordonn. vom 12. Jänner 1825), nicht aber den Todtengräber. Er ordnet die Kirchenstühle (Decret vom 30. Dec. 1809); das Mobiliar der Kirche ist ihm anvertraut; er allein hat den Kirchenschlüssel, und nur insofern es die geistliche Behörde gestattet, kann der Maire einen Glockenhausschlüssel besitzen, um im Falle einer Feuersbrunst oder für eine Gemeindesache läuten zu lassen. — **Seine Schulrechte.** Er hat ein Aufsichtsrecht über die Knaben- und Mädchenschulen seiner Pfarrei (Ordonn. v. 29. Febr. 1816, v. 21. April 1828); er ist ordentliches Mitglied des Schulcomités der Gemeinde (Gesetz v. 28. Juni 1833), auch aller Schulen seiner Filialen oder jener Pfarreien, die ihm zeitlich übertragen sind. Ist er der älteste Pfarrer der Circumscription, so soll er bei Ausschluß des Bezirkspfarrers gesetzliches Mitglied

Digitized by Google

des Oberschulcomités sein (ibid.). Als Pflicht wird ihm indessen nichts durch das Gesetz aufgelegt. Er kann als Pfarrer eine Freischule gründen und derselben vorstehen, wenn er das Fähigkeitsdiplom erhalten hat (brevet de capacité). Er kann selbst die Primärschule der Pfarrei leiten, wenn zum Diplom die Ernennung des Oberschulcomités und die Einsetzung des Ministers kommt (Beschluß des Staatsraths v. 30. Nov. 1837). Auch ohne Diplom, aber mit Genehmigung des Academierectors kann er den Erwachsenen Schule halten. Ueberhaupt ist ihm gestattet, zwei oder drei Kinder bei sich zu unterrichten, auch eben so vielen den Gymnasialunterricht zu geben, um sie für die Seminarien vorzubereiten (Ordonn. v. 27. Febr. 1821). Seinen Pfarrkindern darf er Arznei geben und sie in den Krankheiten besorgen, ohne gerichtlich belangt zu werden, doch muß es unentgeldlich geschehen (Staatsrath v. 30. Dec. 1810). — Seine Gemeinderechte. Der Pfarrer kann gesetzlich weder Maire noch Adjunct seiner Gemeinde sein. Aber Gemeindewahlmann kann er sein, wenn er französischer Bürger ist und die gehörigen Steuern entrichtet (Gesetz v. 21. März 1831). Selbst Mitglied eines Gemeinderathes darf er sein, nur nicht da, wo er seinem gesetzlichen Amte obliegt. Er ist auch berechtigt, sich bei den Wahlen der Bezirks- und Departementalräthe zu betheiligen und kann als Mitglied derselben gewählt werden (22. Juni 1833). Endlich wählt er auch in die Ständekammer und darf sich wählen lassen. Seine Correspondenz mit den Bischöfen ist postfrei. An den öffentlichen Lasten nimmt er Antheil; vom gerichtlichen Jury ist er befreit, so auch von der Last jeder Vormundschaft (Beschluß vom 23. Fructidor, l'an X., Decret vom 20. Nov. 1806). — In seiner Gesammtheit bietet der französische Clerus zweiten Ranges ein Bild des Eifers und der Hingebung dar, wie es kaum anderswo gefunden werden dürfte. Seine Stellung ist selten eine heitere und sorgenfreie, die Welt bietet ihm kein beneidenswerthes Loos. Allein in ihm ist der apostolische Geist rege, und dieser Geist hat in einigen Jahrzehnten in dem großen Lande Wunder geschaffen. Aus den Trümmern hat sich die Kirche erhoben, ihre zerrissenen Glieder ergänzt; alle Anstalten zur Förderung des Glaubens und der Liebe, zur ewigen Dauer des Priesterthums hat der Clerus aus dem Pfennige seiner Armuth hergestellt und bietet in seiner unerschöpflichen Wohlthätigkeit jedem Werke die Hand, das das Wachsthum des Reiches Gottes in fernen Landen bezweckt. In seinem Busen wohnt auch die tiefe Ueberzeugung der Nothwendigkeit der kirchlichen Freiheit; mit der politischen Umwälzung in Frankreich hat sich das Verhältniß zwischen Staat und Kirche sehr modificirt; der letztern sind alle zeitlichen Vortheile entzogen worden, so kann nun der erstere auch nicht mehr auf jene Art Vormundschaft Anspruch machen, die ehemals ihm zuerkannt war und nach der er heute wieder so lüstern zu sein scheint. Nun ist aber dieser arme Clerus gewillt, seine Dürftigkeit jedem zeitlichen Vortheile vorzuziehen, das der Staat ihm gewähren möchte als Preis seiner Willfährigkeit bei dessen Anmaßungen, und man kann sagen, daß, wenn die Kirche, wie es werden soll, ihre freie Stellung in den Staaten Europa's gewinnt, dieß großentheils der entschiedenen Haltung des Clerus zu verdanken sein wird, der als Hinterhalt des Episcopats sich eben so kirchlich hält, als er der zeitlichen Macht gegenüber unabhängig ist. Dessen Wandel ist in moralischer Rücksicht ein recht erbaulicher, und wenn das Musterbild des Landgeistlichen sich dem Gedanken als der Vater aller Pfarrangehörigen, als der Tröster aller Leidenden, als der Mittler zwischen Reichthum und Dürftigkeit, zwischen Himmel und Erde darbietet, der sich durch den doppelten Charakter seiner Sendung und seiner Wissenschaft, seines Eifers und seiner Bildung als den Mann der Vorsehung und als das Werkzeug des Heils Vieler beglaubiget; so gilt dieses Bild in seiner ganzen Schönheit dem gesammten Clerus zweiten Ranges in Frankreich. [V. Guerber.]

Detentionshäuser, s. Correctionsanstalten, geistliche.

Determinismus und Indeterminismus. Determinismus wird die Lehre genannt, daß der menschliche Wille nicht sich selbst die Richtung gebe, sondern daß ihm die Richtung auf ein bestimmtes Ziel von außen gegeben werde. Die Frage kann nicht sein, ob der Wille bei jedesmaligem Acte schon bestimmt sei; denn der Act des Willens ist eben seine Richtung. Es hieße fragen, ob er vor dem Bestimmtsein schon bestimmt ist. Es kann nur darauf ankommen, ob er sich selbst bestimmt oder ob er bestimmt wird. Man spricht auch von Prädeterminismus, Vorherbestimmtsein, vorher auf das Ziel gerichtet sein (wohl zu unterscheiden von Vorherbestimmung, Prädestination). Doch in dem Bestimmtwerden liegt schon das „Vorher;“ denn die Bestimmung nach dem Willensacte hat für diesen keine Bedeutung mehr. Dagegen behauptet der Indeterminismus, daß der menschliche Wille sich selbst die Richtung gebe, und nicht auf ein bestimmtes Ziel von außen beschränkt sei. Dieß führt sich darauf zurück, daß der menschliche Wille selbstthätig und nicht leidend sei. Aber das Dilemma scheint nicht erschöpfend zu sein. Es kann einen Willen geben, der gar keine Einwirkung empfängt, der nur activ ist. Die Energie des absolut Seienden muß so beschaffen sein. Entgegen ist der Fall zu denken, daß eine Thätigkeit ganz abhängig ist, nur leidend sich verhält, wie bei den Naturdingen. Das wäre der eigentliche Determinismus, wie jenes der wahre Indeterminismus. Aber könnte es nicht auch Thätigkeiten und folglich Wesen geben — denn eine Thätigkeit kann nicht sein, ohne etwas, was thätig ist — welche zwar der Anregung bedürfen, aber selbstthätig und selbstbewußt zurückwirken? Bei solchen könnte weder von reinem Determinirtsein noch von purem Indeterminismus die Rede sein. Welche Art Willensthätigkeit findet sich im menschlichen Bewußtsein, äußert sich im menschlichen Thun? Absolut wissen wir uns jedenfalls nicht. Welcher von den beiden andern Fällen wird entsprechen? Wie, wenn beide neben einander aus unserem Denken und Thun nicht wegzuläugnen wären! Dann wäre es wohl begreiflich, wie der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus gar nicht zu enden war, und die Frage von der menschlichen Freiheit überhaupt (man s. dies. Art.) ihre speculative Lösung nur in jener tiefer als je eindringenden Weltanschauung finden kann, welche den Menschen als die lebensvolle Verbindung von zwei Lebendigen, von Geist und Natur, erkennt. [G. C. Mayer.]

Detrusio in monasterium, s. Klosterverweisung.

Deurhoff, Wilhelm, geboren zu Amsterdam 1650, ein Korbmacher daselbst, von der Natur in einem hohen Grade mit der Gabe der Speculation ausgerüstet, verlegte sich, ohne Studien gemacht zu haben, auf die Lectüre philosophischer und theologischer Schriften, besonders studierte er die Systeme von Cartesius und Spinoza, und bildete sich ein eigenes System der Metaphysik und Theologie. Dabei trieb er sein Handwerk und nach vollendetem Tagewerk hielt er Abends unter großem Zulauf philosophische und theologische Vorlesungen. Zugleich veröffentlichte er die Resultate seines Studiums und Nachdenkens in verschiedenen Schriften, welche er 1715 gesammelt herausgab. Es konnte nicht fehlen, daß er wegen der vielen sonderbaren von ihm aufgestellten Meinungen von verschiedenen Seiten her bekämpft wurde, insbesondere darum, weil er Manches an der Lehre der reformirten Landeskirche tadelte, was ihm dem Spinozismus nahe zu kommen schien. Allein, er selbst wurde, ungeachtet seiner Abneigung gegen Spinoza's System, des Spinozismus beschuldiget, wegen der Behauptung, in allen Menschen zusammengenommen sei nur eine einzige denkende Substanz und es seien die menschlichen Seelen keine besondere Substanzen, sondern nur Modificationen der einzigen, allgemeinen, denkenden Substanz; auch schien es, als ob er glaubte, das göttliche Wesen sei eine durch die ganze Welt ausgebreitete Kraft, die in allen ihren Theilen wirke und nur im sabellianischen Sinne dreipersönlich sei. Erst mit seinem Tode im J. 1717 hörten die durch ihn veranlaßten Streitigkeiten in der reformirten holländischen Kirche auf, doch überlebten ihn noch stille Anhänger unter

den Mennoniten, die allmählig abstarben. — Siehe Fortsetzung der Kirchengeschichte Mosheims von J. R. Schlegel, Heilbronn 1788, Bd. 6. S. 694; Encyclopädie v. Ersch und Gruber. — [Schrödl.]

Deus in adjutorium. Alle canonischen Stunden ohne Unterschied beginnen mit diesen Worten des 69ten Psalms: Cassianus (coll. 10, c. 10) berichtet, daß dieser Vers auch schon bei den Mönchen des christlichen Alterthums vielfach in Uebung gewesen sei; ob er jedoch schon vor dem hl. Benedict den canonischen Stunden vorangeschickt worden, ist ungewiß. Den Grund, warum er an der Spitze derselben stehe, gibt Bona an in den Worten: „tanto solicitius divinum auxilium initio orationis invocandum est, quanto acrius eo tempore invisibiles hostes contra nos certamen instituunt." Nach dem Gebrauch der römischen Kirche geht ihm das „Domine, labia mea aperies" in der Matutin voran; umgekehrt ist die Ordnung in den Mönchsbrevieren. Im Completorium folgt es auf die Worte: „Converte nos Deus salutaris noster." cf. Jo. Bona, de singul. part. divin. psalmod. c. 16 § 4.

Deusdedit, Cardinal, s. Canonensammlungen.

Deusdedit, gleichbedeutend mit Deodatus und Adeodatus (s.d.A.), Papst. Er war von Geburt ein Römer und der Sohn eines Subdiacons, Namens Stephanus, wenn anders die Leseart der editio regia des Anastasius (de vitis Rom. Pontiff. Edit. Vatic. 1718. I. 118) richtig ist. Nach Baronius (ad ann. 614. nr. 1.) war aber nicht Stephanus, sondern Deusdedit selbst Subdiaconus vor seiner Erwählung zum Papste, welche nach dem Tode Bonifacius IV. († 7. Mai 615) am 19. Oct. 615 erfolgte. Der neue Papst zeichnete sich durch eine besondere Sorgfalt für den wegen Kriegsunruhen flüchtig gewordenen und verarmten Clerus, für dessen Ehre und Unterhalt aus; aber seine kurze Regierung wurde durch ein heftiges Erdbeben und durch eine weitverbreitete aussatzartige Krankheit getrübt. Diese entstellte das menschliche Antlitz so sehr, daß nicht einmal die nächsten Angehörigen im Stande waren, die Leichen der Ihrigen zu erkennen. Dem von Baronius besorgten römischen Martyrologium zufolge hatte Papst Deusdedit einen Aussätzigen dieser Art auf wunderbare Weise dadurch geheilt, daß er ihn küßte. In seine Regierungszeit fällt auch noch die Empörung des neuen Exarchen Eleutherius von Ravenna, welcher im Anfange dem Kaiser Heraclius scheinbar treu, die Ermordung seines Vorgängers Johannes rächte, mit dem Papste in gutes Einvernehmen zu kommen suchte, den Johannes Composinus, welcher sich die Herrschaft in Neapel angemaßt hatte, besiegte und tödtete, aber wenige Jahre später sich selbst zum Tyrannen aufwarf und seine Treulosigkeit bald nach Deusdedits Tode mit dem Kopfe bezahlte (Anastas. l. c. 118. 119.). Eine dem Papst Deusdedit zugeschriebene Decretale an den Bischof Gordian von Sevilla bei Gratian (1. XXX. qu. 1), in welcher die Ehe zwischen Eltern, die ihr Kind aus der Taufe gehoben, für aufgelöst erklärt wird, ist offenbar unächt, denn es existirte damals kein Bischof Gordian in Sevilla, da der berühmte Isidor von Sevilla von 600—638 daselbst auf dem bischöflichen Stuhle saß. Ebenso ist eine andere die Papstwahl betreffend bei Eccard (corp. historicor. med. aevi II. 188) nicht unbezweifelt ächt. Anastasius erwähnt eine fernere Anordnung dieses Papstes mit den Worten: hic constituit secundam missam in clero, was so viel heißen kann, als daß er für den Fall der Noth oder selbst Andachtshalber das Biniren gestattete, oder daß er den bei den Griechen noch heut zu Tage üblichen Gebrauch, in ein und derselben Kirche täglich nur ein heiliges Meßopfer zu entrichten, aufhob, wiewohl die Aufhebung dieses Gebrauches schon von Leo d. Gr. hergeleitet werden könnte (ep. 81. ad Dioscorum Alexandrinum; vgl. übrigens: Card. Bona de rebus liturgicis lib. I. c. 14. nr. 4). Unter den während Deusdedits Pontificate abgehaltenen Particularsynoden ist die von Chlotar II. im J. 615 in Paris zusammenberufene die erheblichste (Mansi X. 539—546). Deusdedit starb am 8. Nov.

618 und hatte Bonifacius V. zum Nachfolger. Die Kirche verehrt ihn als Heiligen und begeht sein Andenken am 8. Nov., obwohl sein Name in den ältern Martyrologien nicht vorkommt. Vergleiche außer Anastasius und Mansi a. a. O. noch Bower-Rambach Hist. der Päpste, IV. 36. 37. und Fr. Pagi Breviar. hist. chronol. crit. Venet. 1730. I. 296—298. [Häusle.]

Deuterokanonisch, s. Kanon.

Deuteronomium, s. Pentateuch.

Deutsche Concordate, s. Concordate.

Deutsches Reich, s. teutsches Reich.

Deutschland, s. Teutschland.

Deutschorden, s. Teutschorden.

Devai, Matthias, eigentlich Biro, nach seinem Geburtsorte Deva im Hunyader Comitate Siebenbürgens aber der Devaer oder nach ungarischer Endung Devai genannt, war einer der thätigsten Beförderer des Protestantismus in Ungarn, weßhalb man ihn auch den Luther Ungarns genannt hat. Von seinem frühern Leben ist weiter Nichts bekannt, als daß er in einem Kloster seines Vaterlandes Mönch war. Als er daselbst von dem Auftreten Luthers Kunde erhielt, interessirte er sich so sehr für die neue Bewegung, daß er zuletzt, etwa 1527 oder 1528, sein Kloster und sein Vaterland verließ, und nach Ungarn ging. Nach einem kurzen Aufenthalte daselbst, während dessen er zwei Große dieses Landes für die Neuerung zu gewinnen gewußt hatte, ging er 1529 nach Wittenberg, wo er mit Luther in sehr vertrautem Verhältnisse lebte und in seinem Hause wohnte. Im Jahre 1530 kehrte er wieder nach Ungarn zurück und wirkte für die neue Lehre zuerst als Prediger zu Kaschau. Von den Mönchen, besonders dem Franciscanermönch Gregor Szegedy, deßhalb bei König Ferdinand I. angeklagt, mußte er sich 1531 nach Wien begeben und vor dem Bischof Johann Faber verantworten. Von Wien ging er noch in demselben Jahre nach Ofen, wo der Gegenkönig Johann von Zapolya sein Hoflager hatte und wo er mehr Freiheit und Sicherheit zu finden hoffte, weil dieser König meistens von Siebenbürgern umgeben war. Aber auch hier wurde er auf Betrieb der Mönche bald ins Gefängniß geworfen und hätte wohl den Tod gefunden, wenn ihm nicht der mitgefangene königliche Schmied, den er im Gefängnisse für seine Lehre gewonnen hatte, Befreiung verschafft hätte. Noch gegen zwei Jahre war Devai in Ofen für die neue Lehre thätig, theils durch seine Predigt, theils durch zwei Abhandlungen, die, ohne gedruckt zu werden, schriftlich von ihm umhergingen, Manche zum Abfall verleiteten und dadurch den oben genannten Szegedy veranlaßten, sie in einer eigenen Schrift: Rudimenta salutis zu widerlegen. Als Zapolya 1534 sein Hoflager von Ofen nach Großwardein verlegte, ging Devai wieder in das Gebiet Ferdinands nach Scharwar zu Thomas Nadasdy, dem nachmaligen Palatin des Reiches und großen Beförderer des Lutherthums in Ungarn. Daselbst verfaßte er 1535 gegen Szegedy's Rudimenta salutis zwei Streitschriften, denen er auch seine Vertheidigung vor Joh. Faber beidrucken ließ. Im folgenden Jahre kam er zu einem zweiten Besuche nach Wittenberg, und kehrte gegen das Ende des Jahres 1537 mit einem Empfehlungsschreiben von Melanchthon wieder zu Nadasdy zurück. In einer spätern Zeit (1543) neigte sich Devai in der Lehre vom Abendmahl auf Seite Zwingli's. Als sich die lutherischen Prediger der Scharwarer Gegend deßhalb in einem Briefe klagend an Luther wandten, antwortete dieser 1544: er könne kaum glauben, daß mit Devai eine solche Veränderung vorgegangen sein sollte; sei es aber doch der Fall, so habe er ihm keinen Anlaß gegeben und werde auch, so lange er bei Verstand bleibe, eine solche Meinung vom Abendmahle nie annehmen. — Ueber das fernere Leben und Wirken Devai's, über den Ort und die Zeit seines Todes fehlen sichere Nachrichten. Außer den oben genannten Schriften ist von Devai noch ein Hymnus vorhanden, der die Hauptsumme des

Glaubens enthält und in das Gesangbuch der reformirten Gemeinden Ungarns aufgenommen ist. Nach Einigen soll er auch an der 1533 zu Krakau gedruckten ungarischen Uebersetzung der Briefe Pauli mitgearbeitet haben. (Quellen: Ribini, Memorabilia Augustanæ Confessionis in regno Hungariæ 1787. Historia ecclesiæ reformatæ in Hungaria et Transylvania. Salig, im 2ten Theil der Historie der augsburgischen Confession. [Klotz.]

Devolutionsrecht. Wenn diejenige (physische oder juristische) Person, welche ordnungsmäßig ein Kirchenamt — es sei durch Wahl, Postulation, Nomination, freie Collation oder Präsentation — zu besetzen berechtigt ist, die canonischen Bestimmungen hierüber aus eigenem Verschulden (c. 5. X De concess. praeb. III. 8) nicht einhält, so geht ihm für dießmal (c. 2. fin. X De suppl. neglig. praelat. I. 10) das Besetzungsrecht verloren, und geht an den nächsthöheren Kirchenoberen (c. 41. X De elect. I. 6) über (Jus provisionis devolvit ad superiorem). Diese Art der außerordentlichen Provision heißt daher das Devolutionsrecht (jus devolutionis). Die canonischen Vorschriften über die giltige und rechtmäßige Besetzung eines Kirchenamtes betreffen theils die Tüchtigkeit und Würdigkeit des Providenten, theils die Zeit und Art der Pfründeverleihung (s. Provisio). Wird daher von Seite des Wahlcollegs oder des Patrons, dem die Besetzung des Kirchenamtes jure ordinario zusteht, entweder wissentlich ein untüchtiges oder unwürdiges Subject dem betreffenden Kirchenobern zur canonischen Institution vorgeschlagen, oder aus Nachlässigkeit die Wahl und beziehentlich die Ernennung oder Präsentation nicht in der vorgeschriebenen Zeit und Art vorgenommen, so wird in der Regel die Wahl, Nomination oder Präsentation cassirt und das Recht der Besetzung der Pfründe für dießmal von demjenigen Kirchenobern ausgeübt, der bei der ordnungsmäßigen Wahl oder Präsentation das Recht der Bestätigung und canonischen Investitur des Providenden gehabt hätte; sofern dieser Kirchenobere nicht etwa freiwillig die nicht streng-canonische oder nicht zur gehörigen Zeit vorgenommene Provision im Gnadenwege gutheißt (c. 4. 5. X De suppl. negl. prael. I. 10). Das Besetzungsrecht einer Pfründe geht demnach jure devolutionis über: a) auf den Bischof bei allen jenen Kirchenämtern, welche irgend ein der geistlichen Jurisdiction desselben Untergebener canonisch zu besetzen vernachlässiget, gleichviel ob es ein Kirchenamt ist, auf welches ein Privatpatron oder ein Wahlkörper das Präsentationsrecht hat (c. 2. X De concess. praeb. III. 8; c. 12. X De jure patron. III. 38), oder einer Corporation oder Dignität das volle Verleihungsrecht zusteht (Clem. c. un. De suppl. negl. prael. I. 8); oder ob es eine Pfründe ist, welche das Capitel vergibt (c. 2. X De concess. praeb. III. 8), selbst dann, wenn der Bischof persönlich, jedoch nicht als solcher, sondern in der Eigenschaft eines bloßen Canonikers und bona fide an der uncanonischen Verleihung Theil nahm (c. 15. X eod. III. 8). — b) Dem Erzbischofe steht kraft des Devolutionsrechtes die außerordentliche Verleihung eines Kirchenamtes in allen Fällen zu, wo einer seiner Suffraganbischöfe sein freies Collations- oder sein Devolutionsrecht auszuüben versäumt oder nicht gesetzmäßig ausübt (s. Collationsrecht). Doch hat sich dieß erst in neuerer Praxis so gestaltet, denn das ältere Decretalenrecht sprach in diesem Falle dem Capitel das Verleihungsrecht zu (c. 2. X eod.). Auch wenn eine solche Pfründe, welche der Bischof als solcher mit dem Capitel gemeinschaftlich zu besetzen hat, uncanonisch providirt wird, geht das Verleihungsrecht auf den Erzbischof über, vorausgesetzt daß beide Theile, der Bischof und das Capitel, das uncanonische Verfahren verschuldeten (c. 3. 5. X De suppl. negl. praelat. I. 10; c. 15. X De concess. praeb. III. 8); denn wenn nur Ein Theil uncanonisch oder nicht rechtzeitig wählte, so bleibt die durch den anderen Theil rechtzeitig und gesetzmäßig geschehene Wahl oder Ernennung in Kraft. — c) An den Papst devolvirt das Provisionsrecht bei allen Negligenzen des Erzbischofs. Bei versäumten oder sonstwie uncanonisch vollzogenen Wahlen eines Erzbischofes, Bischofes oder Abtes sollte nach einer

Decretale des Papsts Innocenz III. das Devolutionsrecht gar keine Anwendung finden (c. 12. X De concess. praeb. III. 8); dann aber dehnte derselbe Papst auf der IV. allgemeinen Synode im Lateran 1215 jenes Recht auch auf den Fall einer nicht rechtzeitig geschehenen Wahl aus (c. 41. X De elect. I. 6), so daß, wenn die Klosterconventualen säumig waren, der Diöcesanbischof, bei versäumter Wahl des Domcapitels der Erzbischof, bei Negligenzen des Metropolitancapitels der Papst die vacante Prälatur besetzte. Dagegen sollte, wenn die Wahl in anderer Weise uncanonisch vorgenommen z. B. Bestechung angewendet, oder ein Unwürdiger gewählt worden war, regelmäßig die Besetzung des erzbischöflichen oder bischöflichen Stuhles oder der Abtei dem Papste zustehen (Sext. c. 18. De elect. I. 6). Erst das Wiener Concordat v. 1448. § 3 erstreckt das päpstliche Devolutionsrecht auf alle Fälle, wenn ein Bisthum oder Erzbisthum uncanonisch besetzt, gleichviel ob ein Unfähiger gewählt, oder die Wahl wegen anderweitiger Defecte verworfen, oder die Einbringung des Confirmationsgesuches wegen nicht rechtzeitiger Wahl verspätet worden ist. In den jüngsten Vereinbarungen der Regierungen der Niederlande, Hannovers, und der oberrheinischen Kirchenprovinz mit dem apostolischen Stuhle ist jedoch bemerkt, daß der Papst den Capiteln des Erzbisthums Mecheln und der sieben Suffraganbisthümer in den Niederlanden (Niederländ. Conc. Art. III. a. E., siehe bei Weiss Corp. jur. eccl. Germ. hod. S. 179), dann dem Capitel Hildesheim in Hannover (Bulle Impensa RR. PP. sollicitudo, bei Weiß l. c. S. 169), dem Metropolitancapitel Freiburg und den Capiteln der vier Suffraganbisthümer der oberrheinischen Kirchenprovinz, Rottenburg, Mainz, Fulda und Limburg (Bulle Ad dominici gregis custodiam, bei Weiß S. 204), wenn sie die Wahl des Erzbischofs oder Bischofs nicht nach den canonischen Regeln vorgenommen haben, oder der Gewählte nicht die gehörigen Eigenschaften besitzt, aus besonderer Gnade gestatten werde, daß sie, wie vorher, eine neue Wahl nach canonischer Weise vornehmen können. In jenen Staaten, wo vertragsmäßig zur Besetzung der erzbischöflichen und bischöflichen Stühle statt der Capitelwahl die landesherrliche Ernennung eingeführt ist, fällt das Besetzungsrecht nach versäumter canonischer Frist von drei Monaten gleichfalls dem Papste zu; dagegen geht dem Landesherrn, analog dem Laienpatrone, dadurch daß er etwa ein unfähiges oder mit einem canonischen Impedimente behaftetes Subject ernennt, das Nominationsrecht auch für den einzelnen Fall nicht verloren. — d) Sollte endlich der Papst selbst ein ihm reservirtes oder auch jure devolutionis angefallenes Provisionsrecht innerhalb der canonischen Frist nicht ausüben, so fällt die Verleihung der betreffenden Pfründe für dießmal an den ordentlichen Collator zurück. Dieses Wiedererwachen des Rechtes des ursprünglichen oder ordentlichen Verleihers heißt das Recht des Rückfalles (jus postliminii). Daß die allgemeine Norm, kraft welcher höhere Pfründen innerhalb drei, niedere aber, deren Verleihung dem freien Collationsrechte des Kirchenoberen zusteht, binnen sechs Monaten vom Tage der Kenntnißnahme ihrer Erledigung an vergeben werden sollen, auch für die Besetzung päpstlicher Reservatpfründen bindend sei, und demnach bei längerem Verzuge das jus postliminii des ordentlichen Collators d. i. des betreffenden Bischofs oder Capitels erwache, ist unbestritten. Eine bestimmte Frist aber, binnen welcher der Papst von seinem Devolutionsrechte Gebrauch machen muß, ist zwar nicht ausdrücklich festgesetzt; allein die Bestimmung der IV. allgemeinen Lateran-Synode „ut ultra tres menses cathedralis vel regularis ecclesia praelato non vacet“ dürfte durch die ausdrücklich beigefügte ratio legis: „ne pro defectu pastoris gregem dominicum lupus rapax invadat, aut in facultatibus suis ecclesia viduata grave dispendium patiatur etc.“ auch für den päpstlichen Stuhl so weit maßgebend erscheinen, daß die Besetzung der vacanten Kirche nicht über drei Monate, vom Tage der abgelaufenen ordentlichen Frist an, verzögert werde, außerdem auch hier das Besetzungrecht des ordentlichen Verleihers als eingetreten angenommen werden müßte. — e) Ei-

genthümliche, von den Verordnungen des gemeinen canonischen Rechtes über das bischöfliche Devolutionsrecht mehr oder weniger abweichende Bestimmungen enthalten die Particularrechte einzelner Staaten. In Preußen ist, wenn der Präsentirte von seinem geistlichen Oberen als untauglich oder die Wahl als uncanonisch befunden wird, eine neue Wahl und Präsentation gestattet, und wenn inzwischen die Frist, welche daselbst durchgängig sechs Monate beträgt, verstrichen ist, noch eine Nachfrist von sechs Wochen bewilliget (Preuß. Allg. Landrecht Th. II. Tit. 11. §§ 391 ff.). In Würtemberg tritt nach Ablauf der für den Laienpatron vorgeschriebenen viermonatlichen Präsentationsfrist das Devolutionsrecht — aber nicht des Bischofs, wie es das canonische Recht bestimmt, sondern das des Landesherrn ein. Ein Devolutionsrecht aber bei Versäumnissen der landesfürstlichen Ernennungen ist gar nicht anerkannt (s. Longner, Rechtsverhältnisse der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz, S. 244). In Baden kann der Patron, falls der Präsentirte von der katholischen Kirchensection wegen Unfähigkeit oder Unwürdigkeit verworfen wird, binnen weiterer vier Wochen, vom Tage der Notification jener Verwerfung an, seine Ernennung verbessern, und diese Vergünstigung wird ihm auch zum zweiten Male, aber nicht öfter, zu Theil (Erlaß der kath. Kirchensection v. 3. Nov. 1837, bei Longner a. a. O. S. 246 f.). [Permaneder.]

Dexter, Flavius Lucius, ein Sohn des hl. Bischofes Pacian von Barcellona, von den Kaisern Theodosius sen. und Honorius mit verschiedenen hohen Aemtern betraut, und von seinem Freunde, dem hl. Hieronymus, als fleißiger Leser der Alten, besonders des Cicero, gerühmt und dadurch ausgezeichnet, daß er ihm seine Schrift „de viris illustribus" dedicirte, zu deren Abfassung ihn Dexter hinwieder veranlaßt hatte. In dieser Schrift c. 132 berichtet Hieronymus, Dexter solle eine Historie „(omnimodam historiam)" geschrieben und ihm gewidmet haben, die er aber noch nicht gelesen habe. Demnach ist es zwar wahrscheinlich, aber nicht gewiß, daß von Dexter wirklich eine Geschichte geliefert worden sei, allein nie hörte man weiter etwas über dieses Werk. Da erschien auf einmal im Anfang des 17ten Jahrhunderts eine Chronik Dexters, herausgegeben von dem Jesuiten Hieronymus Romanus de la Higuera, angeblich nach einem in der Klosterbibliothek zu Fulda aufgefundenen Codex gedruckt, welche verschiedene Male aufgelegt, von Rodriguez Caro mit kurzen Noten versehen, von dem Cistercienser Franz de Bivare mit Commentaren erläutert, und von diesen und andern Spaniern, namentlich dem gelehrten de Vargas, als die von Hieronymus erwähnte ächte Geschichte des Dexter vertheidigt wurde. Allein, die gewichtigsten innern und äußern Gründe lassen über die Unächtheit dieser angeblichen Geschichte Dexters keinen Zweifel übrig, ohne daß sich übrigens genau bestimmen ließe, wann und von wem dieses untergeschobene Werk zusammengeschmiedet worden sei; Einige sehen den Higuera selbst für den Urheber an. Nie nämlich fand sich die geringste Spur von einer Chronik Dexters in der Bibliothek zu Fulda, wie die Jesuiten Cornelius de la Pierre, Lambert Strave und Christoph Robert nach gepflogenen Nachforschungen versicherten. Ferner, Hieronymus redet nicht von einer Chronik, sondern von einer Art Universalgeschichte des im lateinischen Style wohl geübten Dexter; dagegen erscheint die angebliche Chronik Dexters als eine in roher Sprache abgefaßtes Werk mit dem damals noch gar nicht eingeführten dionysischen Calcul, das von Christi Geburt bis zum J. 430 gehend und eben so wenig von der Profan- wie der allgemeinen Kirchengeschichte handelnd, vorzüglich nur die spanische Kirche Betreffendes enthält und von Fabeln und Widersprüchen strotzt, die aber eben durch dieses Machwerk zu Ansehen gelangen sollten. Gleiche Bewandtniß hat es mit den ebenfalls nach angeblichen Fuldaer Handschriften edirten Fortsetzungen dieser Chronik, die den Namen Marcus Maximus von Saragossa und des Luitprand, Bischofs von Cremona tragen. Ausführliches über den Pseudo-Dexter s. bei Mondejar in seinen kirchlichen Abhandlungen, Nic. Antonio in sei-

ner alten spanischen Bibliothek, Cardinal d'Aguirre in seiner Conciliensammlung, den Bollandisten besonders in praefat. gen. ad Tom. I. Jan. c. 2. § 6 und in praef. ad Tom. 1. Febr. c. 4, und bei Ferrera in seiner allgem. Gesch. von Spanien, ins Teutsche übersetzt. Halle 1754, Bd. I. S. 264 sq. [Schrödl.]

Diaconat. Nach einer Grundanschauung der Kirche ist die Fülle der priesterlichen Gewalt von Christus den Aposteln übergeben, durch diese mittelst Handauflegung als eines fortgesetzten geistigen Zeugungsactes in dreifacher Gliederung auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, Priester und Diaconen übergegangen. Wenn in dem Episcopat der Gipfel der apostolischen Vollmacht, im Priesterthum dieselbe in geringerer Fülle und Entwicklung sich darstellt; so bildet dagegen der Diaconat den Anfang der priesterlichen Dignität, die unterste Stufe in der göttlichen Rangordnung der durch den hl. Geist geweihten Träger der Kirchengewalt (Conc. Trid. Sess. XXIII. can. 6). Sehr bestimmt findet sich diese höhere Stellung des Diaconats in der Geschichte seiner Einsetzung angedeutet. Die Apostel fordern zuerst von den Männern, welche fortan ihre Stelle bei den Armen der Gemeinde vertreten sollten, daß sie voll seien des Glaubens und hl. Geistes (Apg. 6, 3.), sie ertheilen dann den Erwählten mittelst Gebet und Händeauflegung die Ordination (V. 6), und wir gewahren bald darauf den Stephanus und Philippus außer der Armenpflege im hl. Amte der Predigt wie der Ausspendung der Taufe thätig (Apg. 6, 7, 8); woraus, wie schon Thomassin (V. et N. Eccl. discipl. P. I. lib. II. c. 29) bemerkt, genügend erhellt, daß die ursprüngliche Bestellung für die Armen- und Krankenpflege bloß Gelegenheitsursache, nicht Zweck der Einsetzung des Diaconats gewesen sein könne. Daher die Thatsache, daß im ganzen Alterthum ihr Amt nicht als ein rein öconomisches, sondern als zum Heilsdienste gehörig betrachtet wurde, sie schon vom Apostel den Bischöfen und Priestern zur Seite gestellt (Philipp. 1, 1. 1 Tim. 3, 2. 8. 9. 12. 13.), von Polycarpus (ad Philipp. c. 5) und Ignatius (ad Trall. c. 2, ad Magn. c. 6) nicht Diener der Menschen oder der Speisen und Getränke, sondern Diener der Kirche Gottes und der Geheimnisse Jesu Christi genannt werden, ihnen, als von Gott Geordneten, wie dem Bischof und Presbyter eine besondere Verehrung von den Gläubigen erwiesen werden solle (ad Smyrn. c. 8). Die aus Cyprian und Hieronymus, sowie aus Beschlüssen der trullanischen Synode genommenen Einwendungen hat schon Thomassin (l. c.) und Petavius widerlegt (De eccl. dogm. Tom. IV. diss. lib. II. c. 1). Aus diesem von Anfang gelegten Keime entwickelten sich im Verlauf des Kirchenlebens nach der organischen Natur desselben die Amtsbefugnisse des Diaconats. Wie den Aposteln, so standen die Diaconen später den Bischöfen in liturgischer und disciplinarer Beziehung zur Seite. Ihnen war der unmittelbare Dienst bei der Feier des hl. Opfers anvertraut, sie empfingen die Opfergaben der Gläubigen und überreichten sie dem celebrirenden Bischof oder Presbyter, verlasen die Diptychen der Lebenden und Todten, nahmen Theil an der Ausspendung der Eucharistie, besonders des Kelches, und brachten sie den Abwesenden. Während der Feier verkündeten sie den verschiedenen Classen der Gemeinde mittelst bestimmter Formeln ihre Zulassung oder Entfernung, den Beginn der Gebete und hl. Handlungen, verlasen vom Ambon (s. d. A.) das göttliche Wort und verwalteten mit Erlaubniß des Bischofs, obwohl nur ausnahmsweise, das Predigtamt. Ihnen stand es ferner zu, die Katechumenen zu unterrichten, mit Erlaubniß des Bischofs zu taufen, den Exorcismus vorzunehmen, bei der Verwaltung der Bußdisciplin eine mehr äußerliche, symbolische Schlüsselgewalt auszuüben, und besonders in der Zeit der Verfolgung die Martyrer und Confessoren in den Kerkern zu besuchen und zum treuen, standhaften Bekenntniß des Glaubens aufzumuntern (cf. Thomassin l. c. Devoti Instit. can. Tom. I. p. 143 u. a. a. O.). Ebenso umfassend war ihre Theilnahme an der äußern Regierungsgewalt des Bischofs. Hier erscheinen sie als die Mittler zwischen Bischof und Gemeinde, üben die unmittelbare Aufsicht über die Gläubigen

sowohl in den gottesdienstlichen Versammlungen als außer denselben (Const. Apost. l. II. c. 57), bringen das Wichtigere zu seiner Kenntniß, assistiren mit dem Presbyterium seinem Gerichte und entscheiden selbst in minder schwierigen Fällen; ihnen sehen wir endlich die besondere Obhut über die Armen und Kranken und die Verwaltung der kirchlichen Einkünfte anvertraut. Aus dieser Stellung erklärt sich, wie die apostolischen Constitutionen (lib. II. c. 44) den Diacon das Auge und Ohr, den Mund, die Hand, das Herz und die Seele des Bischofs nennen konnten, und eben daher mag ihr immer mehr steigendes Ansehen beim Volke und allmähliges Ueberschreiten ihrer Amtsgewalt begriffen werden, wozu die Versuchung um so näher lag, als bei der anfänglichen Bildung des Parochialsystems selbst Diaconen einzelnen kleineren Gemeinden als Seelsorger vorgesetzt waren (Conc. Elvir. c. 77). Daher die kirchliche Gesetzgebung vom 4ten Jahrhundert an sich veranlaßt fand, ihnen zu wiederholten Malen ihre Unterordnung unter das Presbyterium ins Gedächtniß zurückzurufen und sie in die gebührenden Schranken zurückzuweisen. Das Concil von Arles Canon 15 verbietet ihnen die Darbringung des eucharistischen Opfers, wozu sich einige in ihrer Selbstüberhebung hatten verleiten lassen; das von Laodicea Canon 20 gibt ihnen die Ehre des Sitzes nur auf ergangene Einladung des Presbyters; das von Nicäa Canon 14 untersagt ihnen, den Presbytern das Sacrament zu reichen oder im Empfange desselben den Vortritt vor ihnen sich anzumaßen, das vierte von Carthago geht noch weiter und verbietet ihnen gänzlich die Ausspendung des Altarsacramentes in Gegenwart des Presbyters und ohne seine ausdrückliche Erlaubniß; eben so wenig sollen sie in der Versammlung der Presbyter außer im Falle einer gestellten Frage das Wort nehmen (Canon 37, 38, 40). Die ursprüngliche Zahl von sieben Diaconen wurde auch in der Folge von mehreren Kirchen beibehalten, ja von der Synode zu Neucäsarea (Canon 14) gesetzlich vorgeschrieben; es lag aber von selbst in dem mit dem schnellen Wachsthum der Kirche erweiterten Geschäftskreise der Bischöfe, daß sie für viele Kirchen, z. B. die alexandrinische nnd später die zu Constantinopel nicht ausreichte, wie denn auch die römische Kirche ihre Siebenzahl von Diaconen seit dem 11ten Jahrhundert verdoppelte und zur besondern Hilfeleistung des Papstes an der Laterankirche noch vier Diaconi palatini hinzufügte. Wie diese in Rom stehende Kirchenämter bekleideten, so erhielt sich auch bis tief in das Mittelalter die frühere ausnahmsweise Uebertragung von Pfründen an Diaconen, und wenn die Geschichte Männer namhaft macht, in denen ihr Ordo, wie einst bei Stephanus, gleichsam sich verkörperte, so hat sie dagegen auch manche Beispiele des Mißbrauchs und willkürlichen Ueberschreitens der göttlich gesetzten Ordnung zu berichten (Thomassin P. I. lib. II. c. 33). Auch hier, wie nach so manchen andern Seiten hin haben die nachfolgenden Erschütterungen im 16ten Jahrhunderte, in Folge welcher so viele welke Blätter vom Baume der Kirche abfielen, reinigend eingewirkt, und es bildet nach der neuern Disciplin der Diaconat, vielleicht mit alleiniger Ausnahme der römischen Kirche nur mehr eine Uebergangsstufe zur höhern Würde des Priesterthums, da seine Amtsbefugnisse durch die gänzlich veränderten Verhältnisse theils erloschen, theils an die Presbyter und einige zum Theil selbst an Laien übergegangen sind. [Eiselt.]

Diaconatsweihe. Das vierte Concil von Carthago beschreibt den Ritus der Diaconenweihe (Canon 4) einfach so: „Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur.“ Es fragt sich jedoch, ob diese Beschreibung auch die untergeordneten Ceremonien der hl. Handlung aufzunehmen beabsichtigte (cf. Estius, in 4 dist. 24 § 24). Gegenwärtig verläuft sich ihr Ritus folgendermaßen. Vor Allem stellt der weihende Bischof an den Erzdiacon, welcher die zum Diaconenamte zu Befördernden präsentirt, die Frage nach ihrer Würdigkeit; dann werden Clerus und Volk aufgefordert, ihre etwaigen Einwendungen gegen die

Ertheilung der hl. Weihe an die Candidaten vorzubringen. Nach einer kurzen Pause schreitet dann der Bischof zu einer feierlichen Auseinandersetzung aller Pflichten und Befugnisse eines Diacons vor, welche die Ordinanden in knieender Stellung anzuhören haben. Nun werfen sich diese mit dem Angesicht zur Erde nieder, und von allen anwesenden Clerikern, den Oberhirten an der Spitze, wird für sie die Allerheiligenlitanei gebetet, während welcher sie eine dreimalige Segnung durch die Hand des Bischofs erhalten. Nachdem weiter einige Gebete gesprochen sind, in welchen Gottes Segen und Gnade über die zu Weihenden herabgefleht werden, singt der Bischof eine Art von Präfation, in welcher sich der Jubel der Kirche über den durch die Weihe statthabenden Zuwachs von Dienern des hl. Amtes ausspricht. Nun folgt der eigentliche Kern der hl. Handlung, indem der Bischof allein die Rechte ausstreckt und einem Jeden der zu Weihenden auf das Haupt legt mit den Worten: „Accipe Spiritum sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et omnibus tentationibus ejus in nomine Domini." Und dieselbe Hand ausgestreckt haltend fährt er fort: „Emitte in eos, quaesumus, Domine, Spiritum sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiæ tuæ munere roborentur." Jetzt folgt die Uebergabe der hl. Gewänder, welche den Diacon auszeichnen, an jeden einzelnen Ordinanden und zwar zuerst der Stola, dann der Dalmatik, unter entsprechenden Formeln. Zuletzt läßt der Bischof den zum Diacon zu Weihenden das Evangelienbuch berühren, indem er spricht: „Accipe potestatem legendi evangelium in ecclesia Dei tam pro vivis quam pro defunctis in nomine Domini." — Was das Alter dieser einzelnen Ceremonien betrifft, so ist einmal die Gewohnheit, für künftige Diaconen ein günstiges Zeugniß der Gemeinde zu verlangen, wenn man von der Form absieht, in der sie heutzutage besteht, eine apostolische (vgl. Apg. 6, 3—6. 14, 22. Tit. 1, 5.). Die ausführlichere Unterweisung über die Pflichten und Befugnisse des Diaconenamtes ist jüngeren Ursprungs; das Beten der Allerheiligenlitanei bei der Diaconatsweihe wie bei allen übrigen höhern Weihen kennen schon die ältesten Pontificalien; von den dabei vorkommenden Gebeten ist das älteste (schon in einem über 1200 Jahre alten Codex sich findende) das auf die Uebergabe des Evangelienbuchs folgende: „Exaudi, Domine, preces nostras etc." Die Formel, unter welcher die Handauflegung (χειροθεσία) des Bischofs stattfindet, stammt aus dem 12ten Jahrhundert. Die Uebergabe der hl. Kleidungsstücke gehört jedenfalls nicht zu den ursprünglichen Ceremonien der Diaconenweihe, doch gilt von der Uebergabe der Stola, was Assemani sagt: „stolæ traditio antiquissima est et diutissime ante Gregorium usurpata;" die Darreichung des Evangelienbuchs ist nach dem 9ten Jahrhundert Sitte geworden. — Der Organismus der ganzen hl. Weihe ist wahrhaft schön und reich gegliedert und deutet nachdrücklich auf ihren sacramentalen Charakter hin. Eine eigenthümliche Stellung in demselben nimmt jene Präfation ein, von der oben die Rede war; sie athmet hohen Schwung und anticipirt das, was eigentlich erst durch die darauffolgende Handauflegung eintreten soll. Die feierliche Auseinandersetzung der Pflichten und Befugnisse des Diacons, wie sie im Eingange stattfindet, enthält durchaus den geeignetsten Stoff zur Betrachtung für die Candidaten der Diaconatsweihe. — In der griechischen Kirche wird nach dem Zeugnisse Goars (Euchоlog. p. 249, cf. Arcud. l. VI. de sacram. ord. c. 2) die Weihe der Diaconen also vorgenommen: Nachdem der Bischof das Haupt des zu Weihenden dreimal mit dem Kreuzeszeichen bezeichnet, spricht er, während er die Hand über sein Haupt hält: „Die göttliche Gnade, welche immer das Kranke heilt und das Unvollkommene vollendet, befördert den ehrwürdigen Subdiacon N. zum Diacon. Beten wir also für ihn, daß die Gnade des hl. Geistes über ihn komme." Dann bekreuzt der Bischof wieder dreimal sein Haupt, und betet über ihn mit Händeauflegung zwei Gebetsformeln, hängt ihm das Orarium (= Stola) über die linke Schulter, indem er sagt „ἄξιος" (er ist es würdig), was von den im Heiligthum Anwe-

senden dreimal nachgesungen wird, und gibt ihm den Friedenskuß. Zuletzt reicht er ihm den Fliegenwedel, wieder mit dem Rufe „ἄξιος." Den so Ordinirten begrüßen nun alle seine Amtsgenossen, worauf er sogleich seinen hl. Dienst antritt. [Mast.]

Diaconia, s. Armenpflege, christliche.

Diaconicum hieß eine Abtheilung des mit der bischöflichen Kirche unmittelbar verbundenen Anbaues, der das Secretarium bildete. Das Secretarium begriff nämlich drei an einander stoßende Gemächer oder Säle: das Salutatorium, wo der Bischof, wenn er zur Vornahme hl. Handlungen die Cathedrale besuchte, von den dienstthuenden Clerikern empfangen, ihren Handkuß entgegennahm, und auch andern Personen, die ihn sehen und sprechen wollten, Segen und Audienz ertheilte; dann das Diaconicum, die eigentliche Sacristei, wo die Geistlichen vor und nach den liturgischen Handlungen sich an- und auskleideten, und die Kirchengewänder niedergelegt und aufbewahrt wurden (daher auch Mutatorium und Vestiarium genannt); endlich das Sceuophylacium oder Thesaurarium, die Schatzkammer, wo die hl. Gefäße, die übrigen Kostbarkeiten der Kirche und die Kirchenbücher verschlossen waren. In Pfarrkirchen bestand das Secretarium aus zwei Abtheilungen, dem Diaconicum und dem Schatzgewölbe; in kleineren Kirchen diente, wie noch jetzt, die Eine Sacristei sowohl zum Ankleiden der Priester als zur Hinterlegung der Kirchengefäße und Paramente. Ueber die Bedeutung des Diaconicums als Strafort für geistliche Pönitenten s. Decanica.

Diaconissæ. Auch weibliche Personen, Diaconissinnen, wurden in den ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung zum Kirchendienste verwendet und von dem Bischofe feierlich dazu eingesegnet. Ihre Einsetzung reicht in die Zeit der Apostel hinauf. Schon Paulus erwähnt einer Diaconissin zu Kenchrä, Namens Phöbe (Röm. 14, 1.), und schreibt die Eigenschaften vor, welche ein Weib, um in diesen Stand zu treten, besitzen müsse (1 Tim. 5, 9. f.). Da man gewöhnlich zu diesem weiblichen Kirchendienste Wittwen nahm, so hießen die Diaconissinnen in der Kirchensprache insgemein Wittwen (χῆραι, viduæ) und ihr Dienst der Wittwendienst (viduatus). Indeß hielt man sich an die Altersbestimmung (60 Jahre) nicht so strenge. Man wählte auch jüngere, durch Kenntnisse, Frömmigkeit und Eifer ausgezeichnete Personen, und selbst die chalcedonische Synode 451 setzte das erforderliche Alter der Diaconissin auf 40 Jahre herab. Im Abendlande mußten schon zu Ende des 2ten Jahrhunderts auch Jungfrauen und zwar — wenn auch vielleicht nur ausnahmsweise — Jungfrauen viel jüngeren Alters zu diesem Dienste inaugurirt worden sein. Dieß zeigt die Verwunderung und der Tadel des Tertullian, den er darüber aussprach, daß ein kaum zwanzigjähriges Mädchen in viduatum zugelassen wurde (Tertull. De veland. virgg. c. 9, ed. Leopold.). Gewiß ist, daß im 4ten Jahrhunderte Jungfrauen aus der Zahl der Gottgeweihten (Deo sacratæ), wie beispielsweise Macrina, die Schwester des hl. Gregor von Nyssa, nicht nur zu Diaconissinnen, sondern auch zu Vorsteherinnen über diese, d. i. zu Archidiaconissinnen geweiht wurden, wie z. B. Lampadia eine praefecta virginum choro in ministerii gradu (Greg. Nyss. in Vita Macrin.), Romana eine s. domina prima diaconissarum (Vitæ PP. senior. ed. Rosweid. p. 379) genannt wird. Daß aber die Diaconæ (Synod. Turon. II. c. 19), Presbyteræ oder Presbytides (Constitt. Apostt. Lib. II. c. 28), Episcopæ oder Episcopissæ (Syn. Turon. II. c. 13), d. i. die vormaligen Frauen, dann aber durch das Keuschheitsgelübde von ihren Männern, den nunmehrigen Diaconen, Presbytern, Bischöfen abgesonderten Gattinnen schon als solche dem kirchlichen Dienste angehört haben, ist irrig. Allerdings zwar standen sie schon als die Frauen solcher Männer, welche höhere Kirchenämter bekleideten, in höherem Ansehen, und erhielten, wenn sie eigenes Vermögen nicht besaßen, ihren Unterhalt aus den Einkünften der Kirche (Thomassin, De vet. et nov. discipl. eccl. Lib. II. P. I. c. 50, 51); ihre wirkliche Aufnahme in die Classe der Diaconissinnen war jedoch

immer durch die hiefür erforderliche Qualification bedingt. Unter dieser Voraussetzung (aber auch nur unter dieser Einschränkung) wurden sie freilich nicht nur gern mit jenem Amte betraut (Syn. Trull. ann. 692 c. 48), sondern bildeten gleichsam höhere Ordnungen des weiblichen Diaconats, so daß sie vorzugsweise zu Vorsteherinnen, zu Lehrerinnen der weiblichen Katechumenen gewählt, während die jüngeren Diaconissinnen in die niederern Dienste eingewiesen wurden. Die **Verrichtungen der Diaconissinnen** bestanden hauptsächlich darin, daß sie in den Kirchen den Eingang, der für das Frauenvolk bestimmt war, hüteten und die Ungeeigneten abhielten, wie dasselbe auf Seite der Männer den Ostiariern oder Janitoren oblag; daß sie während des Gottesdienstes über Erhaltung der Ordnung unter den Personen ihres Geschlechtes wachten; daß sie die Aufträge des Bischofs dem weiblichen Theil der Gemeinde überbrachten und vollstreckten, wie dieß die Diaconen und Subdiaconen in Bezug auf die männlichen Gemeindemitglieder besorgten; daß sie die Pflege der Kranken, besonders der weiblichen Kranken übernahmen; daß sie, so lange die Taufe an Erwachsenen mittelst Untertauchung in Uebung war, bei Vornahme derselben an den Personen ihres Geschlechts assistirten, und dieselben hinsichtlich ihres Verhaltens bei der Taufe belehrten, zuweilen auch wohl die weiblichen Katechumenen in den Anfangsgründen des Christenthums unterrichteten. Die **Einweihung** der Diaconissinnen (das Wort „Weihe" im weitern Sinne — wie vielmals — genommen) geschah durch Handauflegung und Gebet (manus admotio et benedictio) des Bischofs. Es war dieß jedoch nur ein Ordinationsritus, keine eigentliche Ordination, die zum Altardienst, Lehr- oder Vorsteheramte befähigte. Denn Personen des andern Geschlechtes sind selbst nach göttlich-positivem Rechte vom Lehramte (1 Cor. 14, 34. 1 Tim. 2, 8. ff.; vgl. Constit. Apost. Lib. III. c. 6; Statut. eccl. antiq. c. 36. 37), und durch die Canonen aller Zeiten vom Altardienste (c. 25 Dist. XXIII.; Conc. Laodic. ann. 360 c. 44; Conc. Nannet. ann. 895 c. 4; c. 1 X De cohab. cleric. III. 2) und von der Theilnahme an der Kirchengewalt (Augustin. c. a. 419 in Libr. Quaest. in V. T. quaest. 45) ausgeschlossen. Zwar wurde von der Einsegnung der Diaconissinnen nicht selten der Ausdruck „manus imponere, ordinare (χειροτονεῖσθαι)" gebraucht, z. B. c. 23 c. XXVII. qu. 1. (Chalced. Conc. ann. 451 c. 15); Constit. Apost. Lib. VIII. c. 19; deßgleichen von der Benediction (s. d. A.) der Aebtissinnen, wie c. 2 X De testam. III. 26; ähnlich auch „consecrare" statt velare von den Gott geweihten Jungfrauen. Daß aber diese Inauguration der Diaconissinnen keine Ordination, sondern bloße Benediction sein sollte, erhellt aus vielfachen Zeugnissen (z. B. Tertull. De baptism. c. 17, Constit. Apost. Lib. III. c. 9; Epiphan. Haeres. LXIX. nr. 2, Haer. LXXVIII. nr. 23, u. a.); wie namentlich das erste allgemeine Concil zu Nicäa zunächst aus diesem Grunde die Diaconissinnen zu den Laien zählt (Conc. Nic. I. ann. 325 c. 19), und, um etwaigen Mißbrauche der Art für die Zukunft zu begegnen, das ganze Institut derselben in Gallien schon zeitig aufgegeben wurde (Conc. Aurel. II. ann. 353 c. 15; Conc. Araus. I. ann. 441 c. 26; Conc. Epaon. ann. 517 c. 21 u. a.). In einigen Diöcesen mögen sie vielleicht noch länger geduldet worden sein; seit dem 8ten Jahrhundert aber ist das Institut in der abendländischen Kirche völlig erloschen. Denn wo etwa der Name Diaconissa oder Archidiaconissa noch weiter vorkommt, bezeichnet er die Oberin einer weiblichen Congregation in der Bedeutung des sonst geläufigern Ausdrucks „Aebtissin." Daß aber auch die Einweihung dieser sogenannten Archidiaconissinnen oder Abbatissinnen ihrem Wesen nach nichts anders als eine feierliche Segnung, keine Ordination, war, beweisen sattsam die bestimmtesten Verbote, sich kirchlicher Sacra oder bischöflicher Jurisdictionsrechte anzumaßen (z. B. c. 3 C. XX. qu. 2. oder Conc. Paris. VI. ann. 829 c. 47, und c. 10 X De poenit. et remiss. V. 38). Vgl. hierüber **Seitz**, vom geistlichen Stande, Cap. 3, in dessen Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. I. Heft 3, S. 81 ff. In der **griechischen Kirche** haben sich die Diaconissinnen noch geraume Zeit länger, theilweise (z. B. in Syrien)

Digitized by Google

bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihre Wirksamkeit ist aber sehr beschränkt, seitdem mehrere, und gerade die namhaftesten Gründe ihrer ursprünglichen Einführung weggefallen sind. In jüngster Zeit hat man auch in protestantischen Ländern Diaconissinnen für die Wartung und Pflege der Kranken eingeführt. Es ist dieß aber bei dem Einen und ausschließlichen Zwecke ihrer Wirksamkeit nicht so fast eine Wiederauffrischung des alten weiblichen Diaconats, als vielmehr eine äußere Nachbildung des segenreichen Instituts, welches die katholische Kirche in dem Orden der barmherzigen Schwestern hat (s. Schwestern, barmherzige). [Permaneder.]

Dialecte, orientalische, s. semitische Sprache.

Diatessaron, s. Apokryphen-Literatur.

Dibon, Name zweier Ortschaften, von denen die eine jenseits des Jordan, die andere im Stamme Juda lag. Letztere wird Jos. 15, 22. Dimona (דִּימוֹנָה), aber Neh. 11, 25. Dibon (דִּיבֹן) genannt und ist nicht weiter bekannt. Zum Unterschied von diesem Dibon führte der erstere Ort den Namen Dibon-Gad (wie Gibea-Benjamin u. a.) Num. 33, 45.; denn er war zuerst im Besitz des Stammes Gad (Num. 32, 34.), fiel dann bei der Landestheilung unter Josua dem Stamme Ruben zu (Jos. 13, 9. 17.) und wurde später von den Moabitern erobert (Jes. 15, 2. Jer. 48, 22.). Bei Jes. 15, 9. heißt dieses Dibon Dimon und wurde nach Hieronymus (Comment. in Jes. l. c.) noch später mit beiden Namensformen genannt. Unter dem Namen Dibân werden die Ruinen in einer herrlichen Ebene nördlich vom Flusse Arnon in der Nähe einer alten römischen Heerstraße noch jetzt gezeigt. Seetzen, in Zachs monatl. Correspondenz Bd. XVIII. S. 431. Burckhardt, Reisen in Syrien, Bd. II. S. 632.

Dichtkunst, christliche, s. Poesie, christliche.

Dicta Gratiani. Das Decret (s. Decretum Gratiani) hat in den jetzigen Ausgaben eine ganz andere Gestalt, wie bei der ursprünglichen Abfassung. Das Decret war nämlich ein Lehrbuch zum Behufe academischer Vorlesungen. So stellte Gratian bei seinen Distinctionen und Quästionen besondere Sätze auf, welche seine eigenen Worte waren und die man daher dicta Gratiani nannte, und die er in abgerissenen Stellen vortrug, jeder Stelle eine Zahl gebend, so daß er dann neben der Stelle die Canonen einfügte, denen er aber keine Zahl gab, so daß die Zahlen selbst erst durch Augustinus und Contius beigefügt wurden. Viele haben behauptet, eben der dicta Gratiani wegen sei diesem Werke, dem Decrete, das Bild der Institutionen vorgelegen; allein es ist dieß gewiß falsch, und auch kann man das moderne Princip der Lehrbücher nicht darauf anwenden. Viele sagen auch die 101 Distinctionen des ersten Theils und die Distinctionen des dritten Theils habe nicht Gratianus, sondern Paucapalea gemacht, und berufen sich auf eine Stelle bei Sicardus (Sarti I. S. 281). Was nun die dicta Gratiani betrifft, so gehören sie natürlich nicht zu dem gesetzlichen Text; man hätte deßhalb nicht nöthig gehabt, sich auf J. Andreæ ad c. 2 X. de rescript. zu berufen, wo es heißt: non obstat, si dicis, Librum Decretorum fuisse per Papam approbatum, quia nec hoc constat. Et dato, quod constaret; approbatio fuit, quoad compilationem, non quoad dicta Gratiani, quæ quotidie reprobamus. Es versteht sich von selbst, daß eine Privatansicht und Uebersicht mehr nicht gilt, als eine glossa oder summa. Im Uebrigen sind die dicta Gratiani sehr wichtig, weil sie uns bei der jetzigen veränderten Darstellung des Decrets ein Bild geben, in welchem Sinne und Geiste die Darstellung zuerst selbst gemacht worden ist. [Roßhirt.]

Dictatus Gregorii VII, ein fälschlich diesem Papste zugeschriebenes Werk über Kirchenregierung und Kirchenrecht (s. Gregor VII.).

Didascalia apostolorum, s. v. a. *διδαχὴ* oder *διατάξις τῶν ἀποστόλων*, s. Constitutiones et canones Apostolorum.

Diderot, Denis, der erste Begründer und Leiter der bekannten Encyclopädie (s. d. A. Dalembert), wurde zu Langres, in der Champagne, im Oct. 1713

geboren, machte seine Studien zu Paris in der Mathematik, Physik, Philosophie und den schönen Wissenschaften. Ein guter Kopf, dessen Verirrungen im Hasse gegen das Christenthum sich schon in seiner ersten Schrift, Pensées philosophiques 1746, bemerklich machten. Alle Religion und Moral verletzte er ebenso entschieden als offen. Sein Ausspruch war: „Laßt uns mit den Gedärmen des letzten Priesters den letzten der Könige erdrosseln." Diese Richtung dem Volke beizubringen, war ihm die Aufgabe seines Lebens. Es schreckte ihn nicht ab, daß das Parlament sein erstes Werk durch den Henker verbrennen ließ; er kannte seine Zeit zu gut und schrieb den „Brief über die Blinden zum Gebrauche derer, die sehen", worin er förmlich als Gotteslästerer auftrat. In gleichem Sinne schrieb er sittenlose Romane und Theaterstücke, wobei ihm seine volksthümliche Sprache sehr zu statten kam. Der Beifall, womit solche Schriften und namentlich auch sein Dictionnaire universel de Médecine aufgenommen wurden, brachte ihn auf die Idee, ein Archiv für alle wissenschaftliche Errungenschaften des menschlichen Geistes anzulegen, mit dem bestimmten Zwecke, das Christenthum, das er für eine schreckliche Pest ausgab, zu vernichten. So entstand unter Mitwirkung der bekannten Encyclopädisten die Encyclopädie, bei der Diderot nicht nur durch Ausarbeitung vieler Artikel sich beschäftigte, sondern auch die Leitung des Werkes übernahm, um möglichst vielen Artikeln sein unchristliches und sittenloses System mitzutheilen. Im Uebrigen schrieb er viele Schriften ästhetischen und philosophischen Inhalts. Das teutsche Theater hat nicht ermangelt, ihn eine Zeitlang zum Vorbilde zu nehmen und der teutsche Deismus und Pantheismus bis zu Hegel und seiner extremsten Schule in Bruno Bauer u. s. w. herab sind Diderots mehr oder weniger consequente Nachtreter, nur mit weniger Offenheit, Geschmack und Consequenz. — Seine Tochter, Madame de Vandeul, war die Biographin des Vaters in den „Memoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Mr. Diderot." Seine Werke sind gesammelt: Oeuvres de Denis Diderot, publiées sur les manuscrits de l'auteur par J. A. Naigeon. Paris 1798, 2te Auflage 1800, 3te 1818. — Geist und Kenntnisse waren bei Diderot durch rohen Materialismus entstellt und gar oft durch bloße Sophismen gestützt. In seinem ungerechten Streite mit Rousseau deckte er seine moralischen Blößen nur zu sehr auf, „mag auch der Unglaube ihn noch so hoch zu erheben suchen. Er starb zu Paris 1784. [Haas.]

Didymus mit dem Beinamen der Blinde, war zu Alexandrien im J. 308 geboren. Kaum 5 Jahre alt erblindete er, doch hinderte ihn dieses Unglück nicht, einer der ausgezeichnetsten Katecheten an der Schule zu Alexandrien zu werden, da er durch Vorlesen Anderer sich einen solchen Reichthum von Kenntnissen erwarb, daß er den gelehrtesten Männern seiner Zeit würdig zur Seite gestellt zu werden verdient. Hieronymus, Ruffinus, Palladius, Isidor und Andere waren seine Schüler. Da er ein großer Verehrer des Origenes war, nahm er ihn auch in seinen Irrthümern in Schutz und ward lange nach seinem Tode wegen seiner Schrift über jene des Origenes περὶ ἀρχῶν auf dem zweiten Concilium von Nicäa als Ketzer verurtheilt. Sein Tod fällt in das J. 395. Er hinterließ mehrere Schriften, von denen jedoch die meisten verloren gegangen sind. Vorhanden sind noch: De Spiritu sancto nach der Uebersetzung des Hieronymus. De Trinitate libri III. graec. et latine notis illustrati a Joh. Aloisio Mingarelli (Bologna 1769. Fol.). Contra Manichaeos (Paris 1600). Enarratio in epistolas canonicas et in primam epistolam S. Joannis ebenfalls durch Hieronymus übersetzt. Hieronymus de vir. illustr. c. 109. Palladius hist. Laus. c. 4.

Didymus (Zwilling), Gabriel, ein Freund und Gehilfe Luthers, ward 1487 zu Joachimsthal in Böhmen, wo sein Vater Stadtrichter war, geboren, studirte anfangs zu Prag und später zu Wittenberg, trat 1502 in den Augustinerorden, ward zu Wittenberg im J. 1512 Magister, im folgenden Jahre Priester, und trat beim Ausbruche der Reformation sogleich auf Seite der Neuerung. Ob-

Digitized by Google

gleich der Wormser Reichstag im J. 1521 das lutherische Predigen verboten hatte, begab er sich von Torgau aus, wo er sich eben aufhielt, nach der Stadt Zwickau, deren Einwohner der neuen Lehre zugethan waren, und predigte hier am Feste Johannis Baptistä 1521 mit vielem Beifall (obgleich er eine schwache Stimme hatte) über Glauben und Prädestination. Gegen Ende desselben Jahres treffen wir ihn im Augustinerkloster zu Wittenberg, während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg, hauptsächlich dafür thätig, daß in dem Augustinerkloster die Privatmessen factisch eingestellt wurden. Daneben predigte er sehr heftig, erklärte namentlich die Anbetung des hl. Sacramentes öffentlich für Götzendienst und veranlaßte dadurch, zumal auf Klagen seines Priors Conrad Held, eine landesherrliche Untersuchung. Der Churfürst bestellte jedoch lauter Freunde der Neuerung zu seinen Commissären und Didymus entkam der Strafe durch künstliche Auslegung seiner Worte. Wenige Wochen später, im December 1521 oder Januar 1522, wohnte er einem Convente der Augustiner aus den Provinzen Meißen und Thüringen zu Wittenberg bei, wo der Beschluß gefaßt wurde: es solle künftig Jedem freistehen, im Kloster zu bleiben oder nicht, die Bettelei der Mönche müsse aufhören und Privatmessen dürften fortan nicht mehr gehalten werden (Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo, Lips. 1694. Lib. I. p. 181, 214, 216, 217). Didymus trat jetzt aus dem Kloster und nahm die Tracht der Weltgeistlichen an. Gleich darauf verband er sich mit Carlstadt zur Reinigung des Gottesdienstes, aus welchem alles, was nicht in der Bibel begründet sei, ausgetilgt werden müsse, und zog nun mit Carlstadt und mit vielen ausgesprungenen Mönchen, Studenten und Bürgern in Wittenberg umher, um die Altäre zu zerstören, die Bilder zu zerschlagen u. dgl. Nach ihm nannte man die Bilderstürmer (s. d. A.) Gabrieliten. Zugleich machte Didymus in Verbindung mit Carlstadt und dem M. Georg More, einem Schulmeister, einen Feldzug gegen die Wissenschaft, sie warnten Jedermann vor dem Studiren, hoben die Knabenschule auf und suchten auch der Universität Wittenberg ein Ende zu machen (M. Fröschel bei Gieseler, K. G. III. 105). Als solcher Unfug bei dem Churfürsten große Mißbilligung erfuhr, fand Didymus für gut, um die Zeit, als Luther von der Wartburg nach Wittenberg zurückkam (im März 1522), diese Stadt zu verlassen und sich nach Düben, an der Grenze der Torgauer Haide, zu begeben. Luther jedoch legte alsbald bei Spalatin Fürsprache für ihn ein und empfahl ihn dem Magistrat der Stadt Altenburg als Prediger. Zugleich gab er ihm selbst guten Rath, namentlich, daß er sich in Altenburg clericalisch kleiden und mit der Einführung von Neuerungen sehr vorsichtig sein solle. Didymus nahm die Stelle an und gefiel dem Magistrate; aber die Canonici regulares der Stadt, welche das Recht hatten, die Prediger zu bestellen, widersetzten sich ihm, und obgleich Luther dem Magistrate und dem Churfürsten vorstellte, daß die Chorherren alle Gerechtsame verloren hätten, so mußte Didymus doch auf Befehl des Churfürsten seine Stelle verlassen, zum großen Verdrusse Luthers (vgl. dessen Briefe, herausg. von De Wette, Bd. II. S. 170, 183, 184, 191, 192, 199, 203, 219, 235). Didymus wurde nun 1523 Prediger in Torgau und reizte hier unter anderm das Volk so sehr auf, daß es Nachts einen gewaltsamen Angriff auf das Franciscanerkloster unternahm (Seckendorf l. c. Lib. II. p. 12). Als Pastor von Torgau unterschrieb Didymus im J. 1537 die Schmalkalder Artikel (Seckend. l. c. Lib. III. p. 153), wurde aber 12 Jahre später von Churfürst Moriz von Sachsen wegen Ungehorsams und Renitenz gegen das Leipziger Interim entsetzt und starb als Privatmann in dürftigen Umständen am 7. Mai 1558. Vgl. Jöcher, Gelehrten-Lexikon und M. Joh. Georg Terne, Versuch einer sufficienten Nachricht von des Gabriel Didymus fatalen Leben. Leipz. 1737. [Hefele.]

Diebstahl, in der weiteren Bedeutung des Wortes, ist jede widerrechtliche Aneignung fremden Eigenthums. Insofern diese unter drei verschiedenen Gestalten

auftreten kann, entweder als heimliche Entwendung, oder als offene Gewaltthat, oder endlich als Trug und Hinterlist, unterscheidet man den Begriff des Diebstahls (furtum) im engern Sinn von den verwandten Arten des Raubs (rapina) und des Betrugs (fraus). Ein gewaltsamer Einbruch begründet jedoch nicht den Begriff des Raubs; dieser erwächst erst durch den persönlichen Angriff des sein bedrohtes Besitzthum schützenden Eigenthümers. Daher bestimmt sich der Diebstahl in diesem Gegensatz näher als heimliche Entwendung des fremden und unvertheidigten Gutes. Im Gegensatze aber zum Betruge liegt der Hauptaccent auf der Heimlichkeit im Sinne der Nichteinwilligung des Besitzers. Beim Betruge nämlich weiß dieser darum, daß ein Theil seines Besitzthums in die Hände eines andern Eigenthümers übergeht, willigt aber, durch falsche Vorspiegelungen geblendet, ein. In dieser Reihe von Dieben, die ihr Unwesen mit dem täuschenden Scheine des Rechts zu umkleiden wissen, steht, nach der Bemerkung eines Moralisten, „der unverschämte Bettler, der Glücksritter, der betrügerische Spieler, der Marktschreier jeder Art, zumal wenn er den Schild des Wunderbaren dabei aushängt, der betrügerische Kaufmann, der Falschmünzer, der Grenzverrücker" u. s. w. Derselbe Moralist zählt drei Arten des Diebstahls in engerer Bedeutung auf. „Es wird nämlich entweder dasjenige Eigenthum eines Andern entwendet, das er bereits wirklich besitzt; oder man sucht das, was man als ein Eigenthum des Andern ausliefern sollte, zu unterschlagen und ihm vorzuenthalten: so stehlen die, welche ein Depositum, eine Schuldforderung, einen verdienten Lohn abläugnen, oder der Obrigkeit die schuldigen Abgaben durch allerlei betrügerische Erfindungen schmälern und vorenthalten; — oder man zieht endlich die Vortheile hinterlistig an sich, welche der Andere von seinem Eigenthume genießen und als eine Belohnung seines Fleißes oder als eine rechtmäßige Vergütung seines Aufwandes erhalten sollte, was der Fall ist bei nachgemachten und unterschobenen Waaren, wodurch der Absatz der ächten gestört wird, beim Büchernachdruck." (Die ältere Literatur über den literarischen Diebstahl findet sich verzeichnet in Gräffs Versuch einer einleuchtenden Darstellung des Eigenthums und der Eigenthumsrechte des Schriftstellers und Verlegers und ihrer gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten, Leipzig 1794. Schmid, der Nachdruck aus dem Gesichtspunct der Moral, der Politik und des Rechts. Jena 1823.) Unter die Categorie des Raubes gehört auch der Mißbrauch der Amtsgewalt zu widerrechtlichen Erpressungen (Justizraub), die wucherische Vertheuerung der unentbehrlichen Lebensmittel, und als Gipfel der Schändlichkeit — der Menschenraub, sei es mittelst offener Gewalt oder auf dem Wege der Seelenverkäuferei und sonstiger arglistiger Weise, eine Person in seine Gewalt zu bekommen und sie als Waare zu behandeln. — Ueber die sittliche Verwerflichkeit des Diebstahls in seinen mannigfachen Gestalten erklären sich die Urkunden der Offenbarung aufs Bestimmteste (2 Mos. 20, 15. 5 Mos. 5, 19. Matth. 19, 18. Eph. 4, 28. 1 Theff. 4, 6. 1 Cor. 5, 9. 6, 10. Gal. 5, 14. 15. Röm. 13, 7. Off. 21, 8.). Das decalogische Verbot: Du sollst nicht stehlen! leuchtet deutlich genug aus dem Vernunftstandpuncte ein. Ohne Verpönung dieses Lasters wäre die Sicherheit des Eigenthums unverbürgt, und damit wankte die Grundbedingung aller nachhaltigen Erwerbsthätigkeit. Nur wenn das erworbene Eigenthum unantastbar erscheint, wird der Fleiß über das Bedürfniß des Augenblicks hinaus zu erwerben suchen. Jene als Lohn seiner Anstrengung ihm gesicherte Frucht entwickelt zugleich alle jene Kräfte, wodurch der Mensch sich die Güter und Bildungsmittel des Lebens verschafft und sich und die Seinigen gegen Noth und Kümmerniß zu schützen vermag. Diese blieben brach und unentwickelt, wäre Dieberei auch unter den erlaubten Mitteln des Erwerbs, und List und Gewalt mit der redlichen Arbeit des Fleißes gleichberechtigt. Zudem steht dieses Laster im Bunde mit einer Menge anderer Laster und verwerflicher Leidenschaften: ein schlechter, ungeordneter Lebenswandel ist die gewöhnliche Ver-

Digitized by Google

anlassung dazu; Lüge, Leichtsinn, Verschwendung und Härte begleiten das ehrlose Treiben, das endlich zur Wegwerfung alles sittlichen Selbstgefühls und damit zu den brutalsten, niederträchtigsten, frevelhaftesten Thaten führt. Kann nun über die Sündhaftigkeit des Diebstahls kein Zweifel obwalten und wurzelt er auch in einer Gesinnung, die mit dem christlichen Geiste in offenem Widerspruche steht, so werden doch der Werth des Entwendeten einerseits und die Eigenthümlichkeit des subjectiven Zustandes andrerseits bei der Beurtheilung eines concreten Falles in Rechnung zu bringen sein und Gradunterschiede der Bösartigkeit begründen. Wer Kleinigkeiten entwendet, ist weniger schuldbar, als wer eine bedeutende Summe stiehlt; die Schuld eines Diebstahls aus Noth erscheint geringer, als die, welche die Absicht der Lustbefriedigung in sich schließt; ein Diebstahl, an Armen, an Wittwen, Waisen, Dienstboten, an gottgeweihtem Eigenthume (Kirchenraub) begangen, ist größere Sünde; aber sündhaft bleibt auch der am Reichsten verübte. Eine andere Frage aber in dieser Hinsicht ist, ob sich bestimmen lasse, wieviel an Geld oder Geldeswerth als Gegenstand des Diebstahls dazu gehöre, um eine Todsünde auszumachen. An der Möglichkeit, sowie unumgänglichen Nothwendigkeit dieser Bestimmung zweifelt die ältere Schulmoral nicht und beschäftiget sich mit Lösung dieses Problems aufs Eifrigste. Allein, obgleich sich der Scharfsinn der größten Moralisten jener Zeit an dieser Frage versuchte, so ist doch eine Erledigung derselben bei der vielstimmigen Meinungsverschiedenheit nicht gelungen, so daß zur Zeit nicht leicht ein anderer Rath gegeben werden kann, als an einer Durchschnittssumme festzuhalten, etwa wie sie bei Liguori (ed. Haringer, Tom. II. p. 99 sqq.) zu finden ist. [Fuchs.]

Diebstahl bei den Hebräern. Das mosaische Gesetz schützte Eingriffe in das Eigenthum durch das Gebot erhöhter Wiedererstattung, also auf eine dem Vergehen ganz entsprechende Weise. Ein Verhehlen gefundener oder ein Verläugnen anvertrauter Sachen, wie überhaupt betrügerischer Erwerb, zog bloß einfache Wiedererstattung, jedoch um den fünften Theil vermehrt, nach sich (Levit. 6, 5. 6.); nur mußte noch ein Schuldopfer gebracht werden. Das im eigentlichen Sinne Gestohlene war doppelt zu ersetzen (Exod. 2, 7—9. vgl. Jos. Ant. 4, 8.); beim Viehdiebstahl aber genügte dieses nur dann, wenn das gestohlene Stück beim Diebe noch lebend vorgefunden wurde (Exod. 22, 4.); war es schon verkauft oder geschlachtet, so mußte ein Schaaf vierfach, ein Rind fünffach erstattet werden; der Dieb hatte so den Entschluß bewiesen, das Gestohlene durchaus nicht zurückzustellen, und das Rind war überdieß zum Landbau nothwendig (Exod. 22, 1.). Sprüchw. 6, 30. 31. wird ein siebenfacher Ersatz erwähnt, woraus Manche auf eine Erhöhung der Strafe zur Zeit der Könige schließen. In allen diesen Gesetzen ist die Wiedererstattung als durchaus möglich vorausgesetzt: und in Israel war sie es auch, indem, wo das Vermögen nicht ausreichte, die freie Erwerbsthätigkeit der Person selbst in Beschlag genommen werden konnte. Wer den Ersatz nicht leisten konnte, ward als Sclave verkauft (Exod. 23, 3.). — Wenn übrigens bei nächtlichem Einbruche der Dieb getödtet oder tödtlich verwundet wurde, war die That als Nothwehr unsträflich; wenn aber bei Tage, galt sie als Blutschuld, denn hier war Hilferuf oder gerichtliches Verfahren möglich (Exod. 22, 2. 3.). — Ueber den Raub finden wir keine besondern Bestimmungen des Gesetzes; es trat hier ohnedieß entweder Nothwehr ein, oder es genügten die eben genannten Bestimmungen und die Verordnungen über Leibesverletzungen. Auf Menschendiebstahl (Exod. 21, 16.), d. i. dem Raube eines freien Israeliten (Deut. 24, 7.), stand die Todesstrafe; ebenso wenn das Entfremdete ein Heiliges, Gottgeweihtes (חֵרֶם) war (Jos. 7, 25.): in beiden Fällen hatte der Verbrecher in das Eigenthum des höchsten Herrn eingegriffen, diesen als den Gott Israels factisch geläugnet. [S. Mayer.]

Diensteid, s. Eid.

Dienstunfähigkeit der Geistlichen. Ein Geistlicher kann mit oder ohne

Verschulden, zeitlich oder für immer, ganz oder zum Theil dienstunfähig werden. Verschuldet oder unverschuldet kann der bereits Geweihete eine jener canonischen Eigenschaften, an welche die rechtmäßige Ausübung theils seines Ordo, theils seiner Jurisdiction geknüpft ist, verlieren (s. Irregularität), zumeist durch geistige oder körperliche Krankheit zu den Verrichtungen seines Amtes unfähig werden. Er kann aber auch in Folge eines Vergehens oder Verbrechens, sohin durch Straferkenntniß — sei es auf Lebensdauer oder auf bestimmte oder unbestimmte Zeit — für untüchtig zur weiteren Ausübung seines Dienstes erklärt werden (s. Deposition und Suspension). In jedem Falle soll für den bereits bepfründeten wie für den noch unbeamteten Geistlichen ein standesmäßiger Unterhalt ausgemittelt sein. Demnach ist bei eingetretener Dienstunfähigkeit, wenn solche unverschuldet, der noch nicht bepfründete Cleriker zunächst an den Tischtitel angewiesen, oder er wird, im Falle verschuldeter Inhabilität, in einem geistlichen Correctionshause als Pönitent detinirt und verpflegt. Der bereits Bepfründete aber hat nach gemeinem Rechte den nöthigen Unterhalt aus dem die Congrua übersteigenden Ertrag der Pfründe oder in einer geistlichen Versorgungsanstalt oder aus dem Diöcesan-Emeritenfond anzusprechen, oder er wird, wenn schuldvoll seines Amts enthoben, in ein Demeritenhaus verwiesen. Heutzutage, wo die ehemals den Stiftern oder Klöstern incorporirten Pfarrpfründen säcularisirt, d. h. auf den Nothbedarf des Inhabers reducirt sind, die Erträgnisse der Oeconomiepfarreien aber, durch die auf ihnen ruhenden Staatsabgaben und die immer kostspieliger gewordene Bewirthschaftung derselben um ein Bedeutendes geschmälert, selten die gesetzliche Congrua namhaft übersteigen; kann die Sustentation emeritirter dienstunfähig gewordener Pfarrer und Beneficiaten fast einzig nur durch Unterstützungen aus Emeritenfonds erzielt werden. Aber auch die ehemaligen bischöflichen Diöcesan-Emeritenhäuser und deren Fonds sind in neuerer Zeit größtentheils incammerirt und dafür sog. Centralfonds unter der Verwaltung weltlicher Administrativbehörden gebildet worden. — So wurden die in den teutschen Erblanden der östreichischen Monarchie vormals bestehenden Emeritenfonds im J. 1784 dem allgemeinen Religionsfond einverleibt, wogegen dieser die Verbindlichkeit übernahm, nicht nur allen Alumnen der betreffenden Diöcesen behufs der Ordination den landesherrlichen Tischtitel zu verleihen, sondern auch allen Cooperatoren und Hilfsgeistlichen im Falle ihrer Dienstuntauglichkeit einen jährlichen Deficientengehalt (s. d. A.) von 200 fl. C.M. und nach Umständen auch wohl eine zeitliche Zulage zu verabreichen; Pfarrern und Localkaplänen aber, welche Krankheits oder Alters halber dienstunfähig sind, einen Hilfspriester an die Seite zu setzen, für den ihnen nur dann ein verhältnißmäßiger Abzug von ihrem Diensteinkommen gemacht werden soll, wenn ihnen ein solcher von amtswegen und für immer beigegeben werden muß und ihre Jahreseinkünfte den Betrag von 500 fl. Conv.M. übersteigen (Allh. Entschl. v. 25. März 1802, Hofkzld. v. 9. Febr. 1807; bei Gr. v. Barth-Barthenheim, östr. geistl. Angeleg. S. 418 f.). — In Bayern werden die Demeriten ohne Unterschied, ob bepfründet oder noch unbepfründet, in geistlichen Correctionsanstalten untergebracht; Emeriten aber wurden bisher, wenn sie Hilfsgeistliche waren, mit dem doppelten Tischtitel im Betrage von 208 fl. rhein., bereits Bepfründete aber mit einem jährlichen Bezuge von 300—400 fl. aus dem allgemeinen (landesherrlichen) Emeritenfond unterstützt, oder ihnen einfache sog. Incuratbeneficien, wenn sie dergleichen noch versehen konnten, verliehen. In jüngster Zeit ist jedoch für die Erzdiöcese München-Freysing unter den Auspicien des hochseligen Erzbischofs Lothar Anselm eine eigene Emeritenanstalt ins Leben getreten, welcher vom Könige alle Rechte und Privilegien einer öffentlichen Corporation verliehen sind. Der Eintritt in diese Diöcesan-Emeriten- resp. Pensions-Anstalt, sowie der Austritt, steht jedem Priester der Erzdiöcese frei. Jedes aufgenommene Mitglied hat von jedem hundert Gulden seines reinen jährlichen Einkommens bei seinem Eintritt

ein für allemal $1\frac{1}{2}$ pCt. als Ingreßgeld, dann noch einen jährlichen Beitrag von höchstens $\frac{1}{3}$ p.Ct. zu entrichten. Der Maximalbetrag einer vollen Emeritenpension ist vorläufig, bis die vermehrten Fonds eine Erhöhung gestatten, auf jährlich 400 fl. festgesetzt. Die Verwaltung der Anstalt wird unter unmittelbarer Aufsicht und Leitung des erzbischöflichen Ordinariats von einem eigenen geistlichen Verwaltungs-Ausschusse besorgt rc. (Statuten für die Emeriten-Anstalt der Erzdiöcese München-Freysing, München 1843. 8.). In anderen Diöcesen Bayerns sind theils ähnliche Pensions-Anstalten im Entstehen, theils die aus früherer Zeit bestandenen Emeritenhäuser neu eingerichtet und durch verschiedene Stiftungszuflüsse in ihrem Bestande gesichert. — Der König von Preußen hat zu Gunsten des katholischen Clerus seiner Lande die Verpflichtung eingegangen, die noch bestehenden Fonds und Anstalten dieser Art zu erhalten, und, wo sie zur Zeit noch mangeln, zu errichten und zu dotiren. In der Regel erhielt der Emeritus bisher einen nach Zahl und Maaß bestimmten Betrag an Geld und Naturalien, der dem dritten Theile des Einkommens der Pfründe gleichkam und ihm von dem Amtsnachfolger abgelassen werden mußte (Preuß. Allg. L.R. Th. II. Tit. 11. § 529 mit 519, bei Gitzler Handb. des gem. u. preuß. Kirchenrechts, S. 516; Bulle De salute anim. v. 16. Juli 1821, bei Weiss Corp. jur. eccl. cathol. hod. Germ., p. 101). — Im Königreiche Sachsen wird dem geistlichen Emeritus ein Substitut gegeben, in der Regel mit dem Bezuge des dritten Theils oder auch der Hälfte des Pfründeeinkommens, je nachdem ersterer nur theilweise oder aber gänzlich dienstunfähig ist (v. Weber, System. Darstellung des im Kgr. Sachsen geltenden K.R. 2te Aufl. Bd. II. Abth. 1. § 69. S. 336 ff.). — In Hannover sind durch kgl. Immediat-Entschließung zur Aufnahme der dienstunfähig gewordenen, sowie der disciplinarstraffälligen Geistlichen die Kirche, Conventgebäude und Gärten des Capucinerklosters in Hildesheim angewiesen. Die Anstalt steht unter bischöflicher Aufsicht und landdrostei'scher Mitaufsicht, und die Kosten der ersten Einrichtung sowie der ferneren Unterhaltung werden vom Staate aus dem eingezogenen Klostergute bestritten (Min.Rescr. v. 17. April 1824). — Im Großherzogthume Baden sind von den für die erzbischöfliche Kirche von Freiburg ausgezeigten Dotationsrenten pr. 75,300 fl. rhein. jährlich 8000 fl. den schon bestehenden oder erst zu gründenden Emeriten- und Demeriten-Häusern zu überweisen. Inzwischen werden dienstunfähige Geistliche aus dem Interimsfond in der Art versorgt, daß ihnen nach Verhältniß ihres Vermögens und Bedarfes je 200—500 fl. jährlich zu ihrer Subsistenz verabreicht werden (Bulle Provida solersque v. 16. August 1821, bei Weiß a. a. O. S. 193). — Der Großherzog von Hessen-Darmstadt hat sich anheischig gemacht, daß das ehemalige Kloster der Augustiner-Regularcanoniker zu Pfaffenschwabenheim als Emeritenhaus für kranke und altersschwache Geistliche eingerichtet und mit einer Jahresrente von baaren 1822 fl. dotirt, außerdem aber in der unter dem Namen eines Subsidii caritativi in der Mainzer Diöcese altherkömmlichen Clericalabgabe einen alljährlichen Zufluß erhalten soll (Bulle Provida etc. bei Weiß S. 195). — In Churhessen besteht eine ähnliche Praxis wie im Königreiche Sachsen. Ueber die an den Gehilfen des Emeritus aus dem Pfründeertrag zu leistende Vergütung hat sich letzterer gütlich zu vergleichen; wenn ihm aber von der geistlichen Behörde ein Substitut von amtswegen gegeben wird, so bestimmt dieselbe auch den Gehalt des Letzteren (Ledderhose, churhess. K.R. S. 380 f.). — In Würtemberg werden die Ruhegehalte für ausgediente Geistliche, wenn aus dem Pfründeeinkommen ein Hilfsgeistlicher nicht besoldet werden kann, aus dem Intercalarfond (Verord. d. kath. Kirchenraths v. 10. Nov. 1821, lit. b., im Rggsbl. 1821, Nr. 86, S. 818); — in Nassau aus dem Centralkirchenfond bestritten (Edict v. 11. Oct. 1827, § 2, Nr. 6, bei Weiß S. 359). [Permaneder.]

Dies decretorius, s. Annus decretorius.

Dies fixa. Man nennt jene Feste, welche jedes Jahr an demselben Mo-

natstage gefeiert werden, unbewegliche Feste. Wenn der Tag eines solchen Festes durch eine andere und zwar höhere Feier eingenommen wird, so wird es, wofern es wenigstens ein Festum semiduplex ist, nach den in den Rubriken des Breviers gegebenen Regeln verlegt. Die Verlegung ist jedoch nur vorübergehend und das Fest behält für die Folge seinen eigenen Tag. Trifft es sich aber, daß jedes Jahr eine Verlegung nöthig würde, so wird dem zu verlegenden Feste für beständig ein anderer Tag angewiesen, welcher „Dies fixa" heißt. Das Verfahren selbst, wodurch für ein Fest ein neuer Tag fixirt wird, nennt man in der Kirchensprache „mutatio" (Vertauschung, Umtausch), zum Unterschiede von der „translatio" (Verlegung). — Man kann eine zweifache „mutatio" unterscheiden. Die eine, innerhalb des allgemeinen Kirchenkalenders vollzogen, gilt für die ganze Kirche; die andere wird durch das Zusammentreffen eines Diöcesan-, Ordens- oder Localfestes mit einem allgemeinen Kirchenfeste veranlaßt und in den betreffenden Directorien besonders bezeichnet. Rücksichtlich der Erstern ist zu erinnern, daß die Kirche von Anfang an in der Regel die Todestage der Heiligen festlich beging; einmal, weil der Heilige mit der freiwilligen Uebernahme des Todes das letzte Opfer entrichtet, den höchsten Act seiner gänzlichen Hingebung an Gott vollbracht, sein Lebensopfer vollendet und gekrönt hat, was besonders bei den Martyrern, welchen in den drei ersten christlichen Jahrhunderten noch allein jährliche Gedächtnißtage gewidmet wurden, ins hellste Licht trat; dann, weil die Kirche in dem leiblichen Tode der Heiligen von jeher die Geburt zum wahren Leben, den Uebergang aus dem wechselvollen, vergänglichen ins unvergängliche, keinen Gefahren und Trübungen mehr unterworfene Dasein, den Uebergang vom Glauben zum Schauen, von der Hoffnung zum vollkommenen Lebensgenuß sah, und die Todestage natales, natalitia, d. h. Geburtstage, in ihrem Sinne nannte und stetsfort nennt. — Indessen fand und findet sich die Kirche nicht selten bewogen, gegen ihre Regel statt des Tages, an welchem ein Heiliger in das ewige Leben eingegangen, einen andern zur jährlichen Gedächtnißfeier für immer festzusetzen, meistens in folgenden Fällen: 1) wenn der Todestag (sc. Geburtstag) eines Heiligen bereits ein Fest höhern oder doch gleichen Ranges hat. Der hl. Basilius z. B. starb am 1. Jänner. Weil die Kirche an diesem Tage das Fest der Beschneidung und die Octav der Geburt Jesu Christi feiert, so wurde der Dies natalis mit dem 14. Juni, an welchem Basilius ordinirt worden war, vertauscht. Für das Fest des hl. Remigius wurde der 1. October, der Tag der Translation seiner Reliquien in die ihm dedicirte Kirche bestimmt, weil an seinem Todestag (13. Jänner) der Schluß der Octav des Epiphanienfestes gefeiert wird. Das Fest der hl. Brigitta, deren Tod am 23. Juli, dem Feste des hl. Apollinaris, erfolgt war, wurde auf den 8. October, den Tag nach ihrer Canonisation, fixirt u. s. w. 2) Wenn der Todestag des Heiligen in eine kirchliche Zeit fällt, die sich zur Feier von Heiligenfesten weniger eignet und häufige Occurrenzen voraussehen läßt, wie die Fasten- und Osterzeit. So wurde der hl. Jacobus, der Sohn des Zebedäus, am 1. April, mithin um Ostern, durch Herodes Agrippa enthauptet, sein Fest wird aber eben der Osterzeit wegen am 25. Juli, welcher der Translationstag ist, begangen (cf. Breviar. in ej. festo, lect. VI). Aus demselben Grunde hat die römische Kirche für das Fest des hl. Ambrosius, der am 4. April gestorben ist, den 7. December, an dem er ordinirt wurde, bestimmt, und so mehrere andere. 3) Manchmal wird der „natalis" mehrerer Heiligen, besonders Martyrer, an einem Tage begangen, obschon sie nicht an einem Tage den Sieg des Martyriums errungen haben, z. B. des hl. Mauritius und seiner Gefährten. Auch wird die Gedächtnißfeier verschiedener Heiligen zuweilen wegen der Leidensgemeinschaft, Blutsverwandtschaft u. dgl. vereinigt. Ueber alles dieß siehe Carol. Guyetus, heortologia, sive de festis propriis locorum et ecclesiarum, Venet. 1729. Lib. II. c. 2. quaest. 3. — Am häufigsten wird die Vertauschung des ursprüng-

lichen, im römischen Kalender festgesetzten Tages für die Feier eines Festes z einem andern durch das Zusammentreffen der eigenen Feste der Diöcesen, Länd Städte und Orden mit den allgemeinen Kirchenfesten verursacht. In dem Fa eines solchen Zusammentreffens wird gewöhnlich nach denselben Regeln wie der Verlegung der Feste verfahren. Das dem Range oder der Dignität n höhere Fest wird gefeiert, das andere ständig verlegt, d. h. sein ursprünglicher T wird mit einem andern vertauscht. Haben beide Feste gleichen Ritus, so behaup das eigene Fest der Diöcese u. s. w. den Vorzug. Indessen zählt der röm. K lender mehrere Feste und Tage, die jedes Diöcesanfest u. s. f., welchen Ranges auch sei, ausschließen. Der dem allgemeinen Kirchenfest für ein- und allemal gewiesene Tag wird ausdrücklich als „dies fixa“ bezeichnet. [Kössing.]

Dies iræ. Dieser Hymnus auf das Weltgericht, der als Sequenz in Messe auf Allerseelen und in die Seelenmessen überhaupt aufgenommen word ist, hat wohl von allen lateinischen Kirchenhymnen die größte Berühmtheit langt. Ausgezeichnet durch Majestät, Erhabenheit und erschütternde Kraft in kindlich einfachsten und prägnantesten Sprache, durch plastische Veranschaulichu und hohen poetischen Werth fallen seine Worte wie Donnerschläge in die See Sehr zum Inhalte passend ist auch die Wahl der dreizeiligen Strophe mit ergreifenden Ruhe in ihrer Fortbewegung. Ueber den Verfasser dieses Hymn ist viel gestritten worden. Nach Einigen wird derselbe dem Cardinal Ursinu nach Andern dem Dominicanergeneral Humbert, auch dem hl. Bonaventu oder Bernardus, sogar Gregor d. Gr., mit größerer Wahrscheinlichkeit ab und nach allgemeinerer Annahme dem Minoriten Thomas von Celano zug schrieben. Dieß Letztere, sowie überhaupt die erste Erwähnung des Hymnus u zwar schon in seiner gegenwärtigen liturgischen Stellung, geschieht in der letzt Hälfte des 14ten Jahrhunderts von dem Dominicaner Bartholomäus v Pisa (Libr. conform.). Thomas war eines der ersten Mitglieder des neugestif teten Ordens und wurde 1221 Custos der Convente zu Mainz, Worms und Cöl Jedenfalls wird die Sequenz erst im 14ten Jahrhundert in kirchlichem Gebrauc gefunden, und zwar zunächst in den italienischen Missalen. — Diesem Hymnu ist auch eine große literarische Thätigkeit zugewendet worden, in der neuern Ze besonders von protestantischen Schriftstellern, wie von G. Chr. Fr. Mohnik (in seinen kirchen- und literarhistor. Studien Bd. I. Hft. 1.); von Daniel (Tholucks liter. Anz. 1839); und von Lisko, Dies iræ etc. Berlin 1840. D Hauptschrift ist L. Wadding, Bibl. Script. ord. minor. — Unzähligemal ist die Sequenz übersetzt worden; keine dieser Uebersetzungen aber erreicht die Kraf die stille Größe und Einfachheit des lateinischen Originals. Vgl. Lüft, Litur Bd. II. [Lüft.]

Dies natalis, s. Dies fixa.

Diether von Isenburg, Graf zu Büdingen, Erzbischof und Churfürst v Mainz, war ein Sohn Diethers von Isenburg, Grafen zu Büdingen, und El sabeths, Gräfin von Solms.[1] Er machte seine Studien auf der damals bl henden Universität zu Erfurt und wurde in Folge des seltsamen Wahlmodus dies Universität (Gudeni Hist. Erfurt. Lib. II. § 18) schon im J. 1434 zum Rect derselben gewählt. Dann wurde er Domherr zu Cöln, Trier und Mainz u 1453 Domcustos bei letzterem Capitel und Propst zu St. Victor. Sein Ehrge strebte aber nach höherer Würde, und als im J. 1456 der erzbischöfliche Stu

---

[1] Helwich Moguntia devicta sect. I. § 2 und nach ihm das Zedler'sche Univers Lexikon u. A. nennen den Vater Franz von Isenburg, die Mutter Margaretha, Grä von Katzenelbogen. Bei Joannis Rer. Mog. Tom. I. pag. 771 not. i ad schem genearch. ist dieser Irrthum urkundlich berichtigt. Bei Ersch und Gruber s. v. wi aber dieses Irrthums wegen die Würde eines „Präfecten der Stiftsunterthanen in Hessen, welche Diether, der Vater, von 1427—1430 bekleidete, unserm Diether beigelegt.

von Trier erledigt wurde, suchte er, wie seine Gegner behaupten, durch Simonie Stimmen zu gewinnen; die Wahl fiel jedoch nicht auf ihn. Dagegen wurde er nach Erledigung von Mainz am 18. Juni 1459, durch Compromiß, mit der Mehrheit einer Stimme, welche er durch Simonie gewonnen haben soll, gegen Adolph von Nassau zum Erzbischof und Churfürsten von Mainz gewählt. Er trat sofort die Regierung an, ohne die päpstliche und kaiserliche Bestätigung abzuwarten und nahm die Huldigung im Rheingau persönlich entgegen. Schon im folgenden Monate ernannte er, in Gemäßheit der Wahlcapitulation, den Johann Münch von Rosenberg zu seinem Generalvicar, den Grafen Adolph von Nassau zum geistlichen Vicedom in Erfurt, und zum Schutze gegen äußere Feinde ernannte er den erfahrenen Grafen Otto von Henneberg zu seinem Kriegsobersten. Der Papst Pius II. (Aeneas Sylvius) war eben in Mantua anwesend und hatte dorthin alle Könige und Fürsten Europa's zu einer Versammlung auf den 1. Juni 1459 eingeladen, um eine große Unternehmung gegen die Osmanen zu Stande zu bringen, welche mit unaufhaltsamer Gewalt die schönsten Länder Europa's an sich rissen. Hierher beschied er auch den gewählten Erzbischof, um ihm das Pallium zu ertheilen, zugleich auch, um ihn selbst und durch sein Ansehn als Churfürst die Teutschen für dieß große und würdige Unternehmen zu gewinnen. Als aber Diether Kränklichkeit und Geldmangel vorschützte, sandte ihm der Papst zwar das Pallium (1460), jedoch mit der Bedingung, innerhalb Jahresfrist persönlich beim Papste zu erscheinen, welches Diether eidlich gelobte. Nichtsdestoweniger kam er doch dieser Bedingung nicht nach, und weigerte sich überdieß, die Gebühren für die Bestätigung und die Annaten zu entrichten, weßhalb denn der Papst die Bestätigung widerrief und die Rückgabe des Palliums verlangte. Diether hatte indessen auch von dem Kaiser Friedrich III. die Reichslehen empfangen, und in der trüben Zeit dieses kraftlosen Herrschers waren die Gemüther der Teutschen für die großen Pläne des Papstes zur Abwehr des Feindes der Christenheit nicht zu gewinnen, so bedrohlich und verheerend derselbe auch heranzog. Bei den unglückseligen Fehden und Kämpfen im Innern Teutschlands verhallte die Stimme des Papstes, ohne Anklang zu finden. Auch Diether gerieth gleich nach seinem Regierungsantritte in heftigen Streit mit Friedrich, Pfalzgrafen bei Rhein, welcher seinen Mitbewerber Adolph von Nassau unterstützt hatte. Eine Beilegung des Streites wurde durch Vermittler in Nürnberg versucht, kam aber nicht zu Stande, und so brach denn derselbe in eine verheerende und blutige Fehde aus (17. März 1460). Der Erzbischof verbündete sich mit dem Markgrafen Albrecht I. von Brandenburg, dem Herzoge Ulrich von Würtemberg und andern Fürsten, gewann auch einen großen Theil des rheinischen und westphälischen Adels und legte seinen Unterthanen den 20sten Pfennig von allen liegenden Gütern als Kriegssteuer auf. Auf beiden Seiten wurde mit Feuer und Schwert gewüthet und mit wechselndem Kriegsglücke gestritten. Nachdem aber Diether eine bedeutende Niederlage bei dem mainzischen Städtchen Pfeddersheim erlitten hatte, entschloß er sich, dem Pfalzgrafen Frieden anzutragen, welchen sie dann auch, unter Vermittlung des Landgrafen Hesso von Leiningen, persönlich auf freiem Felde unterhalb Worms bei Rheintürkheim unter gleich starker Bedeckung schlossen. Die bisherigen Widersacher wurden nun sogar Verbündete, indem der Pfalzgraf gegen den Kaiser, der ihm die Belehnung verweigerte, der Erzbischof aber gegen den Papst, der von ihm die Entrichtung der Annaten und die Erfüllung seines Eides verlangte, sich aufzulehnen dachte. Beide zogen zu der Fürstenversammlung nach Nürnberg (1461) und gingen mit nichts Geringerem um, als wie sie sich des Kaisers Friedrich III. gänzlich entledigen und den König Georg von Böhmen, der dem Erzbischof vorzüglich geeignet schien, ein gegenpäpstliches Bestreben durchzuführen, an seine Stelle setzen wollten. Bei einigen Reichsfürsten fand der Plan Beifall, scheiterte aber doch an dem Widerwillen anderer Fürsten. Dadurch kam Diether

in eine mißliche Lage, indem ihm noch bei seiner Anwesenheit in Nürnberg d
Nachricht von dem über ihn verhängten Interdicte zuging. Er schloß deßha
sofort ein Schutz- und Trutzbündniß mit dem Pfalzgrafen Friedrich, dem Ma
grafen Friedrich von Brandenburg und andern Fürsten gegen den Papst u
appellirte an ein zukünftiges Concilium. Dann wollte er mit seinen Verbündet
einen Reichstag zu Frankfurt halten, und als dieß von dem Kaiser verhinde
wurde, kamen sie in Mainz zusammen, wohin auch der Papst Legaten sand
Durch die kräftigen und wahrheitsgetreuen Reden der Letzteren wurden mehre
Verbündete bewogen, von Diether abzulassen; er suchte deßhalb einzulenken u
versprach seine Appellation zurückzunehmen. Als er aber bald darauf dennoch b
diesem Versprechen nicht beharrte und sich hartnäckig weigerte, die Bedingung
zu erfüllen, unter welchen er vom Papste bestätigt war, so ließ Pius II. a
21. August 1461 von Tybur aus eine Bann- und Absetzungsbulle gegen Dieth
ergehen und bestellte statt desselben seinen früheren Mitbewerber, den Graf
Adolph von Nassau, zum Erzbischof. Diether suchte sich durch eine Druckschr
vom 4. April 1462, welche „als der erste gedruckte Act der Diplomatie od
die älteste zur Erreichung politischer Zwecke gedruckte Schrift," noch ein ganz b
sonderes Interesse gewährt (s. Schaab's Geschichte d. Erfind. d. Buchdrucke
zu Mainz. Th. I. S. 417), zu rechtfertigen, rüstete sich aber zugleich mit sein
Verbündeten zum Widerstande und suchte neue zu gewinnen. Mit Adolph v
Nassau verbanden sich, den kaiserlichen Anforderungen zufolge, Ludwig der Schwarz
Herzog von Bayern, Carl, Markgraf von Baden, Ulrich, Graf von Würte
berg, Wilhelm, Herzog von Sachsen, und viele andere Grafen und Bischöf
Eine blutige, mit wilden Verheerungen geführte Fehde begann. Das Glück schi
sich anfangs für Diether zu erklären, denn der Pfalzgraf siegte unter groß
Blutvergießen bei Seckenheim, zwischen Mannheim und Heidelberg, über da
Bundesheer der Feinde und nahm die Häupter der Verbündeten gefangen. Alle
eine von Adolph's Verbündeten versuchte Ueberrumpelung der Stadt Mainz en
schied in der Nacht vom 27. auf den 28. Oct. 1462 für letzteren. Die Anhäng
Diether's leisteten noch den ganzen folgenden Tag die tapferste Gegenwehr in de
Straßen der Stadt, mußten dieß aber mit Verbannung, die Stadt mit Raub un
Plünderung und dem Verluste ihrer Reichsfreiheit büßen. Das Land war en
setzlich verwüstet, und Diether entschloß sich endlich auf die Vermittelung de
Landgrafen Heinrich von Hessen zum Frieden. In einem Vergleiche zu Zeilshei
(26. Oct. 1463) verzichtete er förmlich auf das Erzbisthum und behielt sich n
die Orte Lahnstein, Steinheim, Dieburg und Höchst vor. Adolph selbst war b
müht, seinen Gegner mit dem Papste und Kaiser auszusöhnen, und regierte dar
dreizehn Jahre die Diöcese. Er starb am 6. Sept. 1475. Nun wurde Dieth
wiederum, und zwar dieses Mal einstimmig, am 9. Nov. 1475 zum Erzbisch
gewählt, damit das Land sich wieder von den in der früheren Fehde erlitten
Verheerungen erholen möge. Diether war indessen gemäßigter geworden, erhie
auch die Bestätigung vom Papste und Kaiser, und regierte jetzt noch 6 Jah
5 Monate und 28 Tage, nur auf das Wohl des Landes bedacht und aller fr
heren Feindschaft vergessend. Zur Sicherung sowohl gegen die Stadt als geg
auswärtige Feinde erbaute er auf der Nordseite der Stadt am Rheine die chu
fürstliche Pfalz oder Martinsburg, und bestimmte sie zur Residenz für die Er
bischöfe. Er gründete jetzt auch die Universität Mainz. Nachdem er von de
Papste Sixtus IV. durch eine Bulle vom 24. Dec. 1476 die Genehmigung da
erhalten hatte, ließ er durch ein gedrucktes Programm vom 31. März 1477 d
Eröffnung der hohen Schule auf den 1. Oct. desselben Jahres bekannt mache
bestimmte im folgenden Jahre mehrere Stiftspfründen zur Besoldung geistlich
Professoren an derselben, ertheilte ihr am 27. April 1479 bedeutende Privilegi
und Immunitäten und bewies sich überhaupt sehr eifrig und thätig für den Fl

der neuen Anstalt. Die in den früheren Fehden verpfändeten Orte suchte er nach und nach einzulösen, und als die sächsischen Fürsten das Unter-Eichsfeld, der Graf von Schwarzburg aber den Rusteberg sammt dem Ober-Eichsfelde an sich zu ziehen suchten, wußte er ihr Beginnen auf eine geschickte Weise zu vereiteln, indem er im J. 1479 den zwar noch sehr jugendlichen aber tüchtigen Herzog Albert von Sachsen zum Präfecten des Eichsfeldes ernannte und ihn dann sogar zu seinem Coadjutor wählte. Der Herzog Wilhelm von Braunschweig, der wegen Mißhandlung eines Priesters excommunicirt war, ließ er 1477 durch den Pfarrer bei der St. Jacobikirche in Göttingen von dem Banne lossprechen; gegen einen fanatischen Schwärmer, Johann Beheim (s. d. A.) von Niclashausen, verfuhr er dagegen mit der Strenge der Gerechtigkeit und der Landgräfin Mechthilde von Hessen gab er Vollmacht, durch Prälaten die verfallene Klosterordnung wieder herstellen zu lassen; überhaupt aber führte er, nach seiner zweiten Wahl, eine sehr thätige Regierung. Im J. 1480 veranstaltete er Ritterspiele in Mainz und starb am 7. März 1482 zu Aschaffenburg. Die zahlreichen, beurkundeten Handlungen desselben siehe bei Würdtwein subs. diplom. I. 283; III. 8, 12, 182; IV. 206, und desselben Nova subs. diplom. I. 13; VIII. 52—65, IX. 27—48. Vgl. außer Pii II. epist. (1472. 4); Bullar. M. Rom. (Luxemb. 1727) I. 369; Hontheim Prodom. hist. Trevir. II. 1205; Broweri Annal. Trevir.; Gudeni Hist. Erfurtens., insbesondere Serarii Rer. Mogunt. bei Joannis Tom. I. p. 771 sq. ed. Frcf. ad M. 1722 und Georg Helwich Moguntia devicta, ib. Tom. II. p. 131—197, der Partei gegen, und Fr. Werner, der Mainzer Dom, Th. II. S. 220—298, der Partei für Diether nimmt. Eine besondere Biographie hat Schwarz von ihm geliefert: Diether von Isenburg, Mainz 1789—1790. 2 Thle. [Seiters.]

Dietrich von Apolda, auch Dietrich von Thüringen genannt, Dominicaner zu Erfurt, gehörte zu den berühmteren teutschen Historikern des Mittelalters und verfaßte zwei noch erhaltene und annoch geschätzte Werke: 1) eine Vita S. Dominici (abgedruckt bei Surius und bei den Bollandisten im I. Bande des August) und 2) eine Vita S. Elisabethæ, der großen Landgräfin von Thüringen. Letzteres Werk schrieb er im J. 1289, also 58 Jahre nach dem Tode der hl. Elisabeth, und sammelte sorgfältigst alle Nachrichten über dieselbe, weßhalb sein Buch sehr oft abgeschrieben und später öfter gedruckt wurde, z. B. in Canisii, lectiones, ed. Basnage, T. IV.

Dietrich I, Graf von Heinsberg, Erzbischof von Cöln seit 1208, ist bekannt durch seine Anhänglichkeit an Kaiser Otto IV. und seinen Ungehorsam gegen Papst Innocenz III., der jenen Kaiser mit dem Bann belegt hatte. Die Folge war, daß er im J. 1214 selber abgesetzt wurde. † 1224.

Dietrich II., Graf von Mors, Churfürst von Cöln, nach dem Tode Friedrichs Sarweeden im J. 1415 erwählt und vom Constanzer Concil sede vacante bestätigt (Trithem. Chron. Hirsaug. ad ann. 1415). Die Minorität der Cölner Domherren hatte den Bischof Wilhelm von Paderborn gewählt, aber nach kurzem Kriege verglichen sich die Gegner dahin, daß Bischof Wilhelm, weil noch nicht ordinirt, die Nichte Dietrichs heirathete und sowohl auf Cöln als auf Paderborn verzichtete. Als Anhänger des Basler Concils wurde er nachmals von Papst Eugen IV. abgesetzt und Herzog Adolph von Cleve zu seinem Nachfolger ernannt; als er jedoch zur Obedienz gegen den Papst zurückkehrte, wurde er wieder in das Erzbisthum eingesetzt. Er war von nun an hauptsächlich auf Verbesserung seines Clerus, der Stiftsherren, Mönche und Nonnen bedacht und stellte in Verbindung mit dem päpstlichen Legaten Nicolaus Cusanus in vielen Klöstern strenge Zucht und Clausur wieder her. Uebrigens war seine 47jährige Regierung für die Finanzen des Erzstifts sehr drückend. Er starb 1463.

Dietrich II., Graf von Wied, Erzbischof von Trier seit 1212, war ein eifriger Anhänger des Kaisers Friedrich II., wohnte im J. 1215 dem 12ten all-

gemeinen Concilium im Lateran unter Innocenz III. bei, begleitete den Kaiser auf vielen Reisen und Zügen, hielt im J. 1238 eine Provinzialsynode, zog sich darauf, nachdem Gregor IX. im März 1239 den Bann über den Kaiser ausgesprochen, als alter Mann von den öffentlichen Geschäften zurück, schickte darauf Gesandte zu dem Concil, welches Gregor IX. im J. 1241 zu Rom abhalten wollte, das aber von Friedrich II. verhindert wurde, und starb 1243 zu Coblenz.

Dietrich, Erzbischof von Magdeburg, Sohn eines Tuchmachers aus Stendal, wurde Mönch im Cistercienserkloster Lehnin im Brandenburgischen, zog durch seine Geschäftsgewandtheit die Augen Carls IV., teutschen Kaisers und böhmischen Königs, auf sich, ward durch dessen Verwendung zu hohen geistlichen Würden befördert, ums J. 1353 Bischof von Minden und 1361 zugleich Erzbischof von Magdeburg. Gewöhnlich befand er sich jedoch im Gefolge des Kaisers und wurde der größte Staatsmann seiner Zeit genannt. Im J. 1363 weihete er den herrlichen Dom von Magdeburg mit ungeheurer Pracht ein, stellte die ganz zerrütteten Finanzen des Erzstifts wieder her und erwarb für dasselbe manche neuen Besitzungen. Starb 1367 oder 1368. Vgl. Kranz, metropolis; Bucelin. Catal. Archiepisc. Magdeb.; Peter Gerike, Leben Theodorici, Erzbischofes von Magdeburg, 1743; und Ersch und Gruber, Encyclop. I. Sect. Bd. XXV. S. 133 ff.

Dietrich von Niem, geboren in dem jetzt preußischen Städtchen Niem oder Neheim, im ehemaligen Stifte Paderborn, widmete sich dem geistlichen Stand, erhielt ums J. 1361 eine Pfründe in Bonn, wandte sich aber bald, weil das dortige Capitel ihm seine Einkünfte entzog, an den päpstlichen Hof zu Avignon. Hier nahm ihn Papst Gregor XI. ums J. 1371 in seine Dienste als Secretär (scriptor apostolicus), und als dieser Papst im J. 1377 seinen Sitz wieder nach Rom verlegte, begab sich auch Dietrich dahin und verwaltete verschiedene Aemter in der päpstlichen Kanzlei als Protonotar und Abbreviator. Als nach Gregors Tod das unglückliche Schisma ausbrach, stellte sich Dietrich auf die Seite des rechtmäßigen Papstes. Bonifaz XI. ertheilte ihm hierauf das Bisthum Verden (jetzt im Königreich Hannover) im J. 1395; aber Dietrich mußte es in Bälde seinem Gegenbischof Conrad (sei es, daß das Capitel oder der Gegenpapst diesen bestellt hatte) abtreten und hat wohl auch von dem ihm als Ersatz zugewiesenen Bisthum Cambray, welches factisch Pierre d'Ailly (s. d. A.) inne hatte, nicht Besitz nehmen können. Dagegen war er beständig am päpstlichen Hof zu Rom, kam dann im J. 1414 mit Johann XXIII. auf das Constanzer Concil und starb während desselben zu Constanz im J. 1417. Sein Leichnam wurde nach Mastricht in die Kirche des hl. Gervasius gebracht, wo er Chorherr war. Als Schriftsteller ist Dietrich von Niem mehrfach, namentlich von dem Jesuiten Maimbourg der Parteilichkeit beschuldigt worden, und selbst Schröckh (Kirchengeschichte Bd. 31, 244) konnte ihn davon nicht ganz freisprechen, denn offenbar gehörte Dietrich nicht bloß zu den sogenannten Reformfreunden des 15ten Jahrhunderts, sondern schrieb auch nicht selten bitter und leidenschaftlich. Seine Werke sind: 1) de necessitate reformationis ecclesiasticæ in capite et membris (abgedruckt unter dem Namen des Petrus ab Aliaco bei Van der Hardt, Concil. Constant. Tom. I.); 2) de Schismate oder Historiarum sui temporis libri IV. Das vierte Buch führt auch den besondern Titel Nemus unionis, und das ganze Werk wurde in den auf Befehl der Trienter Synode erlassenen Index gesetzt, es ist jedoch mehrfach abgedruckt worden; 3) Historia de vita Joannis XXIII. (bei Van der Hardt, l. c. Tom. II.); 4) Invectiva in diffugientem a Concilio Joannem (bei Van der Hardt l. c.); 5) Exhortatio ad Rupertum regem Romanorum, ut Pontificum schisma exstirpet (bei Goldast, Monarchia, Tom. II.); 6) Privilegia sive jura circa investituras (bei Schard, sylloge); 7) Chronicon oder Vitæ Pontificum a Nicolas IV. usque ad Urbanum V. (bei Eccard, corpus hist. med. aevi, Tom. I.). Auch wurden einzelne Stücke des Werks de Schismate unter besondern Titeln verbreitet

und gedruckt. Näheres über Dietrichs Leben und Schriften findet sich bei Fabricius, Biblioth. lat. med. et infimæ aetatis, Vol. V.; bei Meibom, narratio de Theodorico de Nihem in seinen Script. rerum German. und in dem Werke: Altes und Neues aus den Herzogthümern Bremen und Verden, Bd. VII. [Hefele.]

Dietrich, Veit, gewöhnlich M. Vitus Theodorus oder Theodoricus, auch nach seinem Vaterlande Vitus Noricus genannt, ward in Nürnberg den 8. Dec. 1506 geboren, studirte zu Wittenberg, wurde Luthers Famulus, begleitete ihn auf vielen Reisen, schrieb sehr viele Predigten nach, welche Luther nicht schriftlich concipirt hatte, und diente ihm überhaupt als Secretär. Unter Anderm war Veit Dietrich auch im J. 1530 bei Luther in Coburg (während des Augsburger Reichstags) und schrieb von da jenen viel bekannten Brief an Melanchthon über Luthers außerordentliche Virtuosität im Beten. Im J. 1536 wurde er Prediger in seiner Vaterstadt, unterzeichnete als solcher im folgenden Jahre die schmalkaldischen Artikel, edirte im J. 1540 den Commentar Luthers über die Stufenpsalmen, später die Homilien desselben über die Genesis, schrieb im J. 1543 an Luther den vielmißbrauchten Brief über den Tod des Dr. Eck (weil Eck in den letzten Stunden im Delirium gerufen haben soll: „hätte ich nur 4000 Gulden, so wollt' ich's schon machen"), wohnte im J. 1546 dem Regensburger Colloquium bei, und starb 1549 mit dem Rufe eines großen Katholikenfeinds und zanksüchtigen Theologen. (Seckendorff, Commentarius de Lutheranismo, Lib. II. p. 180. Lib. III. p. 16, 129, 153, 301, 468, 623, 669 und Strobel, Nachricht von dem Leben und Schriften Veit Dieterichs, als Beitrag zur Reformationsgesch. Nürnberg 1772.

Diffamatio, verstärkt infamatio, ist die öffentlich verbreitete Meinung von dem muthmaßlichen Vergehen einer bestimmten Person. Wo immer ein öffentlicher Ankläger nicht auftrat, sohin ein eigentlicher Anklageproceß nicht stattfand (s. Accusationsverfahren s. v. Criminalproceß), da konnte eine Criminaluntersuchung zunächst nur auf den Grund einer solchen Diffamation eingeleitet werden (c. 24 X De accusat. V. 1; c. 31 X De simon. V. 3). Es mußte vorerst aber jedesmal der Richter darüber erkennen, ob wirklich im gegebenen Falle eine zureichende diffamatio begründet sei. Diese Voruntersuchung hieß inquisitio famæ (c. 14 fin. X De accus. V. 1). Der Angeschuldigte konnte daher auch schon das Dasein einer solchen Anrüchigkeit und damit den Grund der Inquisition bestreiten (c. 19 X eod.; Sext. c. 1, 2 eod. V. 1). Zu einer hinlänglichen Diffamation genügte nicht die bloß heimliche oder anonyme Einbringung eines Diffamationslibells, auch nicht das oberflächliche Referat von bloß zwei oder drei Personen, sondern das Gerücht mußte eine wirkliche öffentlich verbreitete fama sein und sich auf wiederholte Angaben unbefangener und glaubwürdiger Zeugen stützen. Uebrigens war es hinwieder nicht nothwendig, daß gerade immer eine öffentliche Infamation vorhanden war; nur mußte dem Richter eine specielle und glaubhafte Denunciation vorliegen (c. 14, 19 X eod.), wenn er zur Inquisition vorschreiten wollte (s. Denunciationsverfahren s. v. Criminalproceß). Dem Inculpaten wurden alsdann die Infamationspuncte (capitula infamationis) vorgelegt, und die Namen und Aussagen der gegen ihn abgehörten Zeugen mitgetheilt, um ihn in den Stand zu setzen, sich gegen das Vorgebrachte zu vertheidigen, und gegen die Fähigkeit oder persönliche Glaubwürdigkeit der Zeugen zu excipiren (c. 21, 24, 26 X eod.). Hatte nun die Untersuchung kein entscheidendes Resultat geliefert, so wurde dem Inquisiten der Reinigungseid aufgetragen, um auch die Makel der Anrüchigkeit zu verwischen (s. Inquisitionsverfahren s. v. Criminalproceß). [Permaneder.]

Dignitar, s. Dignität, und Capitelwürden.

Dignität. Dieser Ausdruck wird im Allgemeinen gleichbedeutend mit Prälatur gebraucht, und man versteht darunter ein solches Kirchenamt, mit welchem eine Jurisdiction im eignen Namen des Inhabers oder — nach dem Sprachgebrauche

der apostolischen Kanzlei — doch eine dauernde Verwaltung mit einem Ehrenvorzuge verbunden ist. Im Einzelnen werden zu den Dignitäten außer dem Papste und den Bischöfen, die Cardinäle, die Legaten, die Aebte der Klöster und in den Stiftern, die Pröpste und die Dechanten gerechnet (s. Capitelwürden, Prälatur und Personat).

Dikerion heißt in der griechischen Kirche der Leuchter mit zwei Lichtern, welchen der Bischof in seinem vollen Ornate im Heiligthum trägt. Es ist Symbol der beiden Naturen in Christo und wird in der Linken getragen.

Dilatorische Einreden, s. Einreden, processuale.

Dilatorische Termine, s. Fristen, gerichtliche.

Dimessen, s. Frauenvereine, religiöse.

Diminutio beneficii, s. Deminutio beneficii.

Dimissorialien. Die ältere kirchliche Disciplin brachte es mit sich, daß Jeder, welcher die Ordination empfing, zu einem bestimmten Kirchenamte geweiht wurde. Wollte daher ein Cleriker in eine andere Diöcese übertreten, so war damit zugleich immer das Aufgeben eines Kirchenamtes verbunden, für ihn aber, damit er bei einem andern Bischofe Aufnahme fände, eine Entlassungsurkunde nothwendig, die ihm sein bisheriger Bischof unter dem Bezeugen ausstellte, daß er nicht aus eigener Schuld sein Amt eingebüßt habe. Dergleichen Urkunden, in welche der ausstellende Bischof mit eigener Hand zur Verhütung von Fälschungen bestimmte Chiffern, meistens griechische Buchstaben, hineinzusetzen pflegte (Can. 1, 2 D. 73), heißen litteræ dimissoriæ (Can. 1 c. 21 Q. 2), commendatiliæ (Can. 8 D. 71) oder formatæ (Can. 9 eod.). Diese Art von Dimissorialien dauert in dem heutigen Exeat fort, neben ihr hat sich aber seit der Zeit, daß jenes Princip der Ordination für ein bestimmtes Kirchenamt nicht mehr unbedingt beobachtet wurde, eine andere ausgebildet, für welche die Bezeichnung Dimissorien oder Dimissorialien die übliche geblieben ist. Dieß sind nämlich diejenigen Erlaubnißscheine, welche ein Bischof seinen Diöcesanen zu dem Zwecke ausstellt, damit ihnen von einem andern Bischof die Tonsur oder die Weihen ertheilt werden. Aeltere jenen Formaten ganz ähnliche Formulare dieser Dimissorialien, welche auch Reverendæ (Conc. Trid. Sess. 7 de Reform. c. 10) genannt werden, finden sich bei Gallandi, de velust. canon. collect. Tom. I. p. 385. Ein wesentlicher Bestandtheil der Dimissorialien, welche eine genaue Bezeichnung des Ordinanden nach Namen, Heimath und Alter enthalten müssen, sind die Testimonialien, Sittenzeugnisse, die aber auch zugleich darüber Auskunft geben, daß demselben kein canonisches Weihehinderniß im Wege stehe. Es ist daher der dimittirende Bischof verpflichtet, den Ordinanden zuvor einer gehörigen Prüfung in dieser Beziehung zu unterwerfen, wobei es dann dem Bischofe, welcher die Weihe ertheilen soll, überlassen bleibt, ob er sich dabei beruhigen oder selbst noch eine solche Prüfung anstellen will. Die in den Dimissorialien gegebene Erlaubniß kann von verschiedenem Umfange sein, theils insofern, als sie sich etwa nur auf den Empfang der Tonsur, oder auf einzelne, oder alle Weihen bezieht, theils insofern, als die Ausstellung auf einen bestimmten Bischof oder auf einen jeden ohne Unterschied gefertigt ist; für den letztern Fall bedient man sich des Ausdruckes facultates in bianco oder de promovendo a quocunque. Zur Ausstellung der Dimissorialien ist außer dem Papste, als dem allgemeinen Episcopus proprius, zunächst nur der competente Bischof berechtigt; außerdem haben diese Befugniß die Legati a latere, die apostolischen Vicarien, der Generalvicar, wenn der Bischof ihm dieß Recht eingeräumt hat oder weit von seiner Diöcese entfernt ist, der Capitelsvicar während der Sedisvacanz, wenn diese bereits über ein Jahr gedauert hat, und endlich die Aebte in Betreff ihrer Regularen; auch die Befugniß der Praelati nullius dioeceseos reicht in dieser Beziehung nur dann weiter, wenn sie durch ein ausdrückliches, nach den Zeiten des Conciliums von Trient ertheiltes Privilegium ermächtigt worden sind, ihren Unter-

gebenen überhaupt Dimissorialien auszustellen. Ohne diese darf, außer dem competenten Bischofe, kein anderer Bischof weihen; der Papst, für den es keiner Dimissorialien bedarf, pflegt aber doch die Testimonialien zu fordern. [Phillips.]

Dimna wird einmal Jos. 21, 35. als eine Levitenstadt im Stammgebiete Sebulon erwähnt. Da jedoch in der Parallelstelle 1 Chr. 6, 62. (77.) statt dessen Rimmon (Hebräisch רִמּוֹנוֹ, LXX jedoch Ῥεμμών) gelesen wird, und ein Ort dieses Namens im Stamme Sebulon lag (Jos. 19, 13.), während ein Dimna nicht weiter bekannt ist; so ist, bei der häufigen Verwechslung der Buchstaben Resch und Daleth, die Vermuthung begründet, daß die erstere Schreibung auf einem Fehler beruhe.

Dimöriten heißen die bei Socrates (hist. eccl. II. 46) ausdrücklich mit dem Namen Apollinaristen bezeichneten Anhänger des Apollinaris von Laodicäa. Dieser Name findet sich zuerst bei Epiphanius (haeres. 77 § 23), weil sie von den drei Bestandtheilen des Menschen nach Platon in Christus nur eine διμοιρια oder nur zwei Drittheile, nämlich den Leib und die empfindende Seele zugaben. Doch ist dieses nicht das einzige Synonymon für den Ausdruck: Apollinaristen; denn sie heißen bei Sozomenus, mit örtlicher Beschränkung auf Antiochia, auch Vitalianer, von Vitalis, Bischof ihrer Secte in eben dieser Stadt (hist. eccl. VI. 25), und bei spätern Schriftstellern, wie Facundus von Hermiane (pro defens. trium capitul. VIII. 4. ed. Paris. 1679, p. 120), Synusiasten. Doch paßt dieser Name einzig auf die Polemianer, welche neben ihren Gegnern, den Valentinianern, die zweite Abzweigung der Apollinaristen bildeten und das Fleisch Christi ewiger und himmlischer Natur und mit der Gottheit zu einer Substanz verbunden sein ließen (Theodorit. haeret. fabul. IV. 8, 9, vergl. die Note Sirmonds zu Facundus l. c.). Es verdient noch bemerkt zu werden, daß zuerst Augustin (de dono perseverant. c. 67 Tom. X. P. I. ed. Venet. 1733, p. 858), wiewohl nicht ganz mit Recht, drei Secten der Apollinaristen unterschied, nämlich: 1) solche, welche in Christus gar keine menschliche Seele, 2) solche, die keine vernünftige Seele annahmen, und 3) solche, welche lehrten, daß auch der Körper Christi ein Theil seiner Gottheit geworden sei. Unter die vorzüglichern historisch-kritischen Beleuchtungen der Ketzerei des Apollinaris gehören: Jac. Basnage, dissert. de historia haeresis Apollinaris. Ultrajecti 1687. 8. Roterodam. 1694. 8., auch in Vogts bibliothec. haeresiolog. Tom. I. fasc. 1; G. Wernsdorff, disput. de Apollinare haeretico. Vitemb. 1694. 1719. 4.; J. Joach. Schröder, dissert. de haeresi Apollinaristica. Marburg. 1717. 4.; Tillemont VII, 602—637; Walch, Historie der Ketzer, 3r Th. 119—229 (über den Ausdruck Dimöriten 208—210). Schröckh, christliche Kirchengeschichte, 13r Th. 220—274 (über den Artikel Dimöriten 253—258, 269, 270). Im Uebrigen wird auf den Artikel: Apollinaristen verwiesen. [Häusle.]

Dinanto (Dinant), David von, so genannt nach seinem muthmaßlichen Geburtsorte in der Bretagne, war der bedeutendste Schüler Almerichs oder Amalrichs von Bena (s. Amalrich). Die Nachrichten über ihn sind nur dürftig und berechtigen zu bloßen Vermuthungen. Er wird einfach magister genannt, aber es bleibt ungewiß, ob er in Paris je Philosophie und Theologie gelehrt habe (Boulay, hist. univ. Paris. III. 82), und eben so ungewiß, ob er 1210 noch am Leben war, als Raoul von Nemours die Schüler Amalrichs, deren prophetischer Führer, Wilhelm de Arria, ein Goldschmied war, entdeckt hatte, und als diese auf der geistlich-weltlichen Synode zu Paris (Mansi XXII. 809—812) im nämlichen Jahre theils zum Feuertode, theils zu ewigem Gefängnisse verurtheilt wurden (Rigordus, de gestis Philippi Augusti Franciæ regis ad annum 1209. Caesarii Heisterbac. Chronicon V. 29. Martene et Durand. Thes. nov. Anecdot. IV. 166). Das von Martene zuerst aufgenommene Decret dieser Synode verfügt nur die Einlieferung und Verbrennung der Schriften (quaternuli) Davids von Dinant bis zum Weihnachtsfeste, so daß Jener für einen Ketzer gehalten werden solle, bei welchem die-

selben nach der gegebenen Frist sich noch vorfänden. Eine dieser Schriften führte d Titel: De tomis, h. e. de divisionibus (Albert. Magn. Summa theolog. Tom. I. tract. quaest. 20. membr. 2), ein Titel, welcher mit dem lateinischen der Schrift Erigena: De divisione naturæ gerade so viel Aehnlichkeit hat, wie der vorgebli Titel von Amalrichs Hauptschrift: Pision, mit dem griechischen Titel der nämlich Schrift Erigena's: περὶ φυσέων μερισμοῦ (vgl. Engelhardt, Kirchengeschic liche Abhandlungen. Erlangen 1832, S. 261). Sie war ursprünglich schon latein und nicht, wie Jourdain will, französisch abgefaßt. Ueber Davids Lehre fin sich Andeutungen bei Albertus Magnus am oben angeführten Orte, fern Ejusdem Summa theol. Tom. I. tract. VI. quaest. 29. art. 2. membr. 1; tract. XV quaest. 70. membr. 1 circa finem; endlich Tom II. tract. 1. quaest. 4. membr. wo auch von einem Schüler Davids, Balduin, die Rede ist. Auch Thomas v Aquin hat darauf Rücksicht genommen: Commentar. in Sent. II. distinct. X quaest. 1. art. 1. Daraus wird ersichtlich, daß David noch weit entschiedener die heidnischen Philosophen zurückging, als Amalrich, indem er sich nicht nur Aristoteles (vgl. Kirchenlexikon Bd. I. S. 421), sondern auch auf einen wissen Alexander (bei Plutarch [Sympos. II, 3]), auf Parmenides (nicht An menes, wie durch Verwechslung bei Albertus Magnus steht), auf Democrit, Luc Seneca und die Orphischen Verse berief. Aber auch mit Platon hängt David Dinant zusammen, wie dieses aus Thomas von Aquin (l. c.) ganz deutlich h vorgeht und wie es die Verbindung der Amalricianer mit Erigena vermut läßt. Uebrigens war der Unterschied zwischen Amalrichs und Davids Lehre al dings nur ein formeller, indem David Gott einfach die erste Materie nan aus welcher Alles sei (s. Amalrich; vgl. in Observat. Halens. I. 197 sqq. Aufsatz: De haeres. ex philos. Aristot. scholast. ortis, und Engelhardt l. c. § 7). Zur Literatur: Engelhardts obengenannte Kirchengeschichtliche Abhandlung S. 251—262. Hurter, Innocenz III. 1ste Aufl. II. 238 u. f. Rixner, Handb d. Gesch. d. Philos. 2te Aufl. II. 72—79. Ritter, Gesch. d. christl. Philos. 625—633. Staudenmaier, Philos. d. Christenth. I. 637, 638. [Polz.]

Dinge, die letzten, s. Eschatologie.

Dinoth, Abt des britischen Klosters Bangor zur Zeit der Ankunft d hl. Augustin bei den Angelsachsen. In Ermanglung solider Beweise für die Behau tung, die alten Briten hätten ein von dem römischen abweichendes Religionssyst gehabt und namentlich den päpstlichen Primat verworfen, hat man zu gewis Gegenständen der Disciplin seine Zuflucht genommen, worin sich die britis von der römischen Kirche unterschied (s. Angelsachsen), als bestünde nicht n bis zur Stunde unbeschadet des katholischen Glaubens und päpstlichen Primats nach Verschiedenheit der einzelnen Länder eine große Mannigfaltigkeit und V schiedenheit in Disciplinarpuncten. Besonders läßt man den Abt Dinoth e große Rolle spielen, denn er soll bei der zweiten Unterredung des hl. Augu mit den britischen Bischöfen und Mönchen geantwortet haben: „Wir Alle bereit, der Kirche Gottes, dem Papste zu Rom und jedem frommen Christen gehorchen, so daß wir Jedem nach seinem Standpuncte vollkommene Liebe erwei und ihn mit Wort und That unterstützen. Wir wissen nicht, daß ein anderer G horsam gegen Den, welchen Ihr Papst oder Vater der Väter nennt, von uns fordert werden könne. Aber diesen Gehorsam sind wir ihm und jedem Christen st zu leisten bereit." Hätte nun Dinoth wirklich diese Antwort gegeben, so läge da allerdings eine Verwerfung des päpstlichen Primates, wenigstens von Seite Bangor-Mönche im 6ten und 7ten Jahrhundert, die gewichtig in die Wagsch fallen würde, weil nach Beda's Bericht (Hist. II, 2) dieses Kloster über 20 von der Handarbeit lebende Mitglieder zählte. Allein Dinoth hat nie eine sol Antwort ertheilt. Dieß geht 1) aus dem hervor, was im Art. Angelsachsen merkt worden ist (siehe auch die AA. David von Menevia, Dubricius, E

bischof von Caerleon); 2) Augustin hat von den Briten nie die Anerkennung des päpstlichen Primates gefordert, sondern nur eine Vereinigung in einigen Disciplinarpuncten; die Briten konnten also ihm gegenüber den Primat nicht verworfen haben, sonst hätte er wohl vor Allem auf die Annahme des päpstlichen Primates gedrungen und hätte auch die Briten nicht zur Predigt des Evangeliums bei den Angelsachsen eingeladen (Beda, l. c.); 3) Beda weiß nichts von einer solchen Antwort des Abtes Dinoth, und nie wußte man etwas davon, bis endlich Spelman in seiner Conciliensammlung diesen alle Kennzeichen der Unächtheit an sich tragenden Fund auftischte, aber selber gesteht, daß die Handschrift, worin er die Stelle entdeckt hat, gar nicht alt sei. Schon Engländer, wie Turberville (Manual p. 400), haben das Ganze als eine neuere Erfindung abgewiesen. Siehe Döllingers Handbuch der christl. Kirchengeschichte. Bd. I. Abth. II. S. 218. Landshut 1835. [Schrödl.]

Dinus, Mugellanus zugenannt, zu Mugello bei Florenz geboren, berühmter Lehrer beider Rechte an der Universität Bologna, welcher von Papst Bonifacius VIII. nach Rom berufen wurde, um bei der Herausgabe einer neuen Decretalen-Sammlung (Liber sextus decretalium s. Corpus jur. can.) verwendet zu werden. Ciaconius berichtet, Dinus habe im Verein mit den zwei ausgezeichneten Gelehrten und nachmaligen Cardinälen, Wilhelm Erzbischof von Embrun und dem Vicekanzler der römischen Kirche, Richard de Senis, die neue Sammlung auf päpstlichen Befehl veranstaltet; allein dieß scheint nicht der Fall gewesen zu sein, da in dem Vorwort des Papstes zum Liber sextus mit Wilhelm und Richard nicht Dinus, sondern der Bischof Berengar von Beziers als Verfertiger dieser Sammlung genannt wird. Dem Dinus hatte der Papst nach vollendetem Werke die Revision desselben übertragen, worauf es im J. 1298 in einem Cardinal-Consistorium publicirt und nach Bologna und Paris gesandt wurde. Auch schrieb Dinus im besondern Auftrage des Papstes Bonifacius VIII. einen Commentar über den letzten Titel des fünften Buches (de regulis juris), welcher zu Cöln in den Jahren 1569, 1594 und 1617 im Druck erschien. Gleichfalls wurden seine Schriften civilrechtlichen Inhaltes in Italien und Teutschland öfter abgedruckt. Er starb im J. 1303 aus Gram, wie man sagt, daß seine Hoffnung, Cardinal zu werden, nicht in Erfüllung ging. — Cave historia ...ria, Tom. II. in appendice p. 8. Basil. 1744. Fabr. Bibl. med. et infim. latinit. ... II. p. 91. Handbuch des Kirchenrechts, von Dr. M. Permaneder. Landshut 1846. Bd. I. § 162, 163. [Schrödl.]

Diöcesanbischof, s. Bischof.

Diöcesankatechismus. Jeder Bischof hat das Recht, für die Kirchen und ...len seiner Diöcese einen eigenen Katechismus herauszugeben, der übrigens auf ... Grundlage des römischen verfaßt sein muß (catechism. Rom. praef. qu. 8). Dieses ... ist im bischöflichen Lehramte wesentlich begründet (vgl. Richter's Kirchenr. ... 1te Aufl. Walter § 173. 8te Aufl.). Nach den bestehenden Staatsgesetzen und ...ordnungen aber, die vom Standpuncte des Mißtrauens gegen die Kirche ausgehen, ... Einführung der Diöcesankatechismen auch die Genehmigung der Staatsregie... erforderlich — eine Ausdehnung des Placet, die wohl in keiner Weise gebilligt ... kann, und erst durch das josephinische Kirchenstaatsrecht aufgekommen ist. ... Höchste, auf das man sich in dieser Beziehung etwa einlassen könnte, wäre ... Erstattung der Einsichtnahme hinsichtlich des Katechismus von Seite des Staa... damit er sich von der politischen Gefahrlosigkeit desselben überzeuge. Neuestens ... namentlich der Canisius'sche Katechismus in Würtemberg und Hannover un...nahme Collisionen zwischen der Kirchen- und Staatsbehörde veranlaßt. Zur ...dern Empfehlung eines Diöcesankatechismus in Betreff seiner Orthodoxie ...t es, wenn er auch die Approbation des hl. Stuhles an der Stirne trägt.

Diöcesanpatrocinium. Das Fest des Diöcesanpatrons gilt für die ganze Diöcese als festum duplex primæ classis cum octava, wenn auch die wirkliche

Feier desselben in foro in einigen Diöcesen auf den folgenden Sonntag verschoben ist (S. R. C. 4. Sept. 1745). Diese Verpflichtung zur Feier des Diöcesanpatrociniums für die ganze Diöcese hat sich auf eine einfache und natürliche Weise aus der Gewohnheit gebildet.

Diöcesanrecht (lex dioecesana) bedeutete ursprünglich die Gewalt des Bischofs überhaupt innerhalb seiner Diöcese, wie z. B. in C. 1. c. X. qu. 1 (Conc. Ilerd. a. 524) C. 34. c. XVI. qu. 1 (Conc. eod.). Es ist bekannt, daß schon in früher Zeit den Klöstern Exemtionen gegenüber den Bischöfen ertheilt wurden, C. 6. c. XVIII. qu. 2 (Gregor. I. a. 595) C. 5. eod. (idem a. 601). Diese Veranstaltung modificirte, besonders bei ihrem Fortschreiten, den Umfang und damit auch den Begriff des Diöcesanrechts. Nach allgemeiner Annahme war es Huguccio von Pisa, nachmals Bischof von Ferrara († 1210), welcher in seiner noch ungedruckten Summa decretorum (fortgesetzt, aber nicht vollendet von Johannes a Deo), zwischen lex jurisdictionis und lex dioecesana unterschied. Die bezügliche Stelle lautet nach Richter (Kirchenrecht 3te Aufl. § 119. N. 2): „Notandum, quod duæ sunt leges, in quibus consistit tota potestas, quam habet Episcopus in ecclesiis sui episcopatus. Est enim lex jurisdictionis et est lex dioecesana. Ad legem jurisdictionis spectat cura animarum sive ejus datio, delictorum coërcio (coërcitio?), ordinatio ecclesiarum et altarium et virginum consecratio, chrismatis et generaliter omnium sacramentorum collatio. Ad legem dioecesanam spectat institutio et investitura clericorum, vocatio ad synodum et ad sepulturas mortuorum, cathedraticum, tertia vel quarta oblationum, praestatio decimarum et consimilia.“ Vgl. Franc. Florentis opp. jurid. Tom. I. ed. Norimb. 1756. p. 304—308. Die gewöhnliche Glosse zu Gratian, wobei Huguccio stark benutzt wurde, sagt dagegen von C. 1. c. X. qu. 1.: „Lex dioecesana consistit in recipiendo vel cathedraticum vel tertiam partem decimarum vel quartam, vel hospitium. Lex jurisdictionis consistit in conferendo, potest enim conferre sacramenta, coërcere delicta, de causis cognoscere.“ In die Decretalen ging die Unterscheidung von lex jurisdictionis und lex dioecesana über, C. 9. X de major. et obed. Innoc. III. (1. 33) C. 20. X de sent. et re jud. idem. (2. 27) C. 16. 18. X de off. jud. ord. Honor. III. (1. 31) C. 4. X de capell. monach. Idem (3. 37) C. 1. de V. S. in VI. Innoc. IV. (5. 12); es möchte aber schwer halten, aus diesen Quellenstellen zwei abgeschiedene Begriffe bestimmt zu construiren. Daher das Schwanken der Canonisten. Nach Benedict XIV. († 1758) de synodo dioec. L. I. c. 4. nr. 4. (Ed. Ferrar. 1764. Tom. I. p. 10) umfaßt die lex dioecesana diejenigen Rechte, in welchen Exemtionen Statt finden, die lex jurisdictionis die übrigen, so daß er im Grunde keinen wissenschaftlichen, sondern nur einen statistischen Begriff aufstellt, der nach den concreten Verhältnissen jeder einzelnen Diöcese und nach den Zeiten einen materiell verschiedenen Inhalt annimmt. G. L. Böhmer princ. jur. canon. § 138) lehrt, die lex jurisdictionis umfasse die Gerichtsbarkeit (cognitionem et decisionem causarum), die lex dioecesana die Regierungsgewalt in der Diöcese. Allerdings sehr einfach und bestimmt! Nur hat sich Böhmer mit protestantischer Freiheit über den damit nicht vereinbaren Text der Quellen hinausgesetzt. Vgl. noch J. H. Boehmer, jus eccles. Protest. Tom. I. L. I. tit. 31. § 13. Merkwürdig ist endlich, daß du Cange (glossar. ed. Paris. op. Henschel. Tom. IV. 1845. p. 84) eine Urkunde von 1240 (charta R. Belvacensis Episcopi) aufführt, welche die lex dioecesana auf die Spiritualia bezieht, und daß der gelehrte Kreittmayr (Anmerk. über den Cod. Max. Bav. civ. Thl. V. Neue Ausg. München 1821, S. 309) das Nämliche angibt. Es gilt also wohl das bekannte „certant, et adhuc sub judice lis est.“ Indessen ist in der neueren Zeit die Ansicht überwiegend geworden, daß die lex dioecesana im engsten Sinne das Recht des Bischofs sei, in seiner Diöcese kirchliche Abgaben (also temporalia) zu erheben. Vgl. Walter, Kirchenr. 10te Aufl. § 152. N. n. Permaneder, Kirchenr. § 332 (vgl. d. Art. Ab-

geben). Daß ein solches Recht wenigstens mit zum Diöcesanrechte gehöre, geht aus Huguccio und der Glosse hervor, und wird unterstützt durch C. 1. de V. S. in VI. verb. — „nihil — legis dioecesanæ nomine valeat per Episcopos exigi." Auch ist in dem Friedensinstrument von Osnabrück von 1648, Art. V. § 48, wo „jus dioecesanum" und „tota jurisdictio ecclesiastica" sich gegenübergestellt sind, von reditus, census, decimæ und pensiones die Rede. [Sartorius.]

Diöcesanstatuten (statuta dioecesana) sind besondere Vorschriften und Normen für einzelne Diöcesen in kirchlichen Angelegenheiten. Dergleichen Statuten wurden früher gewöhnlich von den Diöcesansynoden erlassen. Man nannte sie auch Constitutionen, und betrachtete sie als die speciellsten Particulargesetze im Gegensatze zu den allgemeinen Erlassen der Päpste, den Canonen der öcumenischen Concilien, und den Verordnungen der Provincialconcilien (Benedict. XIV. de synodo dioec. L. I. c. 3. nr. 5). Die Diöcesanstatuten bildeten die unterste und letzte Stufe der kirchlichen Gesetzgebung, denn den Landcapiteln und Pastoralconferenzen ist diese nicht mehr eingeräumt. Sie unterlagen keiner nothwendigen höheren Bestätigung durch Rom, das Provincialconcilium oder den Erzbischof, sondern sie traten mit der Promulgation sogleich in Kraft, obschon aus löblicher Vorsicht und in lediglich freiwilliger Bekennung von Vertrauen und Unterwürfigkeit in einzelnen Fällen eine solche Bestätigung nachgesucht wurde (Benedict. l. c. L. XIII. c. 3. nr. 6). Die Diöcesansynoden sind übrigens, ungeachtet der neuesten Mahnung des Conciliums von Trient (Sess. XXIV. de reform. c. 2), außer Uebung gekommen (Benedict l. c. L. I. c. 6. nr. 5), und so sind es denn dermalen in der Regel die Bischöfe und deren Behörden, von welchen die Diöcesanstatuten ausgehen. Da die Gebrechen und Bedürfnisse der Diöcesen sehr zahlreich und von der verschiedensten Art sind, so können auch der Statuten sehr viele und mannigfaltige sein. Sie unfassen gewöhnlich Abstellung von Mißbräuchen, Hebung der Gottseligkeit und der christlichen Sitten, die Kirchendisciplin, die jährlichen Fastenregeln, die Einführung der Diöcesankatechismen, Einschärfung früherer, nicht mehr beobachteter Anordnungen, die Publication der päpstlichen Bullen und Breven, der Canonen u. s. w. Nicht selten suchten die Bischöfe auf den Synoden durch die Diöcesanstatuten auch die allgemeinen Kirchengesetze in kurzen Darstellungen zur Kenntniß der Clerus zu bringen. So wurde im J. 1595 mit den Decreten des Conciliums von Trient verfahren, und im J. 1609 wurde das canonische Recht nach der Titelfolge der Decretalien mitgetheilt (Benedict. l. c. L. VI. c. 2. nr. 1, 2). Im Allgemeinen gilt für die Statuten die Vorschrift in C. 2. dist. IV., insbesondere aber ist darauf zu sehen, daß die Diöcesancompetenz eingehalten, nichts gegen die allgemeinen Kirchengesetze, den Geist der Kirche, die Stifts- und Ordensregeln, die Rechte des Staates, der anerkannten Corporationen und einzelner Personen verordnet, und den höheren Autoritäten der Kirche in der Gesetzgebung nicht vorgegriffen, auch nicht zu viel und zur Ungebühr mit Gesetzen und Regierungslust experimentirt werde. Was die Form betrifft, so werden die Statuten gewöhnlich in Hirtenbriefen und Verordnungen (Generalien, Mandaten, Currenden rc. rc.) erlassen, bisweilen auch in Kirchenzeitungen, in kirchlichen Zeitschriften und von den Kanzeln bekannt gemacht. Seit der Verbreitung und Bethätigung der modernen Irrlehren über Kirche und Staat und den Uebergriffen der Reformation sind die Diöcesanstatuten, auch bei rein kirchlichen Dingen, in vielen Ländern dem vorherigen „Placet" der weltlichen Landesregierungen unterworfen worden (Klüber, öff. Recht, § 520). Eines Theils wird hier der falsche Grundsatz geltend gemacht, daß die Kirche Christi, in Mitte aller möglichen Freiheitspräsentionen der sie anfeindenden Individuen, keine Autonomie haben dürfe, und daß die „Allmacht" des Staates selbst die innere Oeconomie des Reiches Gottes auf Erden von Rechtswegen zu bevormunden berufen sei; anderer Seits läßt sich, besonders in protestantischen Ländern, die Tendenz nicht verkennen, die

Digitized by Google

apostolische Verfassung der katholischen Kirche in das weltliche Regiment der Protestanten durch die Landesherren aufzulösen. Die Kirche kann nun zwar auf Erden nicht umhin, der Gewalt der Weltlichkeit einstweilen zu weichen, sie wird aber nie legitim eine Berechtigung preisgeben, die ihr von Gott verliehen ist. — Sammlungen von Diöcesanstatuten sind in Permaneder's Kirchenrecht, Bd. I. § 198 verzeichnet. [Sartorius.]

Diöcesansynode, s. Synode.

Diöcese, s. Bisthum.

Diocletian (Cajus Valerius) war der Sohn eines Sclaven (den aber später sein Herr, der Senator Anulinus, freiließ) und im J. 245 zu Dioclea geboren, von welcher Stadt er sich in der Folge den Namen beilegte. Durch Klugheit, persönlichen Muth und Entschlossenheit schwang er sich unter Kaiser Probus zum Befehlshaber des Heeres in Mösien und unter Carus zur Würde eines Consuls empor. Als Letzterer im J. 284 durch den Blitz erschlagen und einer seiner Söhne ermordet worden, rief das Heer den Diocletian zum Kaiser aus, welcher sich auch in dem Treffen, das er dem noch übrig gebliebenen Sohne des Carus, dem Carinus, bei der Stadt Margus in Mösien lieferte, zu behaupten wußte. Um die Provinzen des Reiches leichter überwachen zu können, wählte er im J. 286 seinen Freund und Kampfgenossen Maximian zum Mitregenten und bestimmte Mailand zur Residenz desselben, während er selbst sich in Nicomedien aufhielt. Als aber selbst diese Maßregel noch nicht hinreichte, um die Provinzen vor den sich ringsum erhebenden Feinden zu schützen und in Britannien, Aegypten, in der Provinz Africa sich einzelne Empörer unabhängig zu machen strebten, während die Mauren Africa, die Perser aber das Morgenland unaufhörlich belästigten, ernannte er für jeden von ihnen noch einen Cäsar, und zwar für sich den Galerius und für Maximian den Constantius Chlorus. So war zwar das Reich in eine Tetrarchie umgewandelt, eigentlich aber doch nur Diocletians Wille der herrschende. Nach einer 21jährigen Regierung legte er zugleich mit Maximian am 5. Mai 305 die Herrschaft nieder, um zu Salona in Dalmatien sein Leben in Ruhe beschließen zu können; sein Tod fällt in das J. 313. Die Todesart aber ist nicht bekannt. Einige behaupten, die in den letzten Jahren seines Lebens durch Licinius ihm widerfahrenen Kränkungen, der seine Frau und Tochter zu Thessalonich hinrichten ließ, seien die Ursache seines Todes gewesen; Andere sagen, er habe durch einen Selbstmord seinem Leben ein Ende gemacht. Um die Handlungsweise dieses Regenten erklären zu können, ist es wohl nöthig, mit Katerkamp jene Idee einer absoluten, weil auf göttliche Abstammung gegründeten Machtvollkommenheit nicht außer Acht zu lassen, deren Durchführung er sich zur Aufgabe gestellt zu haben scheint. Daher der Beiname Jovius, daher die Verlegung seiner Residenz von Rom, das, wie er voraussah, sich nicht leicht den letzten Schatten von Freiheit hätte nehmen lassen, nach Nicomedien, wo er nach Art morgenländischer Despoten an seinem Hofe kniefällige Ehrenbezeugungen einführte sammt allem Prunke asiatischer Hofsitte, daher endlich die so harte Verfolgung der Christen, von denen er wohl wußte, daß sie sich seinem Ansinnen einer göttlichen Verehrung widersetzen würden. Freilich hinderten ihn die ringsum sich erhebenden Unruhen im Reiche an der völligen Ausführung seines Planes, da er durch sie gezwungen wurde, seine Macht mit noch Dreien zu theilen; aber selbst die Wahl, die er hiebei traf, bestätiget die frühere Bemerkung, da er in ihnen nicht so sehr Theilnehmer seiner Macht, als vielmehr Vollstrecker seines Willens ernannt zu haben schien. Maximian und Galerius waren rohe Krieger, die, von ihm mit dem Purpur bekleidet, sich unbedingt zu Werkzeugen der rohesten Gewalt gebrauchen ließen; in ihm selbst aber und in Constantius sollte den Völkern das mildernde Element der Güte und Gnade erscheinen, um, wo die Gewalt unnachsichtig gewüthet hatte, durch das Walten der Milde einen desto tieferen Eindruck hervorzubringen. Von diesem

Gesichtspuncte aus scheint die Verfolgung der Christen als nothwendig im Plane seiner Regierung begründet, die nur einer Veranlassung bedurfte, um ihr nach Außen den Schein der Rechtmäßigkeit zu geben. Diese Veranlassung mag nun, wie Einige behaupten, das Fehlschlagen der Augurendeutung aus der Leber der Opferthiere, oder der tiefe Haß des Galerius gegen die Christen gewesen sein, welcher den Diocletian bestürmte, die Christen zu vertilgen: immer bleibt dieß nur Veranlassung, um gegen die Christen handeln zu können, und man gab die einzelnen Umstände sammt dem Orakelspruch des Apollo von Miletus, der pflichtschuldigst die Ausrottung der Christen rieth, mit um so größerem Lärm der Oeffentlichkeit preis, als man darin beschönigende Gründe genug fand, um das Gehässige einer solchen Handlungsweise von der Person des ersten Augustus zu entfernen. In der ersten Zeit der Regierung Diocletians finden wir mehrere Christen an seinem Hofe, die selbst zu hohen Würden gelangten und denen man die sonst gewöhnlichen Götzenopfer erließ. Auch seine Gemahlin Prisca sammt ihrer Tochter Valeria scheinen dem christlichen Glaubensbekenntnisse beigetreten zu sein, da beide, nach dem Zeugnisse des Lactantius, später gezwungen wurden, den Göttern öffentlich zu ofern; es vermehrte sich die Zahl der Gläubigen und viele neue Kirchen wurden erbaut. Zwar berichten die gallischen Martyrologien, daß auch in dieser Zeit die Christen im Abendlande blutige Verfolgungen auszustehen gehabt hätten; allein hier muß bemerkt werden, daß diese Berichte aus viel späterer Zeit herrühren, daß sie lange im Munde des Volkes nur als Sagen herumgingen und daß es auf diese Weise leicht geschehen konnte, daß man Maßregeln und Verfolgungen, welche gegen die in Gallien aufständigen Vagauden in Anwendung gebracht wurden, mit den später erfolgten Christenverfolgungen verwechselte. Daß man Berichten solcher Art nicht unbedingten Glauben schenken dürfe, beweiset zur Genüge die Erzählung von der Thebaischen Legion. Auch vom hl. Maximilian und Marcellus, deren Tod in diese Zeit fällt, sagen die Acten (Ruinart. p. 266) nur aus: sie seien zum Tode verurtheilt worden, weil sie sich weigerten, Kriegsdienste zu leisten, nicht aber daß man ihr Bekenntniß zum Christenthum als Ursache ihres Todes angegeben habe. Die eigentliche Christenverfolgung beginnt erst mit dem Jahre 303. Am 23. Febr. d. J. wurde die prachtvolle Kirche in Nicomedien zerstört, am folgenden Tage erschien das erste Decret, nach welchem die Christen aller Würden und Aemter beraubt werden sollten, die sie im Staate besäßen, kein Stand sollte Schutz vor der Folter gewähren, die Gesetze nur **gegen** sie, nie für sie angerufen werden können, alle Kirchen sollten geschleift und die heiligen Bücher verbrannt werden, ihre Versammlungsorte aber dem Fiscus anheim fallen. Diesem ersten Decrete folgten bald drei andere, worin befohlen ward, alle Vorsteher der Kirchen einzukerkern, nur jene aus denselben zu entlassen, die den Göttern geopfert hätten, gegen die andern aber Qualen jeder Art und die Folter in Anwendung zu bringen, und sollten sich dennoch einige weigern, sie mit dem Tode zu bestrafen. Man kann die Berichte von den Martern, welche von jetzt an über die Christen verhängt wurden, die uns der Augenzeuge Eusebius liefert, nicht ohne Schaudern lesen. Alle Qualen, wie sie nur die roheste und grausamste Henkerswuth zu erdenken vermochte, wurden an Personen jeden Alters und Geschlechtes in Anwendung gebracht, und so wurden oft an einem Tage, an einem Orte dreißig, sechzig, auch über hundert Christen durch die gräßlichsten Mißhandlungen hingeopfert: die Henker ermüdeten, ihre Schwerter wurden stumpf und zerbrachen, aber die Wuth der Verfolger nahm deßwegen nicht ab. Viele wurden auf großen Scheiterhaufen verbrannt oder gebunden in Nachen geworfen, um ins Meer versenkt zu werden, andere den wilden Thieren vorgeworfen; und trotz all dieser Martern waren doch nur wenige, welche den Glauben verleugneten, die meisten gingen freudig hin, um in Jesu Namen dulden und sterben zu können, und bereiteten in ihrem Blute der Kirche Christi Triumphe, welche selbst ihre Peiniger

Digitized by Google

anzustaunen gezwungen wurden. Endlich war die Blutgierde gestillt, der Erfindungsgeist verzweifelte, neue Martern erfinden zu können, die alten eckelten sie an, da wandte sich, wie es im Decrete Diocletians heißt, das Herz des Kaisers zur Milde und er verordnete für die Zukunft nur: daß Alle, welche dem christlichen Bekenntnisse ergeben wären, eines Auges beraubt oder an einem Fuße gelähmt werden sollten; die so Verstümmelten wurden in die Bergwerke gesandt, um von den Aufsehern daselbst noch gequält zu werden. Unter den Tausenden, die in dieser Verfolgung ihr Leben freudig für Jesu Lehre dahin gaben, erwähnen wir des Papstes Marcellinus, des Anthimus, Bischofs von Nicomedien, der Kämmerer am kaiserlichen Hofe: Petrus, Gorgonius und Dorotheus, des Tharacus, Probus und Andronicus, welche in Cilicien litten (Ruinart. p. 375), des Phileas, Bischofs von Thmuis und Philoromus (Ruinart. p. 434–437), welche in Aegypten das Martyrthum bestanden, des Didymus und der Theodora (Ruinart. p. 252–255), des Irenäus, Bischofs von Sirmium, der auf der Brücke der Save enthauptet wurde (Ruinart. p. 356—358). [Thaller.]

Diodor, Bischof von Tarsus, wurde im Anfange des 4ten Jahrhunderts geboren und stammte aus einer edlen Familie Antiochiens. Nachdem er zu Athen die schönen Wissenschaften studiert und in seiner Vaterstadt eine tüchtige theologische Bildung genossen hatte, zog er sich eine Zeit lang von der Welt zurück und stellte sich an die Spitze einer Mönchsgesellschaft. Bald aber sollte die arianische Häresie an ihm einen gewandten und kräftigen Bekämpfer finden; Antiochien selbst bot die Gelegenheit dazu dar. Seit dem J. 331 kam in dieser Stadt neben der katholischen Gemeinde auch eine arianische empor, und jede hatte ihren eigenen Bischof. Im J. 360 glaubte man, das Ende dieser Spaltung sei gekommen, als die Orthodoxen und die Arianer den tugendhaften, der semi-arianischen Richtung befreundeten Meletius, Bischof von Sebaste in Armenien, einstimmig zu ihrem Patriarchen ernannten. Kaum war aber Meletius entschieden für den nicänischen Glauben aufgetreten, so wurde er vom Kaiser Constantius abgesetzt und vertrieben, während der streng arianische Euzojus auf den Patriarchenstuhl kam. Während dieser Abwesenheit des Meletius waren es nun vorzugsweise unser Diodor und sein Freund Flavianus, die mit großer Aufopferung für die verwaiste orthodoxe Gemeinde Sorge trugen. Meletius wußte ihre Dienste zu würdigen und weihete beide zu Priestern. In dieser Eigenschaft traten sie mit doppeltem Eifer gegen den Arianismus auf, bis sie endlich selber aus Antiochien fliehen mußten. Diodor begab sich zu Meletius nach Klein-Armenien, wo er den hl. Basilius kennen lernte. Als Theodosius den Kaiserthron bestiegen hatte, kamen wieder bessere Zeiten für die Kirche, die unter seinen Vorgängern exilirten orthodoxen Bischöfe und Priester durften wieder zurückkehren, und unter diesen befand sich auch Meletius, der nunmehr den erprobten Diodor zum Bischofe von Tarsus in Cilicien erhob. Diese neue Stellung brachte es mit sich, daß Diodor fortan mehreren Concilien als warmer Vertreter der katholischen Sache beiwohnte, besonders auch dem zweiten öcumenischen Concil von Constantinopel im J. 381. Hier ließ er sich aber eine Handlung zu Schulden kommen, die ihm schon schwere Vorwürfe zugezogen. Die beiden Gegenbischöfe von Antiochien, Meletius und Paulinus, welch' letzterer von dem allzu rigorosen Lucifer von Calaris zum Bischofe der Eustathianer ordinirt worden war, hatten sich, kurz vor dem zweiten allgemeinen Concil, nach langem Streite mit einander dahin verständigt, daß derjenige von ihnen, welcher den andern überlebe, unbestritten die Rechte des Verstorbenen erben sollte, und diejenigen Priester von beiden Seiten, welche die meiste Hoffnung auf die Nachfolge hatten, mußten sich durch einen Eid verbindlich machen, daß keiner von ihnen den Stuhl von Antiochien annehmen werde, so lange noch einer von den beiden Gegenbischöfen lebe. Unter den sechs Priestern, die auf diese Bedingung geschworen hatten, befand sich auch Diodors Freund, der schon genannte Flavianus (Socrates V, 5. Sozome-

xxxVII, 3 u. 11. Theodoret, Kirchengesch. V, 23). Als aber während des Concils von Constantinopel Meletius gestorben war, wurde des eidlichen Versprechens so wenig Rechnung getragen, daß die Meletianer den Flavianus an die Stelle des Verstorbenen erhoben, und das Meiste soll dabei Diodor gethan haben. Hatte sich im Uebrigen Diodor als Kirchenfürst bis zu seinem Tode um das J. 394 ausgezeichnet, so nimmt er auch als kirchlicher Schriftsteller und Lehrer nicht die letzte Stelle ein; er schrieb, wie man aus Hieronymus und Suidas ersieht, Commentare über fast sämmtliche Schriften des alten und neuen Testaments, und wie die antiochenische Schule im Gegensatze zur alexandrinischen vorzugsweise auf Erforschung des einfachen Wortsinnes, Berücksichtigung der historischen Verhältnisse drang und dabei oft einen recht practischen Geist in der Behandlung der christlichen Lehre bekundete, so zeichnete sich auch Diodors Auslegung in hohem Grade durch nüchternen Verstand, glückliche Entwicklung des Wortsinns und Klarheit aus. Außerdem schrieb er gegen verschiedene häretische Parteien, wie gegen die Manichäer, Melchisedekiten, Sabellianer, Arianer, Macedonianer, Apollinaristen; ferner: De discrimine contemplationis et allegoriæ; Contra Judaeos; De resurrectione mortuorum; De anima; Contra diversas de anima sectas; Ad Gratianum capita; Varia de Spiritu S. argumenta; Contra astronomos, astrologos et fatum, etc. Daß Diodor auch gegen die während der Regierung Julians wieder auflebende heidnische Religion tapfer ankämpfte, läßt sich schon aus den Schimpfworten erschließen, womit Julian ihn überschüttete. In einem Briefe an Photinus nennt er unsern Diodor „einen der abgefeimtesten Sophisten der bäurischen Religion Christi, der mit Waffen, die ihm die Wissenschaften Athens geliefert, seine schmähsüchtige Zunge gegen die alten Götter ausgerüstet habe. Dafür trage er wohlverdientermaßen die Zeichen himmlischer Rache an seinem Leibe. Denn sein eingefallenes Gesicht voll Runzeln, sein abgezehrter Körper seien nicht, wie er die Betrogenen glauben machen wolle, Folgen strenger Lebensweise, sondern eine gerechte Strafe der Olympier." Was dem Diodor nicht wenig Ehre macht, ist auch der Umstand, daß ein Theodor von Mopsuhestia, ein Chrysostomus u. a. m. als Schüler zu seinen Füßen gesessen. Während seines Lebens und auch geraume Zeit noch nach seinem Tode wurde an Diodors Orthodoxie nicht gezweifelt; um das J. 430 aber glaubte Cyrillus von Alexandrien in den Schriften des Bischofs von Tarsus ein schädliches Gift der Ketzerei entdeckt zu haben, und der Umstand, daß seine Schriften bei den Nestorianern in großem Ansehen stunden, ins Syrische, Armenische, Persische &c. übersetzt und möglichst verbreitet wurden, erregte starken Verdacht gegen ihn, so daß Rabula von Edessa und Acacius von Melitene im Bunde mit den armenischen Bischöfen die Verdammung Diodors und seiner Schriften verlangten, während die cilicischen Bischöfe dagegen waren und insbesondere Chrysostomus, Athanasius, Basilius und Theodor von Mopsuhestia die Vertheidigung Diodors übernahmen. Da von den vielen Schriften Diodors nur Fragmente in catenis patrum graecorum auf uns gekommen sind, so läßt sich von hier aus nicht mehr mit voller Sicherheit entscheiden, ob Diodor sich wirklich der Heterodoxie schuldig gemacht hat. Bedenkt man aber, daß Manche in der Bekämpfung der apollinaristischen Irrlehre zu weit gingen, so daß sie, statt die beiden Naturen in dem Gottmenschen von einander zu unterscheiden, solche den Ausdrücken nach, deren sie sich bedienten, völlig von einander trennten, schaut man noch auf die häretischen Propositionen hin, die der Patriarch von Constantinopel, Proclus, aus den Schriften Diodors ausgezogen haben soll; so dürfte die Annahme der Wahrheit sehr nahe kommen, daß auch Diodor, wohl ohne es zu wissen und zu wollen, zur Unterscheidung der beiden Naturen in Christus Ausdrücke gebrauchte, die stricte genommen eine Häresie ausdrückten. Bei dieser Annahme erklärt sich auch, warum die Nestorianer die Schriften Diodors so hochschätzten, warum Cyrillus und Andere ihn als den Großvater des Nestorianismus bezeichneten und warum von seinen

Digitized by Google

zahlreichen Schriften, bis auf wenige Bruchstücke, Nichts auf uns gekommen ist.— Vgl. **Gfrörers** Kirchengesch. Bd. II. Abth. 1. **Alzog**, Kirchengesch. 3te Aufl. S. 260 u. 261. **Stolberg**, Kirchengesch. 16ter Thl. **Schröckh**, Kirchengesch. 10ter Thl. Fabricius, bibl. graec. Vol. VIII. p. 358 sq. [Fritz.]

Diognet, Brief an denselben. Dieß herrliche Denkmal der ältesten christlichen Literatur hat zuerst der französische Philologe und Buchdrucker Henricus Stephanus im J. 1592 aus einem jetzt zu Leyden befindlichen Codex griechisch mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen zu Paris in Quart herausgegeben. I. Die alten christlichen Schriftsteller enthalten zwar keine Nachricht, weder über die Existenz noch über den Verfasser dieses Briefs; da jedoch der fragliche Codex den Namen des hl. Justin vorangestellt hatte, so that auch Stephanus das Gleiche, und auf diese Autorität hin hat man ein ganzes Jahrhundert lang allgemein den hl. Justin für den Verfasser gehalten. Erst gegen Ende des 17ten Jahrhunderts widersprach Tillemont in seinen Mémoires pour servir à l'histoire eccl. T. II. aus verschiedenen Gründen dieser allverbreiteten Meinung, und seiner Ansicht traten nun die meisten Patrologen des 18ten und 19ten Jahrhunderts bei, namentlich **le Nourry**, **Gallandius**, **Lumper** u. A. Mehrere von ihnen, besonders **Möhler** (Quartalsch. 1825, S. 444 ff. und Patrologie, Bd. I. S. 164 ff.), **Böhl** (Opuscula Patrum, I. 109) und **Semisch** in seiner Monographie über Justin d. M. (I. 172 ff.) brachten noch neue Gründe gegen die Autorschaft Justins vor, und es wurde jetzt nahezu allgemein zugestanden, daß der Brief an Diognet älter sei als die justin'schen Schriften. Gegen dieses Resultat der Kritik erhob sich neuerdings Dr. **Otto** in Jena, zuerst in seiner Schrift de Justini M. scriptis etc., dann in seiner Ausgabe der Opp. S. Justini, zuletzt (1845) in einer besondern Dissertation, worin er mit allem Aufwand von Gründen die Autorschaft Justins zu beweisen und die Gegengründe zu entkräften suchte. Es ist ihm dieß jedoch nicht gelungen (vgl. Quartalsch. 1846, S. 460 ff.) und noch immer hat die entgegenstehende Ansicht die meiste Wahrscheinlichkeit für sich. Die Hauptgründe gegen die Autorschaft Justins aber sind: 1) die große Verschiedenheit des Styls und der Darstellungsweise. Unser Brief ist logischer, klarer, kräftiger, gedrängter und schöner geschrieben als irgend ein Buch Justins. Semisch (a. a. O. S. 177) sagt darüber ganz richtig: „statt daß die Schreibart Justins den Mischcharakter trägt, welchen die griechische Sprache seit der Epoche Alexanders des Großen in immer fortschreitender Allgemeinheit angenommen hatte, nähert sich der Styl des Briefs der Reinheit der classischen Diction; statt daß Justin in der Regel nachlässig und incorrect schreibt, ist in dem Briefe auf den Ausdruck große Sorgfalt verwendet; statt daß sich Justin für gewöhnlich in der Sphäre der gemeinen Umgangs- und Volkssprache hält, bewegt sich der Verfasser des Briefs in hohem Schwunge und gibt seiner Darstellung durch passend gewählte Gegensätze einen nachhaltigen Reiz (z. B. Cap. 5); statt daß Justin meist den Gegenstand, welchen er behandelt, durch ungehörige Einschiebsel zerreißt und überhaupt ohne logische Ordnung bespricht, verfolgt der Verfasser des Briefs sein Object in logischer, sachgemäßer Entwicklung. Dazu kommt, daß die Lieblingsausdrücke Justins in dem Briefe durchaus fehlen und dagegen viele Wörter und Redensarten gebraucht sind, welche Justin nicht hat." Aehnlich urtheilten **Gallandius** (Biblioth. Patrum, T. I. Proleg. p. LXIX.), **Böhl** (l. c.) und **Möhler** (Patrol. I. 165). 2) Der zweite Grund gegen die Autorschaft Justins liegt darin, daß keiner der Alten, wenn er die Werke Justins aufzählt, dieses Briefs gedenkt. Dieß argumentum ex silentio ist aber nicht so unbedeutend, als Otto meinte, denn eine so treffliche Apologie des Christenthums hätte man gewiß nicht versäumt aufzuführen, so wenig man bei Aufzählung der Werke Tertullians seinen Apologeticus übergehen wird. 3) Noch gewichtiger ist, daß der Verfasser unseres Briefs ganz anders über das Judenthum urtheilt als Justin. Justin anerkennt das Judenthum mit seinen

Sabbathgesetzen, seinen Opfern und seiner Beschneidung als eine göttliche Institution, dieser Brief dagegen spricht (Cap. 3 u. 4) davon so, als seien dieß lauter von Menschen ersonnene Thorheiten, und meint damit nicht bloß das depravirte Judenthum, sondern das Judenthum überhaupt (vgl. Quartalsch. 1846, S. 465 f.). 4) Auch die in unserem Briefe sich vorfindende Ansicht über die heidnischen Götter ist von der justin'schen über den gleichen Punct ganz verschieden. Justin hält die heidnischen Götter für Dämonen, also für persönliche böse Geister, unser Brief dagegen identificirt die Heidengötter ganz und gar mit ihren Bildern, er weiß nichts von geistigen Wesen, die in diesen Bildern hausen, vielmehr sind ihm die Heidengötter bloß Stein, Erz, Holz rc. (Quartalsch. 1846, S. 464). — So lange diese dogmatischen Hauptdifferenzen zwischen Justin und unserem Briefe unbeseitigt dastehen, so lange haben die einzelnen Aehnlichkeiten, welche Otto zwischen einzelnen Aeußerungen Justins und unseres Briefs auffinden wollte, keine gehörig beweisende Kraft, und selbst der Umstand, daß auch in dem Codex Argentoralensis, welchen Otto benützt hat, wie in dem des Stephanus Justin als Verfasser genannt wird, ist bei dem geringen Alter dieser Handschriften von wenig Belang. — Außer den vier genannten Hauptgründen gegen die justin'sche Autorschaft sind von Tillemont, Gallandius u. A. noch manche andere vorgebracht worden, die wir zwar anführen, aber nicht selbst festhalten wollen. 1) In Cap. 4 nenne der Verfasser des Briefs das Christenthum eine neue Erscheinung, dieß passe aber nicht auf die Zeiten Justins; 2) der Verfasser nenne sich Cap. 11 einen Apostelschüler, was Justin nicht war (allein das Cap. 11 ist vielleicht nicht ächt); 3) mit Unrecht wollten Einige in Cap. 3 u. 4 eine Hinweisung darauf finden, daß Jerusalem und der Tempel, als unser Brief geschrieben wurde, noch standen; 4) ebenso unkräftig sind einige weitere Einwürfe gegen Justin, welche Semisch aus dem Lehrinhalt unseres Briefs abzuleiten suchte (Quartalsch. 1846, S. 467). II. Die Abfassungszeit anlangend ist allgemein zugegeben, daß der Brief an Diognet den apostolischen Zeiten nahe stehe; genauere Bestimmungen aber sind kaum möglich. Wäre Cap. 11 ächt, so würde aus den Worten *ἀποστόλων γενόμενος μαθητής* erschlossen werden müssen, der Verfasser sei ein Apostelschüler gewesen. Baratier glaubte sogar, der Brief sei von Clemens von Rom, während Gallandius auf Apollos rieth; allein beide Conjecturen entbehren aller sichern Grundlage, denn der Brief des römischen Clemens an die Corinther hat mit dem Styl und der Darstellungsweise unseres Briefs nirgends eine auffallende Aehnlichkeit und eben so wenig läßt sich von Seite Apollos dergleichen nachweisen. Möhler stellte die Vermuthung auf, der Brief an Diognet sei im Anfang des 2ten Jahrhunderts unter Kaiser Trajan geschrieben worden, und dieser Ansicht treten auch wir bei, denn a) in unserm Briefe findet sich dieselbe Feindschaft gegen das Judenthum, wie theilweise schon in den sieben Briefen des hl. Ignatius von Antiochien, und noch mehr in dem Briefe Barnabä, welche sämmtlich im Anfange des 2ten Jahrhunderts geschrieben wurden. b) Diese Feindschaft gegen das Judenthum paßt auch ganz gut für den Anfang des 2ten Jahrhunderts, wo der Ebionitismus der christlichen Freiheit Gefahr drohte, dagegen findet sich kein Pendant zu solcher Feindschaft in den ächten Schriften der Apostel und apostolischen Väter. c) Mehr für die trajanischen als für die neronischen Zeiten (wofür sich Baratier und Gallandius erklärten) paßt der Umstand, daß nach Cap. 5, 6 und 10 der Abfassung unseres Briefes schon mehrere Christenverfolgungen müssen vorangegangen sein, und zwar nach Cap. 10 ausdrücklich darum, „weil die Christen Gott nicht verläugnen wollten." Zur neronischen Verfolgung aber gab nicht solche Weigerung, sondern der Brand Roms Veranlassung. d) Auch die im Briefe bereits zu Tage tretende strenge Scheidung zwischen Juden und Christen paßt mehr für die trajanischen als neronischen Zeiten. e) Tiefer aber als in die Regierungsjahre Trajans dürfen wir unsern Brief darum nicht herabsetzen, weil später nach dem zweiten

jüdischen Krieg und nach der Rückkehr der jerusalemitischen Gemeinde in die Aelia von Seite der Judaisten keine so große Gefahr mehr drohte, daß dadurch eine solche Feindschaft gegen das Judenthum, wie sie unser Brief zeigt, motivirt gewesen wäre (vgl. Sulpit. Sever. hist. sacra II. 31). Otto meint freilich, der Brief an Diognet sei erst ums J. 135 geschrieben, um dadurch die Autorschaft Justins als möglich erscheinen zu lassen, für dessen erste Schrift er unsern Brief halten will. Sein Hauptgrund ist dabei eine vermeintliche Anspielung auf den zweiten jüdischen Krieg in Cap. 5. Allein was dort gesagt ist, daß die Christen von den Juden wie Fremdlinge bekämpft werden, paßt auch auf die Zeiten vor jenem Krieg, z. B. darauf, daß ums J. 108 Bischof Simeon von Jerusalem durch die Juden denuncirt und so dem Tode überliefert wurde. III. Die Person Diognets ist nicht näher bekannt. Aus dem Briefe selbst erhellt nur, daß er ein Heide und zwar ein angesehener Mann war (er hieß darum κράτιστος) und Interesse hatte, das Christenthum näher kennen zu lernen. Ohne hinreichenden Grund denken dabei Manche, z. B. Otto, an jenen Diognet, welcher Lehrer des Kaisers Marc Aurel war. IV. Veranlassung und Inhalt des Briefs. Aufschlüsse über das Christenthum wünschend, stellte Diognet an einen christlichen Freund die drei Fragen: 1) welchen Gott und welche Religion denn die Christen hätten, daß sie die Welt und den Tod verachten und weder die heidnischen Götter verehren noch sich zum Judenthum bekennen wollten? 2) was sie für eine Bruderliebe untereinander hätten? und 3) warum die christliche Religion so spät erst und nicht schon früher aufgekommen sei? Diese Fragen nun beantwortend beginnt der anonyme Freund Diognets nach einer Ermahnung zur vorurtheilslosen Erwägung damit, daß er zeigt, warum die Christen die heidnischen Götter nicht ehren. Sie seien ja bloß Metall, Steine u. dgl. und würden von den Heiden selbst sehr unehrerbietig behandelt. Hierauf zeigt er, warum sich die Christen auch nicht zum Judenthum bekennen wollten. Dieses sei zwar darin vernünftiger als das Heidenthum, daß es nur einen Gott lehre, aber sonst sei auch im Judenthum unendlich viel Thörichtes, Opfer, Beschneidung u. dgl. Damit hatte der Verfasser den zweiten Theil der ersten Frage beantwortet und sollte nun zeigen, was denn in der Religion der Christen Besonderes liege, daß sie die Welt und den Tod verachten. Darauf erwiedert er (Cap. 4): „Das Geheimniß dieser Religion kann dir kein Mensch erklären," d. h. es ist etwas Uebermenschliches, Höheres, Göttliches darin, und zum Belege dafür beschreibt er in Cap. 5 das wundervolle Leben und Benehmen der Christen. Er gibt hier eine herrliche Sittenschilderung der alten Christenheit und führt dann in Verbindung hiermit in Cap. 6 den Satz aus: „Was die Seele im Körper, das seien die Christen in der Welt." Um zu erklären, woher dieß auffallende Wesen der Christen komme, sagt er in Cap. 7 und 8: das Christenthum sei nicht wie andere Religionen von Menschen gestiftet, sondern von Gott selbst geoffenbart, und zwar nicht durch eigene Creatur, sondern durch seinen eigenen Sohn. Vor Christus aber sei keine wahre Gotteserkenntniß vorhanden gewesen, auch nicht bei den Philosophen und Gelehrten, durch Christus dagegen habe Gott sich selbst geoffenbart und durch ihn Gnade und Licht gegeben. Die Antwort auf die erste Frage Diognets war jetzt ertheilt, auch die zweite in der gegebenen Sittenschilderung kurz berührt, darum geht der Verfasser jetzt in Cap. 9 zur dritten Frage über: „warum das Christenthum so spät erst in der Welt erschienen sei." Gott habe, meint er, die vorchristliche Welt sich selbst und ihren Lüsten überlassen, damit sie zur Einsicht komme, sie könne sich nicht selbst helfen. Erst als dieß erreicht war, kam Christus und wurde das Lösegeld für unsere Sünden. Nachdem der Verfasser so den Wünschen Diognets entsprochen, ladet er diesen in Cap. 10 dringend ein, den christlichen Glauben anzunehmen, und hält ihm die großen Vortheile vor Augen, welche für ihn daraus entspringen müßten, namentlich daß er Gott erkennen, durch Liebe ein Nachahmer Gottes

werden, die Welt verachten, die Martyrer bewundern und nur den wahren Tod fürchten würde. — Der Brief hat hier sein natürliches Ende, das Thema ist erschöpft und es fehlt nichts mehr als die Schlußformel. Statt dieser aber kommen noch zwei weitere Capitel 11 und 12. In Cap. 11 wird gesagt, daß er ein Schüler der Apostel und Lehrer der Heiden, keine fremde, sondern nur die apostolische Lehre verkünde, welche von jedem Wohlunterrichteten gesucht werde, nämlich die Lehre, welche Gott durch sein Wort den Jüngern geoffenbart habe, durch das Wort, welches der Sohn Gottes ist, ewig, aber in der Zeit erschienen, durch welches Wort Wahrheit und Gnade über jene Gläubigen ausgegossen wird, die die Schranken des Glaubens und der Tradition nicht überschreiten und die Kirche ehren (d. h. sich nicht an die Häretiker halten). In Cap. 12 fährt dann der Verfasser fort: „Wenn ihr dieß recht aufgenommen habt, so werdet ihr dem Paradiese gleichen, und es ist dann in euch gepflanzt der Baum der Erkenntniß und der Baum des Lebens (der Tugend). Erkenntniß aber und Leben müssen immer beisammen sein. Ist dir die Weisheit ins Herz eingedrungen und deine Erkenntniß Leben geworden, dann wirst du ohne Sünde und Alles wohlbestellt sein, Amen!“ V. Schon darin, daß die zwei letzten Capitel nicht mehr zum Thema des Briefes gehören und zum Vorausgehenden nicht recht passen, liegt ein Verdachtsgrund gegen ihre Aechtheit. Dazu kommt, daß in diesen Capiteln fast immer zu Mehreren gesprochen wird, während sonst der Verfasser nur den Diognet allein im Auge hatte. Weiter behauptet der Verfasser in Cap. 11, er rede auf Befehl des Logos, während er sonst nur auf die Fragen eines Freundes antworten will. Noch bedeutender aber als all' dieß ist die große Verschiedenheit in Styl und Darstellung. Die zehn ersten Capitel sind unendlich viel logischer, klarer und präciser im Ausdruck, die zwei letzten viel schwerer verständlich, viel zu wortreich und schwülstig. Auch gefallen sich letztere in der allegorisch-mystischen Manier (das Paradies und die zwei Bäume anlangend), während in der nüchternen Argumentation der frühern Capitel sich nichts Aehnliches findet. Endlich wird in Cap. 11 und 12 der *γνῶσις* in einer Weise das Wort geredet, daß dieß mit dem, was früher (Cap. 8) zum Ruhm der *πίστις* gesagt wurde, im Widerspruch zu stehen scheint. Es ist demnach allerdings zweifelhaft, ob die zwei letzten Capitel ächt seien, ganz entschieden aber haben sich gegen dieselben Semisch und Otto ausgesprochen (vgl. die Proleg. zu meiner 3ten Ausg. der Patres apost.). VI. Charakter des Briefs an Diognet. Der Brief an Diognet bildet den Uebergang von der ersten Stufe der christlichen Literatur zur zweiten. Er ist zwar noch epistolarisch der Form nach, aber dem Wesen nach doch bereits eine wohl gegliederte und gut durchdachte theologische Abhandlung. Ja, die epistolarische Form ist bereits im Verschwinden begriffen und tritt fast nur noch im Anfange des Briefes hervor, während sich im weitern Verlauf die Form des theologischen Tractats überall geltend macht. Zudem ist diese patristische Schrift nicht mehr bloß paränetisch, sondern auch hier schon ist eine höhere Stufe erreicht und der Anfang zur wissenschaftlichen Behandlung wichtiger theologischer Fragen gemacht. Damit war aber der Uebergang zu den eigentlichen Apologien der alten Kirche und zu den gelehrten theologischen Werken des 2ten und 3ten Jahrhunderts angebahnt. VII. Abgedruckt findet sich der Brief an Diognet zuerst in der genannten Ausgabe des Henricus Stephanus, dann in den Ausgaben der Werke des hl. Justin von Sylburg, Prudentius Maran und Otto, sowie bei Gallandius, bei Böhl rc. und in meiner Ausgabe der Opp. Patrum apostolicorum. [Hefele.

Dionysius von Alexandrien. In imposanter Größe, eben so ausgezeichnet durch seinen edlen Charakter und seine ausgebreiteten Kenntnisse, wie durch seine großen Verdienste um die Kirche und sein unerschütterliches Festhalten am orthodoxen Christenthum steht unser Dionysius in der Kirchengeschichte da. Er ist geboren zu Alexandrien in Aegypten, der damaligen Metropole antiker Gelehr-

Digitized by Google

samkeit, und stammte von einer sehr angesehenen heidnischen Familie ab. Zuerst besuchte er die Schule der heidnischen Weisheit, fand hier aber keine Befriedigung. Diese wurde ihm erst zu Theil, als ihm sein großer Wissensdurst auch die hl. Schriften der Christen in die Hände führte. Diese Schriften, besonders die Briefe des hl. Paulus, gewährten ihm Genüsse, die er in keinem Buche der Weltweisen fand, und so wie sein Geist erleuchtet wurde, fühlte er auch sein Herz innig gerührt, so daß er mit Hintansetzung aller Vortheile, die ihm seine Geburt und seine Verdienste versprachen, dem Heidenthum entsagte und Christ wurde. In der katechetischen Schule zu Alexandrien ließ er sich zuerst von Origenes, sodann von Heraclas in das Verständniß der christlichen Theologie einführen, bis er endlich selbst im J. 232, als Heraclas zum Bischof von Alexandrien erwählt worden war, Vorstand dieser Schule wurde. In dieser Stellung blieb er gegen 16 Jahre, hauptsächlich auch um die Bekehrung der Häretiker besorgt, bis ihn nach dem Tode des Heraclas 247 der Clerus zur bischöflichen Würde rief. Die 17 Jahre, während welcher Dionysius diese Würde bekleidete, waren eine beinahe ununterbrochene Kette von Drangsalen, Leiden und Verfolgungen, die über ihn und seinen Sprengel hereinbrachen — für ihn die langwierige Prüfungszeit seiner Geduld, seines Eifers, der Standhaftigkeit und des segenreichsten Wirkens für das Heil der ihm Anvertrauten. — Bald nach dem Antritte seines Episcopates erließ Decius 250 ein Verfolgungsedict gegen die Christen, bei dessen Vollzug sich wie anderwärts so namentlich auch im Sprengel von Alexandrien Viele schwach finden ließen, wie Dionysius selbst ausführlich berichtet (s. Decius). Er seinerseits aber verlor den Muth nicht; vier Tage harrte er in seiner Wohnung seines Schicksals; allein der Scherge, den Sabinus, Statthalter von Aegypten, zu seiner Verhaftung abgeschickt hatte, kam nicht in die bischöfliche Wohnung, ohne Zweifel weil er ihn dort nicht mehr zu treffen hoffte. Als aber sofort Dionysius auf vielfältiges Zureden sich in Sicherheit zurückziehen wollte, fiel er mit seiner Begleitung in die Hände der Verfolger und wurde nach dem Städtchen Tabosiris geschleppt. Doch christliche Landleute, hievon in Kenntniß gesetzt, eilten zu seiner Befreiung herbei und brachten ihn sammt zwei Presbytern, Petrus und Cajus, in einer öden Gegend Libyens in Sicherheit. Von diesem Verstecke aus leitete er durch Briefe und die Beihilfe von Diaconen und Presbytern, die sich mit Lebensgefahr in die Stadt wagten, seine bedrängte Gemeinde. Sobald die Verfolgung aufhörte, 251, kehrte er nach Alexandrien zurück. Hier erhielt er bald Kunde von der Spaltung, welche Novatian (s. d. A.) in Betreff der Behandlung der lapsi gegen den Papst Cornelius erregt hatte, und wie Cyprian so theilte auch er die Grundsätze dieses Papstes. Als daher der Gegenpapst Novatian bei Dionysius um die Anerkennung seiner Wahl nachsuchte, die er dadurch leichter zu erlangen hoffte, daß er vorgab, er sei wider seinen Willen gewählt worden, so gab Dionysius folgende beherzigenswerthe Antwort: „Bist du, wie du behauptest, gezwungen worden, so zeige es uns, indem du freiwillig zurücktrittst. Eher hättest du alles Denkbare leiden sollen, um nur die Kirche nicht zu zerreißen. Es wäre um nichts unrühmlicher gewesen, zu sterben, um nicht die Kirche zu spalten, als, um nicht den Götzen zu opfern. In meiner Ansicht nach wäre Ersteres noch viel erhabener gewesen. Denn im letzteren Falle stirbt man zum Besten seiner einzigen Seele, dort aber fürs Beste der ganzen Kirche." Nachdem Dionysius, besonders auf der Synode von Antiochien (im J. 252) Alles aufgeboten, um den Frieden und die Einheit wieder herzustellen, sah er sich bald veranlaßt, seine Aufmerksamkeit auf das Umsichgreifen einer Irrlehre zu richten, die zwar nicht ganz neu war, aber doch erst jetzt bedenklich zu werden drohte. Ein ägyptischer Bischof, Namens Nepos, in der Provinz Arsinoe hatte den alten cerinthischen Irrthum von einem tausendjährigen irdischen Reiche Christi wieder aufgenommen, weiter ausgebildet und zu begründen gesucht, indem er in schneidendem Gegensatze zu den Anhängern der allegorisirenden Schrifterklärung in einem

eigenen Schrift — ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν (confutatio Allegoristarum) auf buchstäbliche Deutung der in der Apocalypse vorgetragenen Lehren vom tausendjährigen Reiche drang. Diese Schrift fand bald außerordentlichen Beifall, und schon waren in verschiedenen kirchlichen Gemeinden Spaltungen und Unruhen ausgebrochen, als Dionysius durch mündliche Vorstellungen wie durch die Schrift: περὶ ἐπαγγελιῶν (de promissionibus) die Verirrten zurechtzuführen suchte und es auch bald dahin brachte, daß Alle, voran das Haupt der Secte, Coracion, ihrem Irrthume feierlich absagten und zur Einheit des Glaubens zurückkehrten. Auch zur Beilegung des Ketzertaufstreites suchte er das Seinige beizutragen, obwohl ihm die eigentlich dogmatische Bedeutung desselben nicht recht deutlich war; er betrachtete nämlich den Gegenstand mehr nur als Disciplinarpunct, worüber, wie er meinte, Freiheit herrschen könnte, und entschied sich darum für gegenseitige Nachgiebigkeit, mißbilligte die Strenge des Papstes Stephan, und rieth seinem Nachfolger, Sixtus II., jede Kirche bei ihrer herkömmlichen Praxis zu belassen, während er andererseits die Africaner (s. Cyprian) und Kleinasiaten ermahnte, von ihrer dießfallsigen Polemik abzulassen. Fast zu gleicher Zeit nahm eine andere Irrlehre die Sorgfalt und angestrengteste Gegenwirkung des großen Bischofs in Anspruch. In den Jahren 250—60 trug Sabellius, Presbyter zu Ptolemais, seine antitrinitarische Irrlehre mit großer Gewandtheit vor. Gegen ihn erhob sich nun Dionysius, setzte den Papst Sixtus II. von dem Geschehenen in Kenntniß und rief die africanischen Bischöfe durch mehrere encyclische Schreiben zu vereinter Gegenwehr auf; dann suchte er den Sabellius selbst sowohl durch mündliche Unterredungen als durch Briefe zu widerlegen, und sprach endlich, als alle Bekehrungsversuche vergeblich waren, auf einem im J. 261 zu Alexandrien gehaltenen Concil über ihn und seine Anhänger den Bann aus. In der Bestreitung aber des sabellianischen Irrthums hatte Dionysius vom Sohne den Ausdruck gebraucht, er sei ein ποίημα des Vaters, und noch hinzugesetzt, er sei vom Vater verschieden wie der Weinbauer vom Weinstock. So unstreitig es nun ist, daß man schon vor Dionysius das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater mit den Worten ποιεῖν, γεννᾷν und γίνεσθαι bezeichnete, so wenig läßt sich läugnen, daß der Ausdruck ποιεῖν einen sehr weiten Umfang hat, indem man ihn auch von Künstlern gebrauchte, die einen außer ihnen vorhandenen Stoff bearbeiten, von der Erzeugung der Kinder, auch von den Erzeugungen der Philosophen und Dichter. Wenn nun Dionysius vom Sohne dem Vater gegenüber den unbestimmten Ausdruck ποίημα gebrauchte, so wollte er dadurch nur recht klar anzeigen, daß der Sohn nicht der Vater sein könne, sondern persönlich von ihm verschieden sei, nimmermehr aber wollte er eine Subordination des Sohnes unter den Vater nach Art der spätern Arianer lehren, wie er denn auch wirklich an andern Stellen die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ausdrücklich hervorhebt. Allein Einige deuteten aus Mißverständniß den Ausdruck ποίημα, den Dionysius nicht gar glücklich zur Bezeichnung seiner Gedanken gewählt hatte, falsch und verklagten sofort den Bischof bei dem Papste Dionysius. Dieser forderte alsbald in einem Schreiben den Bischof Dionysius zur Verantwortung auf, welcher auch nicht lange damit auf sich warten ließ. Er schrieb an den Papst zurück: er sei über jene Vergleichung (des Sohnes und Vaters mit einem Weinstock und Weinbauer) als weniger brauchbar schnell hinweggegangen; bei angemessenern Vergleichungen aber habe er desto länger sich aufgehalten. Allerdings sei der Sohn mit dem Vater gleichen Wesens, ὁμοούσιος, ein Wort, welches er zwar weder bei den Vätern noch in der Schrift finde, mit dessen Gehalte aber doch seine gegebene Darstellung übereinstimme. Denn er habe ja auch ein Beispiel von der menschlichen Erzeugung genommen, wo natürlich der Erzeuger und der Erzeugte gleichen Wesens seien; nur habe er wieder darauf aufmerksam gemacht, daß dessenungeachtet die Eltern verschieden seien von ihren Kindern. Auch habe er sich des Gleichnisses von einer Pflanze bedient, aus deren Wurzel sie selbst

entspringe; der Same oder die Wurzel seien mit der Pflanze selbst gleicher Natur und doch verschieden. Auch des Bildes vom Bach und der Quelle habe er sich bedient, die Eins und doch von einander unterschieden wären. Das Alles hätten seine Ankläger nicht beachtet, sondern seien bloß bei jenem Wörtchen stehen geblieben (Athanas. de sent. Dionys. Alex. nr. 18). An einer andern Stelle faßt er seinen Gedanken über die Trinität noch in die Formel: „so erweitern wir also die ungetrennte Einheit in eine Dreiheit, und fassen die Dreiheit unvermindert in eine Einheit zusammen." Daß der Papst auf dieses Glaubensbekenntniß hin sich mit der ungerechter Weise verdächtigten Orthodoxie des Dionysius von Alexandrien zufrieden gab, begreift sich leicht, nicht aber wie die Arianer später noch wähnen konnten, sich mit allem Fug für ihre Sache auf den Bischof Dionysius von Alexandrien berufen zu dürfen. Einige Zeit vor seinem Tode trat unser Bischof gegen Paul von Samosata, Bischof zu Antiochien, für die Ehre der Gottheit Christi auf. Dieser Paul, der zur Zeit der Königin Zenobia auf dem bischöflichen Stuhle saß, ist wohl unter allen Geistlichen der erste, der die Rolle eines Hoftheologen spielte; er zeigte eine ungemein große Eitelkeit und Prachtliebe, und besaß so ziemlich alle die Eigenschaften, welche ein Bischof nicht haben soll. Je höher er aber von sich dachte, eine desto niedrigere Ansicht hatte er von Christus (s. Antitrinitarier). Als daher gegen dieses Ketzerhaupt im J. 264 zu Antiochien ein Concil gehalten wurde, ward auch unser Dionysius dazu eingeladen; doch Alter und Gebrechlichkeit gestatteten ihm nicht, demselben beizuwohnen; er suchte aber die neue Irrlehre in mehreren Briefen zu widerlegen, die er an die Kirche von Antiochien erließ, und worin er den Bischof, der erst auf einer dritten Synode im J. 269 von dem ihm überlegenen Dialectiker Malchion der Ketzerei überwiesen wurde, keines Grußes würdigte. Während der Zeit dieser dogmatischen und kirchlichen Kämpfe brachen auch noch Stürme von Außen über Dionysius und seine Kirche herein. Nach der decischen Verfolgung war zwar eine Zeit lang Ruhe eingetreten, bis Valerian (253—60), der anfänglich den Christen überaus günstig war, 257 von seinem Günstling Macrianus sich zu neuer Christenverfolgung aufhetzen ließ. Schon der Anfang dieser Verfolgung traf unsern Dionysius. Der Proconsul von Aegypten, Aemilianus, ließ ihn mit dem Priester Maximus, den Diaconen Faustus, Eusebius und Chäremon ergreifen, und, da sie ihrem Glauben treu blieben, nach Kephro, einer Gegend der libyschen Wüste, abführen, mit der Weisung, den kaiserlichen Edicten zu folgen, welche die Haltung der religiösen Versammlungen und die Feier des eucharistischen Opfers auf den Gräbern der Martyrer untersagten. Doch bald hatte er die Freude, hier aus den Christen, die ihm aus Alexandrien nachgefolgt waren, und aus den vielen Heiden, die er in seinem Exil bekehrte, eine blühende Gemeinde erstehen zu sehen. Doch eben dieß führte seine Versetzung in eine noch wüstere Gegend in der Mareotis, nach dem Städtchen Collutthion herbei, das jedoch Alexandrien näher und darum für die Verbindung mit seiner Kirche günstiger gelegen war, wie denn auch die alexandrinische Gemeinde unausgesetzt unter seiner Leitung und Obhut blieb, namentlich auch von ihm während dieser Verbannung mit zwei österlichen Hirtenbriefen erfreut wurde. Als Valerians Sturz 260 den Frieden zurückkehren ließ, begab sich auch Dionysius wieder nach Alexandrien. „Allein er tauschte Jammer um Jammer. Die Hauptstadt war unter Gallienus der Schauplatz eines blutigen Bürgerkrieges und der verheerendsten Pest zugleich geworden. Diese wüthete mit einer unbeschreiblichen Heftigkeit, deren Schrecken unter dem heidnischen Theile der Einwohner alles Erbarmen, alle Krankenpflege, selbst unter den nächsten Blutsverwandten, sistirte und dadurch das Elend um so gräßlicher machte. Nur der großherzige Bischof fachte den Muth seiner Gläubigen an; das Bild, das er uns von ihrer Seelengröße, ihrer Unerschrockenheit und ihrer aufopfernden Liebe entwirft, beweist, welche Gotteskraft im Christenthum liegt." Zeichnete sich nach dem Ge-

fasten unser Dionysius als Bischof aus, so nicht weniger auch als Schriftsteller. In seinen Schriften, in denen wir, soweit sie noch in Fragmenten vorhanden sind, erhabenen Gedanken und Empfindungen, einer kraftvollen, klaren und bündigen Sprache begegnen, gehören mehrere Briefe verschiedenen Inhalts und an verschiedene Personen gerichtet; einige Abhandlungen: a) promissionibus adversus Nepotem, zwei Bücher, um 255 geschrieben; hier zieht er, um den Chiliasten ihre wichtigste Stütze zu entziehen, auf innere Gründe hin, die Authentie und Canonicität der Apocalypse des hl. Johannes in Zweifel, ohne jedoch ein verwerfendes Urtheil darüber auszusprechen; b) de natura ad Timotheum filium, worin die epicuräische Ansicht von der Weltwerdung und der Providenz widerlegt wird; c) elenchus et apologia ad Dionysium Romanum, worin er, wie schon oben bemerkt, einerseits seine Gegner widerlegt, andererseits sich von den ihm zur Last gelegten Irrthümern in Betreff der Trinitätslehre reinigt. Von den ihm zugeschriebenen unächten Schriften kann hier Umgang genommen werden, und es ist nur noch zu bemerken, daß die Schriften des Dionysius leider nur in einzelnen Fragmenten auf uns gekommen sind. Gallandius in seiner bibl. patr. Tom. III. p. 481—540 hat diese Fragmente zuerst gesammelt, nach ihm auch Simon de Magistris, Episc. Cyrenens.: Dionysii Alexandrini cognomento Magni, quæ supersunt. Romæ 1797. fol. Dionysius endigte sein vielbewegtes Leben zwischen 264—65 und sein Andenken wird als das eines Heiligen am 17. Nov. in der Kirche gefeiert. „Bei einer angestrengten Thätigkeit," sagt Möhler mit Recht, „für die Interessen der katholischen Kirche; bei so brennendem Eifer für die Bekehrung der Ungläubigen, für das Wohl der Gläubigen, für die Wiedervereinigung der Getrennten; bei solcher Entschiedenheit gegen Irrthum und herzbezwingender Mäßigung gegen die Verirrten; bei solcher Liebe, welche die ganze katholische Kirche umspannte; bei so erhabenem Muthe in Drangsalen, so unerschütterlicher Standhaftigkeit im Glauben, endlich so liebenswürdiger Bescheidenheit, während die christliche Welt mit Bewunderung auf seine Gelehrsamkeit und seine Tugenden den Blick gefesselt hielt: war es nur ein Zoll verdienter Anerkennung, wenn seine Zeit schon ihn mit Auszeichnung den Großen und Athanasius ihn Magister ecclesiæ catholicæ nannte." Vgl. Möhlers Patrologie S. 624 ff. Dessen Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, 1r Thl. Gfrörer, allgemeine Kirchengeschichte, 1r Bd. Tillemont, Tom. IV. Euseb. hist. eccl. lib. VI. und VIII. Stolberg, Gesch. der R. J. 9r Bd. [Fritz.]

Dionysius Areopagita, so benannt von der Würde, die er zu Athen als Mitglied oder gar als Vorsitzer (Asterius, orat. 8. in biblioth. Lugd. PP. T. V. p. 829) des Areopags (s. d. A.) begleitete. Unhaltbar ist die Ansicht des Cäsarius (Dialog. interrog. 112), als wäre Dionysius in Thracien geboren. Nach Chrysostomus' Vorgange nennt Maximus Athen als seinen Geburtsort, welcher Angabe die meisten Schriftsteller beipflichten. Jedenfalls saß Dionysius im Areopag, als ihn des Weltapostels beredte Predigt (Apg. 17, 22.) wundersam ergriff und aus der Nacht des Heidenthums dem hellen Lichte der Wahrheit zuführte (Apg. 17, 34.). Der weise Hierotheus schloß ihm vollends die Mysterien des Christusglaubens auf und vollendete seine Bekehrung (Vita S. Dion. Areop. ex Mennaeis, Cord. Ed. T. II.). Es ist eine ausgemachte Thatsache, daß unser Dionysius apostolischer Schüler und Athens erster Bischof war, da das unumstößliche Zeugniß des Dionysius von Korinth aus dem 2ten Jahrhunderte ausdrücklich darauf hinweiset (Euseb. H. E. III. 4 et IV. 23). Früher noch geschieht seiner von Polycarp Erwähnung in einem Briefe an die Athener (Test. Max. M. in Praef. Schol. ad Libr. Areop. — Euseb. H. E. L. V. c. 20). Aber über sein ferneres Leben und Wirken, über die Zeit und Art seines Todes, sowie über die Schriften, welche unter seinem Namen sich bis auf uns erhielten, wurde nicht wenig gestritten. Die Meinung, als hätte Dionysius mit zwei Gefährten Rusticus und Eleutherius als eifriger Prediger des

Digitized by Google

Evangeliums die Länder Galliens durchwandert und nebst andern die Kirche vo Paris gegründet und selbe als erster Bischof verwaltet, wurzelte lange besonder unter französischen Schriftstellern fest, und selbst Natalis Alexander (H. E. saec. Dissert. XVI. propos. 2.) sucht sie noch mit einem großen Aufwande von Gelehr samkeit und auf beredte Weise zu halten. Auch Baronius (Annal. Eccles. ann. 98 vertritt diese Meinung und beruft sich zu diesem Behufe besonders auf Hildui aus dem 9ten Jahrhundert, welcher der erste, aber ohne unter dem Schilde eine gewichtigen Gewährsmannes zu stehen, davon berichtet, dann auf Beda den Ehr würdigen, Hincmar von Rheins und Andere, die jedoch weder der gleichen noc nächsten Zeit des Dionysius, sondern einer viel spätern Periode angehören. Tro der vielen und nicht unbedeutenden Verfechter dieser Ansicht ist sie nun siegreic zurückgewiesen und von dem größten Theile der gelehrten Welt aufgegeben. J selbst Frankreichs Geschichtsforscher, wie Sirmond (de duob. Dionys. c. 8.), Lau nois (Observ. ad vit. Dion. Areop. p. 403), Petau u. a., sich anlehnend an di älteren Berichte eines Sulp. Severus, Eusebius, Gregorius Turon. etc., haben di Unhaltbarkeit dieser ehemals gangbaren Tradition gründlich dargethan, und auße Zweifel gestellt, daß St. Denys (s. d. A.), welcher als der Stadt Paris erster Bischo und als Schutzheiliger von ganz Frankreich hoch verehrt wird, nicht unser Dionysiu Areop., sondern ein anderer Dionysius sei, der im 3ten Jahrhundert um Galliens Bekehrung sich große Verdienste erwarb und in der decischen Verfolgung unter lag. — Unsicher und abweichend sind auch die Berichte der Schriftsteller über da Ende des Dionysius Areopagita. Er soll als Blutzeuge für den christlichen Glauben gestorben sein, ob aber in Athen oder an einem andern Orte, bleibt unentschieden. Mit der Behauptung seiner Wirksamkeit in Frankreich und besonders in Pari hängt auch die Annahme seines blutigen Todes in letzterer Stadt zusammen. Einige lassen ihn als Opfer der domitianischen Verfolgung fallen, welche Ansicht heutzutage überwiegend scheint, Andere messen seinen Tod den Zeiten Trajans oder gar Hadrians zu. Paris und das Kloster St. Emmeran zu Regensburg, wohin sein Leichnam als Geschenk des Kaisers Arnulph gebracht worden sein soll, wollen den ächten Leib des Heiligen besitzen. — Noch mehr Controverse veranlaßten die Schriften, welche des Dionysius Areop. Namen tragen, als: über die himmlische Hierarchie, über die kirchliche Hierarchie, über die Namen Gottes, die mystische Theologie und zehn Briefe. Diese Schriften, weil für Werke eines so ausgezeichneten Mannes aus dem apostolischen Zeitalter gehalten, gewannen seit dem 6ten Jahrhundert, wo sie im monophysitischen Streite von den Severianern in einer Conferenz mit katholischen Bischöfen zu Constantinopel (532) zuerst erwähnt wurden, bald bedeutendes Ansehen und großen Einfluß. Angefüllt mit platonischen Principien und plotonischer Redeweise, tragen sie das Gepräge einer speculativ-mystischen Richtung, dienten der mystischen Theologie als Grundlage und erzogen dieser Richtung viele Schüler und Anhänger. Die Scholien des Johannes Scythopolitanus im 6ten und des Maximus im 7ten Jahrhundert dienten zur Vervollständigung und Ausbreitung derselben. Vom Oriente gelangte ihre Kenntniß erst im 9ten Jahrhunderte nach dem Occidente, als der griechische Kaiser Michael Balbus durch eine Gesandtschaft dem Könige Ludwig dem Frommen eine Abschrift überreichen ließ. Zwar besorgte Ludwig alsogleich eine lateinische Uebersetzung, welcher aber, weil dunkel und unbeholfen, in der Folge Scotus Erigena auf Anliegen Carls des Kahlen eine geeignetere zur Seite stellte. So gewann auf Grund dieser Schriften der Mysticismus, wie im Osten, so auch im Westen weiter Boden. Je einflußreicher der Inhalt dieser Werke war, um so dringender gestaltete sich die Frage über ihre Aechtheit. Obwohl diese aus Anlaß bedeutender Verdachtgründe sehr in Frage gestellt war, so hat man sie doch ohne viele Untersuchung bis auf die neuere Zeit nur wenig angefochten, wo endlich die gründlichen und scharfsinnigen Forschungen mehrerer Gelehrten (Vgl. Nic. le Nourry, adpar.

Bibl. T. I. L. I. diss. 10; Dupin, N. Bibl. auct. eccl.; Tillemont, mémoires
I. pars I. p. 436; Dallaeus, Fabricius etc.) die Unächtheit derselben ent-
den und sie einem anonymen Autor des 4ten oder 5ten Jahrhunderts bei-
en, so daß ihr früheres Ansehen nun allenthalben untergraben ist. Der Au-
hast des Areopagita steht vorzüglich das ausnahmslose Stillschweigen der alten
schriftliche Denkmäler der Vorzeit so emsig forschenden Kirchenschriftsteller
diese Werke entgegen, sowie von nicht minderem Gewichte das Vorkommen
Ansichten in denselben ist, welche eines apostolischen Mannes, wie unser Hei-
r war, durchaus ungeziemend sind; nicht zu gedenken des Berichtes über Ein-
ungen und Thatsachen, welche, nach dem entschiedenen Zeugnisse der Geschichte,
rn Jahrhunderten angehören. Ja schon im 6ten Jahrhundert, als in der Zeit
Bekanntwerdens, erhoben sich die Stimmen der Orthodoxen gegen ihre Aecht-
(Conc. Mans. Tom. 8. col. 821), und nur die Ketzer hielten an derselben aus
resse fest. Uebrigens läßt sich nicht in Abrede stellen, daß diese Werke auch
hes Löbliche enthalten und die ältere Zeit der Kirche hie und da wohlthätig
hten. Die vorzüglichsten Ausgaben sind von Lasselius, graece et latine
1615; dann Antverpiæ 1634 et Paris. 1644 cura Corderii s. J.; für die
le griechische Ausgabe nimmt man die zu Florenz 1516 bei Junte erschienene
einem Glossarium für die schwierigen Stellen; für die älteste lateinische gilt
Dupins Urtheile (Bibl. T. I. p. 57) eine zu Straßburg herausgekommene
1468 u. 1502. — Uebers. mit Abhandl. v. Engelhardt, Sulzbach 1823
le. Vgl. Baumgarten-Crusius, de Dion. Areop. (opp. theol. Jen. 1836.
5 sq.). [Hauswirth.]

Dionysius Carthusianus, auch Dionysius Rickel und Dionysius von
is oder Leewis genannt, wurde im J. 1403 in Rickel, einem kleinen Orte
voz in der belgischen Provinz Limburg, damals zur Diöcese Lüttich gehörig,
em altadeligen Geschlechte der von Leuwis oder Leewis geboren. Noch hatte er
das achtzehnte Lebensjahr vollendet, als er um Aufnahme in die Carthause zu
m bei Diest, dann in die zu Roermonde nachsuchte. Sein Wunsch blieb damals
üllt, weil die Regel der Carthäuser (s. d. A.) die Aufnahme erst nach Errei-
des zwanzigsten Lebensjahres gestattet. Er begab sich deßhalb nach Cöln,
uf der damals blühenden Universität daselbst Philosophie und Theologie zu
en. Mit ganz besonderem Eifer trieb er die biblischen und exegetischen Stu-
und schrieb schon dort seine erste Schrift: De ente et essentia. Im 21sten
seines Alters kam er wieder nach Roermonde, trat als Noviz in die dor-
Carthause und blieb in derselben, bis an seinen Tod, 48 Jahre lang; abge-
n von der Welt, doch nicht ohne bedeutenden Einfluß auf dieselbe. Es war
Mann von ausnehmend starkem und abgehärtetem Körper, wie er selbst zu
pflegte, von eisernem Kopfe und ehernem Magen; Entbehrung kannte er
weil er nichts bedurfte; gegen Schmerz war er fast unempfindlich; Hunger
Durst, Kälte und Nachtwachen ertrug er leicht und gern; sinnliches Behagen
er nie, und körperliche Lust schien gänzlich in ihm erstorben; in dem Ge-
von Speise und Trank war er äußerst mäßig und in der Wahl derselben von
völligen Gleichgültigkeit, so daß er verdorbene, von Würmern belebte
r, Obst von Schnecken benagt und faule Häringe zu essen kein Bedenken
einen Widerwillen empfand. Durch seinen unglaublichen Fleiß, seine erstaun-
Ausdauer und eine an das Wunderbare grenzende Gedächtnißkraft erwarb
h eine massenhafte, vielseitige und tiefe Gelehrsamkeit, indem er zugleich einen
en Verstand und große Sorgfalt und Genauigkeit in Erörterung schwieriger
n besaß. Wenig Sorgfalt verwandte er auf die Form und den Styl, und
ein Aeußeres so war auch der Ausdruck in seinen zahllosen Schriften; nicht
h aber eindringlich, kräftig und energisch. Er hatte eine im Verhältniß zu
n Körperbau schwache Stimme und stammelte beim Reden, doch wirkte er

Wunder durch den Inhalt seiner eindringlichen Ermahnungen und erschütternden Bußpredigten. Seine Gelehrsamkeit und seine Fruchtbarkeit an Schriften wurden nur übertroffen durch seinen Gebetseifer. Drei und mehrere Stunden beharrte er oft stehend und ohne ein Glied zu rühren in Betrachtung und Gebet, und bei dem steten innern Umgange mit Gott und der völligen Abgelöstheit von körperlichen Regungen und Bedürfnissen gerieth er oft in Verzückungen, und sah die Vergangenheit und Zukunft, als ob die Ereignisse derselben gegenwärtig vor seiner Seele ständen. Er erhielt deßhalb den Beinamen Doctor ecstaticus, und während Unzählige von nah und fern seinen Worten wie Orakelsprüchen horchten, und seiner sichern und weisen Leitung in allen Angelegenheiten des Lebens mit Vertrauen folgten, geschah es nicht selten, daß Kaiser, Könige, Fürsten, Bischöfe und Prälaten sich mündlich oder schriftlich guten Rath bei ihm holten; selbst der Papst Eugen IV. bewunderte seine Gelehrsamkeit, und als er einmal eins seiner Bücher gelesen hatte, rief er aus: Laetetur mater Ecclesia, quæ talem habet filium. Der Andrang von Hohen und Niederen, welche Rath bei ihm suchten, wurde indeß so groß, daß die Stille des Klosters darunter zu leiden anfing, und der Prior der Carthause übertrug ihm deßhalb das Amt eines Procurators des Klosters, indem er als solcher außerhalb der Clausur wohnte und ungehindert mit der Welt verkehren konnte. Nun wurde aber vollends der Zulauf zu ihm so groß, daß der Prior gar bald seinen Bitten nachgeben und ihn dieses Amtes wieder entbinden mußte. Dennoch wurde Dionysius noch einmal auf einige Zeit aus der Stille seiner Celle hervorgezogen. Als nämlich der berühmte Cardinal Nicolaus von Cusa (s.d.A.) im J. 1451 als päpstlicher Legat seine Gesandtschaftsreise durch Teutschland und die Niederlanden antrat, um das gesammte kirchliche Leben, insbesondere die Klöster, einer durchgreifenden Reform zu unterwerfen, rief er den Dionysius zu sich, um sich seines Rathes und seiner Hilfe bei dem schwierigen Werke zu bedienen. Er verfaßte damals die Schrift: de munere et regimine Legali, begleitete den Cardinal mehrere Monate lang auf seinen Reisen, und wie er denselben bei dem so schwierigen Werke unterstützte, davon haben wir eine Probe in der eben so freimüthigen als scharfen Rede, mit welcher er dem unwürdigen und kriegslustigen Bischofe von Lüttich seinen unkirchlichen Geist und Wandel vorhielt (Scharpff, Nicolaus von Cusa I, 160 u. 177, vgl. Acta Ss. Boll. Martii Tom. II, p. 251). Auf Veranlassung des Cardinals schrieb er auch eine umfassende Schrift über den Alkoran und die mohammedanischen Irrlehren, und das Werkchen de reformatione Claustralium, und als er in seine Celle zurückgekehrt war, folgten letzterem eine Menge Schriften ähnlichen Inhalts, durch welche er die Bemühungen des Papstes Pius II. und der bedeutendsten Männer seiner Zeit, um eine allgemeine Reform der Kirche zu Stande zu bringen, auf das Kräftigste unterstützte. Durch seine Episteln an den Herzog Arnold von Geldern und dessen Sohn Adolph verhinderte er den schon im Ausbruche begriffenen Bürgerkrieg zwischen Vater und Sohn, und nach dem beweinenswerthen Falle Constantinopels im J. 1453 verfaßte er die Epistola ad Principes catholicos, in welcher er zu einem allgemeinen Feldzuge gegen die Türken, vor allem zunächst aber zur Besserung des christlichen Lebens aufrief. Es war dieß der Nothschrei, den die drohende Gefahr für die Christenheit wie ihm, so den edelsten und besten Menschen seiner Zeit auspreßte; er wurde überhört, und darum sehen wir noch jetzt nach Jahrhunderten die schönsten Länder Europas in den Händen der Türken. Zur Erinnerung an die ehemalige Hauptkirche des griechischen Reiches, welche in eine Moschee verwandelt war, wurde vorzüglich auf Betrieb des Dionysius, kurz vor seinem Lebensende, die Carthause zur hl. Sophia bei Herzogenbusch gegründet, auch wurde er zum ersten Prior derselben ernannt. Doch kehrte er vom Alter geschwächt und durch den Neubau in seinen stillen Betrachtungen und Arbeiten gestört bald wieder nach Roermonde zurück und starb daselbst am 12. März 1471, dem Festtage des

hl. Gregorius. Die Zahl seiner Schriften ist zu groß als daß wir sie hier alle namhaft machen könnten. Um die Herausgabe derselben hat sich insbesondere der Carthäuser Theodorich Loer († 1554), der auch sein Leben beschrieb, verdient gemacht. Sein Hauptwerk sind die Enarrationes oder Commentarii zu sämmtlichen Büchern des A. und N. Testaments, welche in 7 Bdn. in fol. bei Peter Quentel in Cöln 1530—1536 erschienen sind. Ebenso gehört er unter die Zahl der berühmtesten Commentatoren des Dionysius Areopagita, den er selbst seinen Lieblingsschriftsteller nennt, Colon. impens. P. Quentell 1536 fol., ferner des Petrus Lombardus: Commentarii in libros IV. magistri sententiarum. Colon. 1535 und Venetiis 1584 Tom. IV., des Thomas von Aquin, Enterione i. e. medullæ operum S. Thomæ und Supplementum Summæ ex scripto ejusdem S. Thomæ super Quartum sententiarum; des Wilhelm von Auxerre, des Boethius, des Johannes Climacus, des Joh. Cassianus. Außer diesen Commentaren hat er mehr als hundert andere selbstständige Schriften gar mannigfaltigen Inhalts geliefert und alle eigenhändig geschrieben, so daß in der That kaum zu begreifen, wie ein Menschenleben ausreichend sein könne, um so viel auch nur zu schreiben. Seine Vita auct. Theodorico Loerio, zuerst besonders gedruckt Colon. Agr. ap. Gasp. Gennepaeum a. 1532 findet sich u. A. auch in den Act. Ss. Bolland. ad d. 12. Martii p. 245—255; daselbst wird in dem Comment. praev. nr. 2 gesagt, daß auch Bartholom. Fisen e Soc. J. in den Floribus Ecclesiæ Leodiensis sein Leben in 13 Capiteln beschrieben habe. Bellarmin de script. eccles. p. 296 ed. Col. Agr. 1645 handelt nur kurz von ihm und sagt, das dasjenige, was in dem Werke de quatuor novissimis über den Zustand der Seelen im Fegfeuer von Dionysius gesagt worden, mit Behutsamkeit zu lesen sei. Genauere Nachrichten finden sich in: Petri Dorlandi Chron. Cartusiense studio F. Theodori Petrei Col. Agr. 1608 Lib. VII, c. 6—24; in Arnoldi Bostii de praecipuis aliquot Cartusianæ Familiæ Patribus, studio F. Theodori Petrei, Col. Agr. 1609 c. 29, wo auch seine Werke aufgezählt werden, und besonders in der Bibliotheca Cartusiana auctore F. Theodoro Petreio Colon. 1609 p. 43—85, dann p. 99 u. 267, wo auch das von Dionysius selbst verfaßte Verzeichniß seiner Schriften. Valerii Andreæ Bibliotheca Belgica Lovanii 1643. 4. p. 185 und die schöne Bibliotheca Belgica cura et studio Joan. Franc. Foppens, Bruxellis 1739. 4. p. 241 sind wichtig als Nachweis der verschiedenen Ausgaben von den Werken des Dionysius; das Lebensalter wird in beiden irrig angegeben. Am umständlichsten und dabei nicht wenig anziehend ist die Schrift eines spanischen Jesuiten: Admirable Vida, singulares virtudes y prodigiosa sabiduria de extatico Varon Padre D. Dionysio Rickel, Clamado vulgarmente El Cartusiano por el Padre Joseph Cassani. Madrid 1738, 365 Seiten in 4. [Seiters.]

Dionysius von Corinth. Um das J. 170, nach dem Hingange des Primus, bestieg den bischöflichen Stuhl zu Corinth ein Mann, der mit einem ächt religiösen Charakter und einem reichen Schatze theologischer Kenntnisse einen so warmen Eifer für die katholische Sache verband, daß er seine Wachsamkeit und theilnehmende Fürsorge über die Grenzen seines Sprengels hinaus auch auf weit entfernte Gemeinden ausdehnte. Es ist dieß unser Dionysius, dem Hieronymus in catal. c. 27, in Uebereinstimmung mit dem Kirchenhistoriker Eusebius, ein glänzendes Zeugniß in folgenden Worten ausstellte: „Dionysius, Corinthiorum episcopus, tantæ eloquentiæ et industriæ fuit, ut non solum suæ civitatis et provinciæ populos, sed et aliarum urbium et provinciarum episcopos epistolis erudiret.“ Von den Briefen, die von Dionysius an verschiedene Gemeinden geschrieben und von Eusebius als katholische bezeichnet wurden, kennen wir acht, jedoch nur in sehr beschränkter Weise, da sie bis auf kleine Ueberreste verloren gegangen sind, was um so mehr zu bedauern ist, als schon aus der kurzen Inhaltsangabe derselben bei Eusebius (H. E. IV, 23) sich abnehmen läßt, wie belehrend dieselben für uns sein müßten hinsichtlich des Glaubens, der inneren Lage und des Lebens der

Kirche jener Zeit. Der erste dieser Briefe ist an die Lacedämonier gerichtet, und es wird ihnen darin der Werth des ächten Glaubens, des Friedens und der Eintracht zu Gemüthe geführt. Im Briefe an die Athenienser tritt er dem Verfall des christlichen Glaubens und noch mehr des christlichen Lebens entgegen. In beiderlei Hinsicht hatte nämlich, sobald der Bischof Publius den Martyrtod erlitten, die Verfolgung unter Hadrian sehr nachtheilig auf die Gläubigen in Athen gewirkt, und nur der Bischof Quadratus, dessen unermüdeter Eifer und Energie von unserem Dionysius sehr gelobt wird, wußte die Athener noch aufrecht zu erhalten. In einem andern Briefe werden die Christen zu Nicomedien in Bithynien vor der Irrlehre des Marcion gewarnt und für die wahre apostolische Lehre begeistert. In einem Briefe an die Kirche zu Gortyna in Creta und die übrigen auf dieser Insel befindlichen Gemeinden wird deren Bischof Philippus, aber auch dessen Gläubige, wegen ihrer Standhaftigkeit und Frömmigkeit sehr gelobt; zugleich wird vor der Unehrlichkeit und Verschlagenheit der Ketzer gewarnt. Der Brief an die Amastrianer und die übrigen Gläubigen in Pontus, als deren Bischof Palma genannt wird, wurde auf Bitten des Bachylides und Elpistus geschrieben; Dionysius erklärt darin mehrere Schriftstellen, gibt Belehrungen über die Ehe und die Jungfräulichkeit, und ertheilt den Rath, alle Büßer, die in die montanistische Häresie oder sonst in ein Verbrechen gefallen, mit Milde und Schonung zu behandeln. Im Briefe an die Gnossier wird deren Bischof Pinytus ermahnt, er solle dem Volke die Enthaltsamkeit nicht (nach Art der Gnostiker oder der Montanisten) als unerläßliche Pflicht aufbürden. Im Brief an die römische Kirche und den damaligen Papst Soter dankt zuerst Dionysius für die von Rom für die Armen zu Corinth erhaltenen Almosen und preist den zu jeder Zeit von Anfang an bewährten Wohlthätigkeitssinn der Römer, der von Soter noch gesteigert worden sei; sodann meldet er, daß der erste Brief des hl. Clemens von Rom an die Corinther nach alter Gewohnheit noch immer vorgelesen werde, und daß jeder von den beiden Apostelfürsten nach Corinth gekommen und gelehrt und gleicherweise auch jeder nach Italien gezogen und zu derselben Zeit den Martyrtod gefunden. Ein weiterer Brief, wohl paränetischen Inhalts, ist endlich an eine Christin Namens Chrysophora gerichtet. Daß auch außerhalb der Kirche sein Ansehen groß und allgemein war, läßt sich schon daraus erschließen, daß er sich bitter über die Häretiker beklagt, weil sie bald durch Auslassungen, bald durch Zusätze seine Briefe verfälschen, um ihren Lehrsätzen unter seinem Namen leichteren Eingang zu verschaffen. Er schließt mit der Bemerkung: „So ist es also kein Wunder, daß Einige selbst die göttlichen Bücher zu verstümmeln sich erfrechen, da sie das Nämliche an Büchern minderen Ansehens sich erlauben.“ Während in der griechischen Kirche das Andenken unseres Dionysius als eines Martyrers am 29. Sept. gefeiert wird, weiß die römische Kirche nichts von seinem Martyrthum, verehrt ihn jedoch als einen Heiligen und feiert seinen Gedächtnißtag am 9. April. — Vgl. Euseb. hist. eccl. IV, 23. Hieron. in catal. script. eccl., c. 27. Routh, reliquiæ sacræ. Oxonii 1814. T. I. p. 165—190. Acta Ss. Boll. April. T. I. Möhlers Patrologie, S. 320 ff. Stolberg, Gesch. d. R. J. Bd. VIII. S. 89 ff. [Fritz.]

Dionysius Exiguus, d. i. der Kleine, nach der Ansicht Einiger so benannt von seiner kleinen Körpergestalt, oder der Unbedeutende, wie er nach dem Dafürhalten Anderer als Mönch nach der Sitte früherer Zeiten aus klösterlicher Demuth selbst sich nannte. Unter den in der christlichen Kirche ausgezeichneten Männern dieses Namens nimmt unser Dionysius einen würdigen Platz ein und seine Wirksamkeit ist nicht ohne nachhaltige Einflüsse geblieben. Sein thätiges Leben fällt in die erste Hälfte des 6ten Jahrhunderts und hat die große Roma zum Schauplatze. Ungewiß ist das Jahr seines Todes und wird ungefähr zwischen 540—550 angesetzt. Wie Dionysius, obwohl dem Stamme der Scythen entsprossen, doch ein Sohn der Wissenschaft war und heimisch in griechischer und römischer Gelehrsam-

keit, nach seines Freundes Cassiodorus Zeugnisse unter den classisch Gebildeten seiner Zeit nicht als der Letzte dastand, so wird ihm, als Mönch und Abt eines Klosters in Rom, wohin er aus Osten sich wandte, ascetisches Streben, kirchlicher Sinn und fleißiges Studium der hl. Schrift nachgerühmt (Cassiod. de lit. div., c. 23). Ganz besonders war Dionysius chronologischen Studien zugethan, als deren Frucht die Einführung der christlichen Zeitrechnung, welche deßhalb auch die dionysianische (s. Aera u. Cyclus) heißt und die Jahre von der Geburt Christi (ab incarnatione Domini) zählt, zu betrachten ist. Sie findet sich zuerst in seinem Ostercyclus (cyclus paschalis), ist aber, weil mit dem J. 754 beginnend, nach dem kritischen Urtheile neuerer Forscher um sieben Jahre zurück (Ideler, Handb. 2 Bde. Berlin 1841. Sepp, Leben Christi. Regensb. 1843. Cherier, Instit. h. e. T. I. Pesth. 1840–1841). Anfangs auf einen kleinen Kreis beschränkt und zuerst in Rom beachtet, verschaffte diese Zeitrechnung im Laufe der Jahrhunderte sich weitere Geltung und Anerkennung, so daß sie im 10ten und 11ten Jahrhundert nach und nach die andern Zeitrechnungen verdrängte und endlich in der christlichen Welt die Oberhand sich errang. Nicht minder ist der Name des Dionysius Exiguus der Welt bekannt geworden durch eine Sammlung kirchlicher Satzungen, welche er veranstaltete und welche nach Cassiodors Angabe in der römischen, bald auch, wie Hincmar bezeugt, in der französischen und andern lateinischen Kirchen bereitwillige Aufnahme fand. Außer dem Codex der allgemeinen Kirche vervollständigte Dionysius diese Sammlung durch 50 apostolische Canonen, dann besonders durch die Canonen der Synode von Sardica und durch 138 von verschiedenen africanischen Concilien und endlich durch Hinzufügung von päpstlichen Decretalbriefen, vom Papste Siricius (485) angefangen bis Anastasius II., welche in Beantwortung verschiedener Anfragen Amtsgegenstände behandeln (vgl. d. Art. Canonensammlungen). Die Ballerini geben eine genaue Beschreibung derselben nach Handschriften (vgl. Ballerini, de antiq. collect. canon. vor T. III. opp. Leon. M. und in Gallandii Sylloge, T. I.). Zu erwähnen ist noch, daß sich mit dem Namen des Dionysius mehrere Uebersetzungen vorfinden, wie der Brief des Cyrillus gegen Nestor, das Leben des hl. Pachomius, zwei Briefe des Proclus, das Werk Gregors von Nyssa de creatione hominis, etc. Wiewohl Dionysius in all' diesen Uebersetzungen den Sinn getreu und lichtvoll gibt, so gelingt es ihm doch nicht immer, gute Ausdrücke zu wählen (vgl. Ceillier, hist. des auteurs, etc. T. XVI. p. 220 sqq.). [Hauswirth.]

Dionysius, Papst. Er ist in der Reihenfolge der römischen Päpste der vierundzwanzigste, und ward an die Stelle des Martyrers Sixtus II. († 6. Aug. 258) nach einer fast einjährigen Sedisvacanz am 22. Juli 259 zum römischen Bischofe geweiht. Er leitete nach Angabe des ältesten Papalcataloges die Kirche unter den Kaisern Gallus und Claudius II. vom eilften der Calenden des Monats August im Consulatsjahre des Fulvius Aemilianus und Pomponius Bassus II. bis fast an das Ende des zweiten Consulates des M. Aurelius Claudius und des Ovinius Paternus, und zwar usque in diem 7. Calendas Januarii. Er starb sonach am 27. Dec. 269 und saß auf dem Stuhle des hl. Petrus 10 Jahre fünf Monate und vier Tage. Ein Grieche von Geburt, hatte er die Erhebung auf den apostolischen Stuhl außer seiner innigen Frömmigkeit und seinem tugendhaften Wandel wohl vorzüglich der Milde seines Charakters und der ausgezeichneten theologischen Bildung, die er besaß, zu verdanken. Schon als Presbyter muß er eine der hervorragendsten Persönlichkeiten in der Kirche von Rom gewesen sein; denn an ihn richtete der gelehrte alexandrinische Bischof Dionysius den vierten seiner über die Taufe handelnden Briefe, wie Eusebius (hist. eccl. VII. 7) erzählt, der hiebei die Bemerkung macht, der Alexandriner nenne ihn einen gelehrten, ja bewundernswerthen Mann (λόγιος καὶ θαυμάσιος). Aus dem zweiten de baptismo überschriebenen Brief erhellt übrigens, daß jener von Eusebius erwähnte Brief nicht bloß an den römischen Presbyter Dionysius, sondern zugleich auch an einen andern Presbyter dieser

Kirche, Namens Philemon, gerichtet war, um beide, welche vordem die scharfen Maßnahmen des Papstes Stephan im Streite über die Giltigkeit der Ketzertaufe unterstützt hatten, für ein milderes Verfahren zu gewinnen, was nicht ohne Erfolg gewesen zu sein scheint. Wie sehr der römische Dionysius das ihm von dem Alexandriner gespendete Lob verdiente, offenbarte sich bei Gelegenheit des sabellianischen Streites. Man hatte ihm nämlich, der bereits auf den Stuhl Petri erhoben war, seinen Freund, den alexandrinischen Dionysius der Irrlehre angeklagt, weil er in seinen polemischen Erörterungen gegen Sabellius Ausdrücke gebraucht und Vergleichungen angewendet hatte, welche die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater in Frage zu stellen schienen (s. **Dionysius von Alexandrien**). Der römische Papst hielt die Sache für wichtig genug, sie in einer Synode im J. 262 zu verhandeln, und während er in einem geheimen Schreiben den Nachfolger des hl. Marcus aufforderte, sich über die ihm zur Last gelegten Irrthümer zu erklären, in einem offenen, an alle ägyptischen Kirchen gerichteten Rundschreiben den Glauben der römischen Kirche im Gegensatze zu den beiden dort hervorgetretenen irrthümlichen Richtungen, dem Unitarismus und subordinatianistischen Tritheismus, festzustellen (Athanas. de synodo c. 43, de sententia Dionysii c. 13). Nach dem uns von diesem Schreiben bei Athanasius de decr. Nic. c. 26 erhaltenen Fragmente zu urtheilen, that er dieß mit seltener logischer Schärfe und Consequenz. Er erklärte, daß die drei göttlichen Personen weder ihrer Substanz nach getrennt, noch auch, weil sie dem Wesen nach Eins seien, als unpersönliche Unterschiede dieses Einen Wesens gefaßt werden dürften. Er verwarf darin auf das Entschiedenste den alexandrinischer Seits vom Sohne Gottes gebrauchten Ausdruck *ποίημα*, indem der Proceß der göttlichen Zeugung wesentlich von dem der Bildung und Schöpfung (*πλάσις* und *ποίησις*) zu unterscheiden sei. Der Sohn sei **gezeugt, nicht geschaffen**. Nicht einmal ein **Gewordensein** *γεγονέναι* dürfe man von dem Logos prädiciren; denn sobald man es mit diesem Ausdrucke Ernst nähme, fände man sich folgerichtig zur Annahme eines Zeitraumes gedrängt, in welchem nur der Vater, noch nicht aber der Logos subsistirte. „Man darf also, so lautet das Resumé, die erhabene und göttliche Einheit nicht trennen in drei Gottheiten, noch die Würde und Majestät des Herrn durch die Vorstellung der Geschöpflichkeit herabsetzen; sondern man muß glauben an Gott den Vater, den Allmächtigen, und an Jesus Christus, seinen Sohn, und den heiligen Geist; den Logos aber geeinigt denken mit dem Gott aller Dinge... So wird die göttliche Dreiheit und die hl. Lehre von der Einheit gerettet. (*Οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο.*)" Aus der Entschuldigung des alexandrinischen Dionysius wegen Nichtgebrauchs der Formel *ὁμοούσιος* in dessen *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* (bei **Galland.** biblioth. vet. PP. III. p. 495) scheint hervorzugehen, daß der römische Dionysius auch dadurch die spätere Entwicklung des Trinitätsdogma präformirt habe, daß er den Terminus *ὁμοούσιος* als den adäquatesten Ausdruck des Wesensverhältnisses des Sohnes zum Vater hinstellte. Außer jener Encyclica gegen die Sabellianer bewahrte noch zu des Basilius Zeiten von unserem Dionysius die Kirche von Cäsarea in Cappadocien eine Zuschrift, in welcher er diese Gemeinde über die durch die Einfälle der Barbaren erlittenen Drangsale tröstete (Basil. ep. 70). Der Catalogus Felicis IV. erzählt von ihm: Hic presbyteris ecclesias dedit et coemeteria, et parochias et dioeceses constituit. Sein Leichnam soll in coemeterio Callisti beigesetzt worden sein. — Das Fragment der ep. encycl. adv. Sabellianos siehe bei **Coustant.** epp. Rom. PP. ed. Schoenemann p. 194 sq. und **Mansi**, Coll. Concil. Tom. I. p. 1009 sq. Näheres über Leben und Lehre: **Lumperi** hist. theolog.-crit. SS. PP. III. prior. saec. Tom. XIII. p. 194—214. **Möhlers** Patrologie I. 641—644. **Baur**, Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. I. S. 311 f. [Werner.]

Dioscur, Patriarch zu Alexandrien, war geboren zu Anfang des

5ten Jahrhunderts und wurde im J. 444 dem hl. Cyrillus zum Nachfolger gegeben. Wahrscheinlich würde wenig mehr als der Name dieses Mannes in der Reihenfolge der alexandrinischen Patriarchen in der Geschichte bekannt sein, wenn er nicht durch auffallende Frevelthaten eine traurige Berühmtheit erlangt hätte. Denn sein Name ist unzertrennlich verflochten in die Geschichte der berüchtigten Räubersynode (latrocinium Ephesinum), die ganz sein Werk gewesen ist. Von seinem frühern Leben ist nichts bekannt. Als der Patriarch Cyrillus gestorben (444), wußte Dioscur durch den Schein besonderer Frömmigkeit sich den Weg auf den Patriarchenstuhl zu bahnen. Bald aber trat er auf als ein stolzer, herrschsüchtiger und grausamer Mann, mehr ein Tyrann als ein Bischof, verfuhr hart und ungerecht gegen die Verwandten seines Vorgängers bei seiner Testamentsvollziehung, handelte übermüthig gegen die kaiserlichen Gouverneure von Aegypten, entsetzte Geistliche ohne Proceß und erneuerte wiederum mit dem Patriarchen von Antiochien den ältern Streit über den Vorrang der beiden Sitze. Der größten Frevelthaten aber machte er sich schuldig in der Angelegenheit des Abtes Eutyches (s. d. A.), der in Christo nach der Menschwerdung nur eine Natur statuirte und dadurch Urheber der monophysitischen Irrlehre geworden ist. Schon war Eutyches auf einer Synode zu Constantinopel condemnirt worden; Papst Leo I. hatte seine Appellation abgewiesen, Kaiser Theodosius II. die Acten der Synode richtig befunden, als er sich zuletzt an Dioscur wandte, um durch diesen seine Verurtheilung annulliren zu lassen. Dieser Entschluß war sehr wohl berechnet. Denn da der bischöfliche Sitz von Constantinopel sich seit Verlegung der kaiserlichen Residenz dorthin zu hohem Range erhoben hatte und den alexandrinischen aus seiner bisherigen Stellung zu verdrängen drohte, bestand eine fast ununterbrochene Eifersucht zu Alexandrien gegen den Sitz zu Constantinopel. Dazu kam nun noch der persönliche Ehrgeiz des Dioscur, der sofort mit beiden Händen die Gelegenheit ergriff, den Flavian, Patriarchen von Constantinopel, zu demüthigen, indem er ihm, als Gegner des Eutyches, der die Lehre des Nestorius allzuhitzig bekämpft hatte, wenigstens mit einigem Scheine nestorianische Irrthümer zur Last legen konnte. Durch die Verwendung des Eunuchen Chrysaphius bewilligte der Kaiser dem Dioscur die Abhaltung einer neuen Synode (im J. 449 zu Ephesus), die von diesem nun von vornherein schon zu einem höchst ungerechten und gewaltthätigen Gerichtshofe organisirt wurde. Er berief zehn Metropoliten seines Sprengels und zehn Bischöfe zur Synode, einen Stellvertreter der orientalischen Mönche, die bekanntlich für Eutyches Partei genommen, überhaupt bloß Freunde des Eutyches, überging die Gegner desselben, und die Bischöfe, welche zu Constantinopel des Eutyches Irrlehre verworfen hatten, konnten zwar erscheinen, jedoch nicht als Richter Sitz und Stimme haben, sondern sollten vielmehr das Urtheil der Synode entgegennehmen. Dioscur selbst führte das Präsidium, bewaffnete Mannschaft war in der Nähe und große Schaaren von Mönchen waren mit Knitteln in Bereitschaft, um der schon vor aller Untersuchung feststehenden Freisprechung des Eutyches Respect und Nachdruck zu verschaffen. Die Verhandlung führte er wie etwa ein Präsident eines französischen Revolutionstribunals. Mit List und Gewalt brachte er die Stimmen zur Freisprechung des Eutyches und zur Condemnation des Flavian zusammen, und als dieser gegen solch' ein Verfahren protestirte, appellirend an den päpstlichen Stuhl, sprang Dioscur von seinem Sitze auf, mißhandelte den Flavian mit Faustschlägen und Fußtritten der Art, daß derselbe einige Tage darauf den Geist aufgab. Endlich ging er so weit, auf eine unbeschriebene Membrane Stimmen zu sammeln und darauf hin ein Absetzungsurtheil gegen Papst Leo I. selbst auszusprechen und so zu seinem bisherigen Verbrechen auch noch das eines Falsarius und Rebellen hinzuzufügen. Papst Leo I. erwirkte, um den Schandfleck jener Vorgänge zu Ephesus von der Kirche abzuwaschen, die Berufung einer allgemeinen Synode (nach Chalcedon [s. d. A.] im J. 551), auf welcher in der dritten Sitzung Dioscur, nach Prüfung der

vielen gegen ihn erhobenen Klagen, verurtheilt wurde als Anhänger und Gönner der bereits condemnirten Häresie des Eutyches, und als schuldig roher Gewaltthätigkeiten zu Ephesus zur Unterdrückung des wahren Glaubens. Nebstdem wurden daselbst auch noch gegen ihn Anklagen wegen origenistischer Irrthümer, wegen blasphemischer Behauptungen, wegen Verletzung fremden Eigenthums, wegen Wuchers und schlechten Umganges in seinem Hause erhoben. Das Urtheil gegen ihn lautete auf Absetzung und Verbannung nach Gangrä in Paphlagonien, wo er auch im J. 554 starb. Tillemont sagt von ihm: Er hat Alexandrien den Ruhm entrissen, den es seit Athanasius gehabt, eine Säule der Wahrheit und ein Muster der Gottesfurcht zu sein; er hat der Häresie das Thor geöffnet, sie ist eingezogen daselbst, hat fürchterliche Verwüstungen angerichtet, und die Tugenden der Heiligen daselbst und das Schwert der Barbaren haben sie zwölf Jahrhunderte hindurch nicht mehr vertilgen können. (Vgl. dazu den Art. Barsumas.) [Marx.]

Dioscuren (*Διόσκουροι*, Söhne des Zeus) hießen die Zwillinge Castor und Pollux, Söhne des Zeus und der Leda oder des Tyndareus und der Leda (vgl. Creuzer, Symbolik und Mythologie. II. 333 ff.), welche als Rossebändiger und Wagenlenker, als Mitstreiter im Kriege und besonders als Schutzgottheiten bei Seestürmen verehrt wurden. Am Sternenhimmel wurden sie durch das Zweigestirn repräsentirt und daher auch diesem solcher schützende Einfluß zugeschrieben und bei Stürmen das Heil der Schiffenden empfohlen. Das sog. Elmes- oder Helenenfeuer, das bei Stürmen an den Masten der Schiffe sichtbar wird, galt dann als Zeichen ihrer schützenden Nähe und baldigen Aufhörens der Gefahr. Es wurden ihnen daher auch Schiffe geweiht und ihre Bildnisse zu Schiffszeichen gewählt, wie z. B. auch bei jenem alexandrinischen Schiffe, welches den Apostel Paulus von Malta nach Syracus brachte (Apg. 28, 11.). Vgl. Richter in der Hallischen Encyclopädie.

Diotrephes wird 3 Joh. V. 10 mit wenigen Worten als ein Mann geschildert, der es wagte, sich selbst dem Apostel Johannes zu widersetzen, gegen ihn üble Reden auszustreuen, zugleich fremden christlichen Glaubensgenossen, die in seine Gemeinde kamen, die Gastfreundschaft zu verweigern, ja diejenigen Gemeindeglieder, die solche gastfreundlich aufnahmen, aus der Gemeinde auszustoßen. Uebrigens ist es ungewiß, welche Gemeinde es war, in der er lebte. Aus dem Umstande, daß der obenerwähnte Brief an Cajus, ein Mitglied eben derselben Gemeinde, gerichtet ist, läßt sich nicht mit Sicherheit schließen, es müsse die Gemeinde zu Corinth gewesen sein (s. Cajus). Eben so ungewiß ist es, ob dieser Diotrephes mit einem kirchlichen Amte wirklich betraut war, oder ob er sich ein solches bloß anmaßte. Doch muß er bei seinem hochmüthigen Streben, die Gemeinde zu leiten und zu beherrschen (3 Joh. 9), jedenfalls einen nicht geringen Einfluß auf dieselbe ausgeübt haben. So viel ist aber gewiß, daß er sich als ein Sectirer benahm, und, indem er dem Apostel Johannes widerstrebte, auch gegen jene christlichen Grundsätze und Lehren handelte, welche die Apostel Petrus, Paulus und Jacobus in Hinsicht auf willige Unterwerfung gegen kirchliche Obere, auf Milde und Liebe gegen Untergeordnete und auf Gastfreundschaft gegen Fremde in ihren Briefen klar und deutlich ausgesprochen haben. Ob er ein aus dem Judenthume oder aus dem Heidenthume bekehrter Christ war, kann mit Gewißheit nicht entschieden werden. Sein Name deutet zwar auf einen ehemaligen Heiden; doch hatten auch Juden griechische Namen. Wird seine Handlungsweise mit der in der Apostelgeschichte und in den apostolischen Briefen häufig geschilderten Handlungsweise jener strengen Judenchristen verglichen, die auch als Christen im Judenthume befangen blieben, so stellt sich die Vermuthung, daß er dieser Classe von Menschen angehört habe, als wahrscheinlich dar; mehr als wahrscheinlich ist sie aber nicht, weil im apostolischen Zeitalter auch manche Heidenchristen jenen strengen Judenchristen sich zuwandten (1 Cor. 7, 18. Gal. 4, 9. 10. 21. 5, 2–4. 6, 12). [Kozelka.]

Dippel, Johann Conrad, Sohn eines Predigers im Darmstädtischen, geboren am 10. August 1672, ein zügelloser Libertiner im Leben und in der Wissenschaft. Er studirte Theologie, bekämpfte die Pietisten und vertheidigte sie wieder eifrig, je nachdem er es in seinem Interesse fand. Aus seiner theologischen Laufbahn mag nur das herausgehoben werden, daß er den Symbolzwang bekämpfte. Flüchtig und unstät war sein ganzes Leben, groß sein Talent, aber ein Opfer der Unruhe und Sinnlichkeit. Er warf sich auf die Alchymie, die ihn auch zur Erfindung des Berlinerblau führte, während er eigentlich nur Medicin hatte treiben wollen. Ein lüderliches Leben und der nicht ungegründete Verdacht gefährlicher Verbindung mit dem Auslande (Schweden) machten es seinen Gegnern leicht, ihn ins Gefängniß zu bringen, wo er (auf der Insel Bornholm) sieben Jahre zubrachte, worauf er nach Schweden ging, seine Laufbahn jedoch abermals durch Bekämpfung des orthodoxen Lutherthums verdarb. Wieder trieb er sich in Teutschland umher, namentlich im Hildesheimischen, wo er zuletzt am 25. April 1734 todt im Bette gefunden wurde. Schriften hat Dippel in Menge hinterlassen (gegen siebenzig), deren Ton roh und deren Wissenschaftlichkeit nicht groß ist. Sein Name lebt unter dem Volke zur Bezeichnung eines hirnkranken Geschöpfes, während seine Person vergessen ist. Ein Verzeichniß seiner Schriften finden wir in Zielins historischem Lexikon, ausführlicher noch in Strieders hess. Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, z. B. S. 895 f. (vgl. Hoffmann, Leben u. Meinungen J. C. Dippels, Darmstadt 1783. Adelung, Gesch. der menschlichen Thorheiten). Seine meist polemischen Schriften sind theologischen, philosophischen, medicinischen und alchymistischen Inhalts. Vieles, besonders seine derben Oppositionsschriften, schrieb er unter dem angenommenen Titel „Christianus Democritus.“ [Haas.]

Diptychen, von δίς und πτύσσειν = bis plicare, zweimal zusammengelegte Tafeln. Die Schreib- und Brieftafeln der Juden, Griechen und Römer (libri memoriales) waren meistens, namentlich anfangs, aus Holz, in der Folge wurde damit aber ein großer Luxus getrieben, so daß die Schreibtafeln, deren sich die Consuln, Quästoren, Aedilen &c. beim Antritte ihres Amtes als Geschenke bedienten, aus Elfenbein, Silber, Gold, Pergament und ausgesuchten Steinen gemacht waren. Während die eine Seite dieser Tafeln etwas vertieft und mit Wachs bestrichen war, um mit einem Griffel Briefe oder merkwürdige Thatsachen aufzeichnen zu können, war die andere (äußere) Seite mit kostbaren Verzierungen, öfters mit den Bildnissen wichtiger Personen und erklärender Inschrift versehen. Je nachdem zwei, drei oder mehrere solcher Tafeln durch einen durchgezogenen Riemen oder durch eine Art von Charnier miteinander verbunden waren, hieß man sie Diptychen, Triptychen, Poliptychen. Auch die Kirche wußte bald mit diesen Tafeln einen liturgischen Gebrauch zu machen, wie wir sogleich sehen werden. Als Bezeichnung der Diptychen findet man in der Kirchensprache noch die Ausdrücke: ἐκκλησιαστικοὶ κατάλογοι, catalogi ecclesiastici, ἱεραὶ oder μυστικαὶ δέλτοι, sacræ tabulæ, ecclesiæ matricula, liber viventium et mortuorum. Wie die kirchlichen Diptychen an Größe verschieden waren, so daß man die einen mit der Hand umfassen konnte, während andere an Größe einem Foliobogen nicht nachstanden, so hatten sie auch eine verschiedene Form, bald ähnelten sie unsern Canonentafeln, bald den Gesetzestafeln Mosis, wie man diese gewöhnlich abgebildet sieht, und Ambrosius vergleicht sie mit den Schalen der Austern. In der alten Laurentiuskirche zu Constantinopel mußte selbst eine Säule als Diptychon dienen. Diese Säule war von Marmor, mit kleinen viereckigen Steinchen besetzt, in welche die Namen der Kaiser, Patriarchen, Bischöfe u. s. w. eingegraben waren. Johannes Bona (rer. liturgic. lib. II. c. 12. nr. 1), dem Viele hierin gefolgt sind, statuirt drei Classen von Diptychen, indem er sagt: Invenio tria fuisse genera diptychorum sive tabularum, quibus in singulis ecclesiis inscribebantur nomina. Primum erat peculiare episcoporum, eorum praesertim, qui illam ecclesiam rexerant, dummodo probitate ac

sanctis moribus claruissent. Secundum vivorum, in quibus eorum nomina descripta erant, qui adhuc viventes dignitate aliqua, vel beneficiis illi ecclesiæ collatis conspicui, vel alio titulo bene meriti erant. In his primo loco romanus pontifex, tum alii patriarchæ et proprius antistes ac reliqui clero adscripti recensebantur; postea imperator, princeps, magistratus et populus fidelis. Tertium erat mortuorum, qui in catholica communione decesserant. Gewöhnlicher jedoch und richtiger ist die Eintheilung der Diptychen in zwei Classen, in Diptychen der Lebenden (δίπτυχα ζώντων, liber viventium) und Diptychen der Gestorbenen (δίπτυχα νεκρῶν sc. τῶν ἐν χριστῷ κεκοιμημένων). In die Diptychen der Lebenden wurden die Namen des Papstes, des Patriarchen, des Metropoliten, des Diöcesanbischofs und solcher Bischöfe und Kirchendiener eingetragen, welche mit der fraglichen Kirche in einem nähern freundschaftlichen Verhältnisse standen; dann folgten die Namen der Repräsentanten der weltlichen Obrigkeit, wie es Papst Felix III. in seinem Schreiben an die orientalische Kirche vom J. 484, und Papst Gelasius in seinem Schreiben an die Bischöfe Dardaniens bezeugen; zuletzt kamen noch die Namen der Opferer, offerentium. Hierbei hat man jedoch nicht, wie es von Einigen geschieht, an die Namen aller Opferer zu denken, sondern nur solche, die sich etwa besonders auszeichneten oder als Fundatoren oder Erbauer von Kirchen besondere Verdienste sich erworben hatten, wurden namentlich genannt, die übrigen Gläubigen faßte man unter einem allgemeinen Ausdrucke zusammen. Dieselben Personen, kann man im Allgemeinen sagen, die man bei ihren Lebzeiten im Diptychon der Lebenden namentlich aufgeführt hatte, wurden nach ihrem Tode in das Diptychon der Gestorbenen eingeschrieben. Wie es aber eine unerläßliche Bedingung war, daß diejenigen, deren Namen in die Diptychen eingetragen werden sollten, moralisch lebendige Glieder der Kirche waren, weder wegen sittlicher Vergehen noch wegen häretischer Lehren mit der Excommunication belastet, so wurden die Namen derjenigen aus den Diptychen gestrichen, die sich der Excommunication schuldig gemacht hatten. So heißt es z. B. in Evagr. hist. eccles. lib. III. c. 34: „Anastasium imperatorem nonnulli tanquam Chalcedonensi concilio contrarium damnarunt et e sacris tabulis expunxerunt." Wenn die Diptychen bei der hl. Meßfeier verlesen waren, folgte ein Gebet für die, deren Namen in den Diptychen standen; es sollte mithin durch die Diptychen die Gemeinschaft des Glaubens und des Gebetes bezweckt werden. Der Ort, wo die Diptychen vorgelesen wurden, war in verschiedenen Zeiten und Sprengeln verschieden; anfangs las der Diacon vom Ambon aus die Diptychen vor, später sprach der Diacon oder auch der Subdiacon hinter dem Altar dem messelesenden Priester die Namen der in den Diptychen Stehenden leise vor, noch später, bevor die Diptychen im 10ten und 11ten Jahrhundert immer seltener wurden, zuletzt ganz eingingen und an ihre Stelle das stille Memento in der Messe trat, legte man sie auf den Altar, ohne sie noch abzulesen, und der Priester gedachte derer vorzugsweise im Gebete, die in die Diptychen eingeschrieben waren, ohne sich ihrer aller namentlich zu erinnern. Auch die Zeit, wann während der Meßfeier das Verlesen der Diptychen statt fand, war zu verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Liturgien verschieden; öfters wurden beide Diptychen unmittelbar nacheinander vorgelesen, und zwar nach der Predigt, noch häufiger nach dem Offertorium, aber auch erst, wie es jetzt noch gemäß der Liturgie des hl. Basilius und Chrysostomus geschieht, nach der Consecration. In der römischen Kirche, deren Liturgie mit Recht unter die ältesten gesetzt wird, wurden von den ersten Zeiten an die Namen der Lebenden im Anfange des Canon, und die Namen der Verstorbenen nach der Wandlung (Consecration) abgelesen, wie sie denn auch statt des Diptychon und des Necrologion ein doppeltes Memento annahm. Da die Diptychen weder in liturgischer noch in historischer Hinsicht mehr einen besondern Werth haben, eine ausführliche Behandlung des einschlägigen reichen Materials dem Zwecke dieses Buches ent-

gegen wäre, so verweisen wir nur noch auf die betreffende Literatur. Chris. A. Salig de diptychis veterum tam prof., quam sacris. Halæ 1731 in 4. Alex. Wilthemii diptychon Leodicense. Donatus Sebastianus de diptychis. Al. Aurel. Pelliccia de christianæ eccles. politia, etc. Tom. I. lib. II. § 10. Josephii Binghami originum ecclesiasticarum, lib. XIV et XV. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. 12ter Bd. S. 302—312. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche. 4ter Bd. 2ter Thl. im Anhang S. 60 ff. Lüft, Liturgik. 2ter Bd. 1ste Abtheil. S. 54 ff. [Fritz.]

Directorium bezeichnet die auf Anordnung des Bischofs (oder seines Stellvertreters, z. B. des Capitelsvicars) erlassene nähere Anweisung, nach welcher das ganze Jahr hindurch jeden Tag mit Beziehung auf das jeweilige Fest oder die jeweilige heilige Zeit das Brevier zu beten und die hl. Messe zu celebriren ist. Deßwegen nennt man auch das Directorium den Kirchenkalender. Natürlich setzt es die allgemeinen Meß- und Brevierrubriken zum größten Theile voraus. Die älteste Weise, eine solche Anweisung zu ersetzen, bestand in den Publicationen über die Festfeier, welche die Bischöfe, den Ausschreiben der Metropoliten folgend, für ihre Diöcesen mündlich machten. Die Metropoliten selbst aber mußten in Uebereinstimmung mit dem apostolischen Stuhle handeln, der den compulus ecclesiasticus der Kirche von Alexandrien zu Grund legte. Vielfach wurde auch in der alten Kirche die Zeit, wann die beweglichen Feste zu feiern seien, durch ein an die Osterkerze angehängtes Täfelchen bekannt gemacht, und zwar an Epiphanie. Wer das Directorium fehlerfrei machen will, muß sich auf die Rubriken, namentlich auf die de translatione festorum und de concurrentia officii gründlich verstehen. Als ein Zeichen wirklicher Knechtschaft der Kirche mag es gelten, wenn sogar vorgekommen ist, daß die Staatsbehörden den Directorien das Placet gegeben haben. [Mast.]

Discalceati, s. Barfüßer-Mönche.

Disciplina arcani, s. Arcan-Disciplin.

Disciplin, kirchliche, s. Disciplinargesetze.

Disciplinargesetze. Unter Disciplin im Allgemeinen versteht man eine Unterweisung oder den Inbegriff der Regeln und Vorschriften über die Art und Weise, wie eine Wissenschaft zu erlernen, eine Kunst zu üben, irgend ein Zweck im Leben gehörig zu verfolgen und zu realisiren ist. Insofern der Erfolg jeder Unterweisung von der practischen Einübung und sohin von der Erziehung und Heranbildung der betreffenden Personen für den beabsichtigten Zweck abhängt, wird das Wort Disciplin füglich mit Zucht übersetzt. Der Zweck der Kirche ist die Vereinigung der Menschen mit Gott. Hiezu gehört aber dreierlei: 1) daß der Mensch sich Gott nachbilde; 2) daß er durch die göttliche Gnade dazu die erforderlichen Mittel und Kräfte erhalte; 3) daß er Gott diene und durch seinen Dienst ihn verherrliche. Der Inbegriff der Regeln und Vorschriften also über den Wandel der Christen vor und nach Gott, über die Spendung und den Empfang der göttlichen Heils- und Gnadenmittel und über die Gottesverehrung und alles, was von den Kirchenmitgliedern, je nach Stellung und Beruf, zur Erreichung des von Gott der Kirche vorgesteckten Zweckes zu thun oder zu lassen ist, bildet die kirchliche Disciplin oder die Kirchenzucht. In einem engern Sinne wird das Wort in Bezug auf die eigentlichen Kirchendiener gebraucht und bezeichnet dann den Inbegriff der Regeln und Vorschriften über die Verwaltung der heiligen Handlungen, das Verhalten und die Zucht der Geistlichen, die Eintheilung der kirchlichen Sprengel oder geistlichen Amtsbezirke und die Verwaltung der Kirchengüter. In einem noch engern Sinne versteht man darunter die Zucht der Klöster und der geistlichen Orden. Alle Regeln und Vorschriften der bezeichneten Art haben, als Ausfluß der ewigen oder zeitlichen Bestimmung des Menschen und insofern an deren Befolgung oder Nichtbefolgung nicht bloß Belohnung, sondern auch Strafe geknüpft

ist, einen durchaus verpflichtenden Charakter, bindende Kraft und sind daher Gesetze im vollsten und strengsten Sinne des Wortes. Sie hängen mehr oder weniger unmittelbar mit der Religionslehre oder dem Dogma zusammen, sind göttlichen oder menschlichen Ursprungs, allgemein in der ganzen Kirche giltig oder nur für einzelne Theile derselben gegeben, unveränderlich oder veränderlich. Das Recht, Disciplinargesetze aufzustellen, ist ein wesentliches Recht der Kirchengewalt; es ist von Christus, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben, auf Petrus und die Apostel und von diesen auf den Papst und die Bischöfe übertragen worden, und geht überdieß aus der Natur der Kirche, als einer selbstständigen Gesellschaft, von selbst hervor (Gregor. I. Can. sicut Dist. XV.). Daher beruht die Kirchenzucht nicht bloß auf gesetzlichen Vorschriften, sondern auch auf Gewohnheit. Die allgemeinen Disciplinarvorschriften der Kirche gründen sich theils auf die hl. Schrift und apostolische Ueberlieferung, theils auf Beschlüsse allgemeiner Concilien, theils auf allgemeine Uebung und Gewohnheit (Augustin. ad Januar. epist. 118. Can. illa Dist. XII.). Die auf göttlicher Anordnung beruhenden sind unwandelbar. Die übrigen können nur mit Zustimmung des Papstes geändert und ohne diese Zustimmung kann in wichtigen Dingen keine neue Disciplinarvorschrift eingeführt werden (Ivo Carnotensis epist. 180. cf. L. 7. Cod. de Summa Trinit. [1, 1]). Die Particulargesetze und Gewohnheiten einzelner Länder oder Diöcesen in Ansehung der Disciplin sind nach Zeit und Umständen veränderlich (Can. illa citat.). Doch sollen alte Gewohnheiten der Art, die weder dem Glauben noch den guten Sitten entgegen sind, unverbrüchlich gehalten und selbst vom Papste geachtet werden (Gregor. I. Can. de Ecclesiast. c. 25. qu. 1. Leo I. Can. Privilegia c. 25. qu. 2.). Ueberhaupt haben aber in Sachen der Disciplin Geist, Zustand, Bedürfnisse und Gewohnheiten der einzelnen Völker und Länder auf die größtmögliche Berücksichtigung Anspruch. Darum hängt die bindende Kraft der Disciplinarvorschriften selbst allgemeiner Concilien von deren Annahme und Publication in den einzelnen Ländern und Diöcesen ab (Pallavicini hist. Concil. Trident. Lib. 24. c. 11 sqq.) und die Bischöfe haben allgemeinen Disciplinarverordnungen der Päpste gegenüber das Recht und die Pflicht, aus solchen Rücksichten in geeigneten Fällen dem Papste Vorstellungen zu machen (c. 1. de Constit. in VI. [1, 2] c. 5. X de rescr. [1, 3]. Benedict. XIV. de Synodo dioeces. Lib. IX. c. 8.). Aber auch die christlichen Regenten haben als Häupter des Laienstandes hinsichtlich der Einführung neuer Disciplinarvorschriften von jeher bezüglich auf ihre Staaten eine entscheidende Stimme in Anspruch genommen. So sind in Folge des Widerspruches der französischen Könige die Disciplinarbeschlüsse des hl. Kirchenraths von Trient in Frankreich nur theilweise, soweit sie nämlich die königliche Zustimmung erhielten, zur Publication und Anwendung gekommen. Selbst jetzt noch wird, ungeachtet der Scheidung von Kirche und Staat, von Staatswegen das Recht der Einsprache in dieser Hinsicht, soweit das Staatswohl und die öffentliche Ordnung dabei betheiligt erscheint, geltend gemacht und die Publication neuer Disciplinarvorschriften, welche nicht bloß die Geistlichkeit und deren Amtsführung betreffen, ohne vorgängige Genehmigung der Staatsgewalt nicht gestattet. Richter, Lehrb. des kathol. u. evangel. Kirchenrechts § 176. Permaneder, Handb. des gemeingilt. kathol. Kirchenrechts § 61. [v. Moy.]

Disciplinarsache heißt eine Angelegenheit, welche auf die kirchliche Disciplin (s. d. vor. A.), namentlich unter den Geistlichen, Bezug hat und der Disciplinargewalt der kirchl. Obern unterliegt. Da der Glaube ohne die Befolgung und Ausübung todt ist und nicht bestehen kann, mithin nicht bloß die Disciplin mit dem Glauben nothwendig zusammenhängt, sondern ihre Reinheit oder ihr Verfall auch auf den Glauben oder die mehr oder minder richtige, mehr oder minder tiefe und warme Auffassung der Religionswahrheiten zurückwirkt, so begreift sich, daß in Sachen der Disciplin so gut wie in Sachen des Glaubens nur der Ausspruch der Kirche allein für die

Gläubigen entscheidend sein kann, mithin, unbeschadet der Religions- und Gewissensfreiheit, ein Einfluß der Staatsgewalt in Disciplinarsachen nur in Bezug auf unwesentliche Puncte und in der Art stattfinden kann, daß der Kirchengewalt allein vorbehalten bleibe, zu entscheiden, was als wesentlich zu betrachten oder nicht. Daher ist es z. B. eine Verletzung der Gewissensfreiheit, wenn von Staatswegen unternommen wird, in Sachen der gemischten Ehen oder des kirchlichen Begräbnisses die kirchliche Disciplin gewaltsam zu modificiren, oder wenn der Vollziehung der kirchlichen Disciplinarerkenntnisse über Geistliche aus Staatsrücksichten und um dessen willen, was bei einem geistlichen Amte als Nebensache erscheint, Hindernisse in den Weg gelegt werden.

Disciplinarverfahren ist das Untersuchungsverfahren, welches wegen Amts- und Standesvergehen entweder auf den Grund einer glaubhaften Anzeige (Denunciation), oder auf den Grund vorliegender Anzeigungen (Indicien), oder auf den Grund wiederholter Berüchtigungen von Amtswegen eintritt und durchgeführt wird. Es zerfällt in die zwei Stadien 1) der Voruntersuchung (Informatio praevia, informatio generalis), welche die Constatirung des Vergehens und die Sammlung der Verdachtsgründe in Bezug auf die Person des Thäters zum Gegenstande hat, und 2) die Specialuntersuchung (Informatio specialis), welche mit der bestimmten Anschuldigung des Thäters und seiner Stellung vor Gericht beginnt und die Ausmittlung seiner Schuld oder Unschuld zur Aufgabe hat. Der von der Kirche in dieser Hinsicht seit dem 13ten Jahrhundert sorgfältig ausgebildete Proceß hat den weltlichen Gesetzgebungen zum Vorbilde gedient, seit dem 17ten Jahrhundert aber haben diese auf das Verfahren der geistlichen Gerichte einen immer größeren Einfluß geübt, und jetzt richtet sich letzteres durchgängig nach den im Staate bestehenden Gesetzen. Van Espen, Jus ecclesiasticum universum P. III. Tit. VIII. Héricourt, loix ecclésiastiques de France. Tr. de la jurisdiction eccl. chap. XXI. Richter, Lehrb. des kath. u. evang. Kirchenr. § 211. Permaneder, Handb. des gemeingilt. kath. Kirchenr. § 586.

Disciplinarvergehen nennt man die Amts- und Standesvergehen der Geistlichen, d. h. die Vergehen, welche sich dieselben gegen ihre Amts- oder gegen ihre Standespflichten zu Schulden kommen lassen. Zu den ersteren gehören 1) Verletzungen der canonischen Vorschriften über die Ertheilung und den Empfang der Weihen; 2) die unerlaubte Ausübung eines Ordo; 3) sonstige Excesse, entweder durch Nachlässigkeit in der Erfüllung der geistlichen Amtspflichten oder durch Verletzung der mit dem geistlichen Amte verknüpften Obliegenheiten, z. B. der Residenzpflicht, des Chordienstes u. dgl., oder durch Mißbrauch und unbefugte Ausdehnung der Amtsgewalt. Zu den Excessen der letztern Art rechnet man a) auf Seite der Kirchenvorsteher die Belästigung der untergebenen Geistlichkeit mit ungebührlichen Abgaben und Leistungen, Beeinträchtigung einzelner Personen oder ganzer Corporationen in ihren Rechten und Privilegien, Aneignung fremder Kirchenämter und Beneficialbezüge, Cumulirung mehrerer incompatibler Pfründen, Verleihung von Beneficien an Unwürdige, Attentate der Klosterprälaten ohne Vorwissen und Genehmigung des Diöcesanbischofs, Uebergriffe in die Rechte desselben, Verhängung ungebührlicher Censuren und Strafen; 4) auf Seite des niedern Clerus insbesondere sind hierher zu rechnen: Ueberschreitung und Mißbrauch der Privilegien von Seite eines Privilegirten, Nichtbeobachtung der vom Bischof angeordneten Kirchenfeierlichkeiten, der promulgirten Verordnungen und Censuren von Seite der Geistlichen und Mönche, Defecte beim Celebriren des hl. Meßopfers von Seite der Priester, Verweigerung des angelobten Gehorsams gegen den Obern von Seite der Stifts- und Klosterconventualen, unbefugte Trauung von Exparochianen von Seite eines Pfarrers, Uebergriffe in die Amtsbefugnisse eines Obern, Verletzung des Beichtsiegels, Mißbrauch des Beichtstuhles oder des Beichtvateramtes zur Verführung zur Unzucht oder zur Begünstigung eines solchen

Digitized by Google

Vergehens u. s. w. Verletzungen der geistlichen Standespflichten sind: die Apostasie oder der Abfall vom geistlichen Stande von Seite der bereits in den höheren Weihen stehenden Cleriker (apostasia irregularitatis), Entspringen aus dem Kloster und Abwerfung des klösterlichen Gewandes von Seite der Ordenspersonen (apostasia obedientiæ), die Begehung solcher Handlungen, welche mit dem Stande eines Geistlichen oder eines Regularen nach den canonischen Vorschriften unverträglich und denselben besonders untersagt sind, z. B. Vernachlässigung der Tonsur u. dgl., leidenschaftliches Jagen, Besuchen von Tanzplätzen, Trunkenheit, Schlägereien, Concubinat u. s. w. Permaneder, Handb. des gemeingilt. kath. Kirchenr. § 570 u. 571. [v. Moy.]

Discretionsjahr, s. Annus discretionis.

Discus, s. Patena.

Dismembration der Kirchenpfründe, s. Beneficium ecclesiasticum.

Disparitas cultus, s. Ehehindernisse.

Dispensation ist die von der zuständigen gesetzgebenden Auctorität für einen bestimmten Fall verfügte Befreiung von einem bestehenden Gesetze. Bei jedem Gesetze können nämlich in einzelnen Fällen Umstände eintreten, welche selbst nach der Absicht des Gesetzgebers und theils aus Rücksicht auf das allgemeine Beste, theils in Ansehung des Privatwohls Einzelner eine Ausnahme erheischen. Die Beurtheilung aber, ob irgend ein Verhältniß und unter welchen Umständen als ein solcher Ausnahmsfall berücksichtigt werden könne, kann nicht dem Betheiligten selbst überlassen sein, sondern ist einzig Sache des Gesetzgebers, an welchen sich der Dispensbedürftige unter Motivirung seiner Bitte zu wenden hat. Die hiernach für diesen Fall erwirkte Entbindung vom Gesetze heißt Dispensation und unterscheidet sich als solche sowohl vom Privilegium als von der sogenannten Epikie (s. d. A.). Eine Dispensation findet nur bei Disciplinargesetzen (s. d. A.) statt Von natürlichen und Sittengesetzen, da sie allgemein und an sich unabänderlich sind, deßgleichen von positiv göttlichen Geboten kann nicht dispensirt werden; doch kann in letzterer Beziehung durch Interpretation die Entscheidung gewonnen werden, daß der gegebene Fall wegen seiner ganz besondern Eigenthümlichkeit unter das Gesetz nicht subsumirt werden könne. Eine solche Erklärung ist jedoch keine Dispens, wenn sie gleich dieselbe Wirkung hat. Streng genommen ist nur diejenige Auctorität, die das Gesetz erlassen hat, auch berechtiget, vom Gesetze zu dispensiren; vom Staatsgesetze die Staatsgewalt, vom Kirchengesetze die Kirchengewalt, und in letzterer Beziehung wieder von bloßen Diöcesanverordnungen der Bischof, von allgemeinen Kirchengesetzen, welche hier zunächst in Betracht kommen, nur der Papst. Indessen haben ausnahmsweise in den frühesten Jahrhunderten Bischöfe und Provincialsynoden auch von allgemeinen Verordnungen in soweit dispensirt, daß sie die Uebertreter eines solchen Gesetzes zwar bestraften, aber nach erstandener Buße und ertheilter Absolution bisweilen um des Heils der Kirche willen das gesetzwidrig eingegangene Verhältniß fortbestehen ließen. Allein in wichtigeren Fällen wandte man sich immer an den Papst (c. 56. Dist. L; c. 41. c. 1. qu. 1; c. 6. 18. c. 1. qu. 7 al.), der dann entweder die Entscheidung des Bischofs bestätigte oder selbst Entschließung faßte. Auf solche Weise, und da die Aufrechthaltung der Disciplin überhaupt eine gewisse Strenge und Gleichförmigkeit forderte, kam das Dispensationsrecht allmählig an den päpstlichen Stuhl, und seit Innocenz III. steht der Grundsatz, daß von der Herrschaft eines allgemeinen Kirchengesetzes regelmäßig nur der Papst, der Bischof aber bloß in den vom canonischen Rechte ausdrücklich benannten oder durch specielle päpstliche Bewilligung nachgegebenen Fällen dispensiren könne, unverrückt fest (c. 15. X De temp. ordin. I. 11; c. 4. X De concess. praeb. III. 8). Zur giltigen und rechtmäßigen Ertheilung der Dispens fordert das tridentinische Concil, daß ein dringender und gerechter Grund vorliegen oder ein bedeutender Nutzen in sicherer Aussicht stehen müsse (urgens justa-

que ratio et major quandoque utilitas), daß die Dispensation nur nach vorgängiger reiflicher Untersuchung des Falles gewährt (causa cognita ac summa maturitate), und daß sie unentgeltlich (gratis) ertheilt werde, widrigenfalls sie als erschlichen zu betrachten sei (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 18 De reform.). Was das erste Erforderniß betrifft, so kann der Dispensationsgrund sich entweder auf das allgemeine Wohl oder auf das Wohl des Einzelnen beziehen, wenn z. B. durch Vorenthaltung der Dispens der Betheiligte unverhältnißmäßig leiden oder sein Seelenheil gefährdet werden müßte, oder Störung des ehelichen und häuslichen Friedens oder anderweitiger bedeutender Nachtheil entstehen würde. Die zweite Bedingung einer erlaubten Dispens ist eine sorgfältige Prüfung des vorliegenden Gesuches. Die sine justa causa durch einen Untergeordneten ertheilte Dispensation von dem Gesetze eines Höheren ist nicht nur ungerecht, sondern auch nichtig, und selbst die Dispens eines Kirchenoberen von einem Gesetze, das er selbst gegeben hat, ist in Ermangelung eines trifftigen Dispensgrundes, wenngleich nicht ungiltig, doch ungerecht. Der Ausdruck endlich, daß die Dispensation „unentgeltlich" zu ertheilen sei, will sagen, daß der Dispensator keinen persönlichen Vortheil daraus ziehen dürfe. Damit steht also nicht im Widerspruch, daß gewisse, nach dem Stande und den Vermögensverhältnissen der Supplicanten geregelte und fixirte Gebühren gefordert werden. Sie fallen nicht unter den Gesichtspunct vergeltlicher Gaben, sondern sind theils bloße Kanzleitaxen zu Bestreitung der auf der Ausfertigung und Zustellung haftenden Auslagen, theils sogenannte Compositionen, welche bei Dispensen in foro externo gefordert und zum Besten kirchlicher Anstalten verwendet werden. Man pflegt die Dispensationen einzutheilen erstens in Rücksicht auf die Competenz des Dispensators in päpstliche und bischöfliche Dispensen; zweitens mit Rücksicht auf das zu hebende Impediment, je nachdem dasselbe ein öffentliches oder ein geheimes ist, in Dispensationen pro foro externo und pro foro interno s. conscientiæ; drittens mit Rücksicht auf die Form der Dispensertheilung in dispensationes justitiæ und gratiæ. Noch andere Eintheilungen in dispensationes laudabiles, excusabiles und damnabiles; in debitæ, permissivæ, prohibitæ; in dispensationes legis, hominis und mixtæ u. dgl. sind von geringem practischen Interesse. Der Papst übt in den ihm reservirten Fällen sein Dispensationsrecht durch zwei besondere Verwaltungsstellen, pro foro externo durch die apostolische Datarie, pro foro interno durch die Pönitentiarie (s. d. A. Curia Romana). Wenn solche Dispensationen von der Art sind, daß sie eine vorläufige Untersuchung über den Rechtsbestand des gegebenen Falles nöthig machen (dispensationes in forma judiciali concedendæ), so wird zu dieser Untersuchung gewöhnlich der Diöcesanbischof committirt, der das Dispensgesuch einbegleitet hat; aber auch in Fällen, die eine förmliche und juristische Untersuchung nicht voraussetzen (dispensationes in forma gratiosa concedendæ), muß wenigstens die Wahrheit der Thatsachen, auf welche das Dispensgesuch sich stützt, ermittelt werden, und auch diese summarische und außergerichtliche Prüfung wird in der Regel dem Diöcesanbischof des Bittstellers in der Eigenschaft eines päpstlichen Delegaten oder Commissärs aufgetragen. Die Bischöfe sind, und zwar jure ordinario, zu dispensiren berechtigt in denjenigen Fällen, in welchen ihnen dieses Recht schon durch die Kirchengesetze ausdrücklich zugesprochen ist, namentlich in Betreff der Brautpersonen von den öffentlichen Proclamationen, der Weihcandidaten von gewissen Irregularitäten, der Stiftsherren und Seelsorgegeistlichen ihrer Diöcese von der Residenzpflicht 2c. Außerdem können sie jure extraordinario auch in allen andern Fällen dispensiren, in welchen sonst nur der Papst dieses Recht übt, wenn der apostolische Stuhl unzugänglich und der Dispensfall ein solcher ist, in welchem der Papst ohne besondere Schwierigkeit zu dispensiren pflegt, sowie wenn periculum in mora vorhanden und die Erlangung der päpstlichen Dispens mit Sicherheit zu präsumiren ist. Daß in beiden Fällen die nachträgliche Anzeige gemacht und beziehentlich die Bestätigung

Digitized by Google

der präsumtiv ertheilten Dispens erbeten werden müsse, versteht sich von selb
Endlich können die Bischöfe noch kraft besonderer päpstlicher Vollmachten (s. F
cultäten) dispensiren, welche ihnen theils alle fünf Jahre auf ihr Ansuchen e
neuert (facultates quinquennales) oder als persönliche Indulte (facultates extra
ordinariæ) verliehen werden; so unter anderm die Befugniß zu dispensiren vo
Abstinenzgebote, von den einfachen Gelübden mit wenigen Ausnahmen, von d
meisten aufschiebenden und mehreren trennenden Eheverboten unter gewissen Ei
schränkungen 2c. In allen dergleichen durch päpstliche Facultäten bewilligt
Dispensen von Ehehindernissen muß jedoch der Bischof jedesmal ausdrücklich d
Clausel aufnehmen, daß er sie nur in der Eigenschaft eines päpstlichen Bevo
mächtigten (tanquam sedis apostolicæ delegatus) ertheilt habe. Der Genera
vicar bedarf zur Ausübung des Dispensationsrechtes in denjenigen Fällen, d
dem Bischof nur jure extraordinario oder delegato zustehen, der speciellen Vo
macht des letztern; aber auch in Betreff der schon durch das gemeine canonis
Recht (jure ordinario) dem Bischof zuerkannten Dispensationsbefugnisse muß
namentlich zur Dispensation von Irregularitäten und Censuren ex delicto occu
besonders ermächtiget sein (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 6 De ref.). Während d
Erledigung des erzbischöflichen oder bischöflichen Stuhles geht zwar das orde
liche Dispensationsrecht auf das Capitel und beziehentlich auf den Capitula
vicar über, erstreckt sich aber nicht auch auf jene Fälle, für welche dem Bisch
selbst nur jure delegato oder extraordinario jenes Recht zusteht. [Permaneder

Dissenters sind im Allgemeinen in England alle, welche sich einer präpo
derirenden Religionsgesellschaft nicht anschließen, indem sie mehr oder wenig
eigene, von denen jener Gesellschaft abweichende Lehren und Gebräuche hab
Man begreift darunter z. B. die Presbyterianer, die Independenten, Baptist
Methodisten, Deisten. Insbesondere aber begreift man darunter diejenigen Ch
sten Englands, welche sich mit den 39 Artikeln der Hoch- oder Episcopalkir
oder der sogenannten etablirten Landeskirche nicht einverstanden erklärten und dah
die Gleichförmigkeitsacte verwarfen. Daß aber der vorangestellte Begriff rich
ist, beweist Schottland, wo die presbyterianische Kirche die herrschende und d
Anhänger der Hochkirche als Dissenters bezeichnet werden. — Die Episcop
kirche hatte ihre organische Einheit auf Unkosten oder mit Hintansetzung der G
meindeverfassung ausgebildet, worin ein Hauptgrund der Entstehung der Disse
ters liegt, und zwar der älteren aus dem 16ten Jahrhundert; die jünger
(Methodisten u. s. w.) aus dem 17ten Jahrhundert gingen aus keinem Princ
sondern aus dem Bedürfnisse des Herzens, der Kälte und Erstarrung der Ho
kirche gegenüber, hervor, ähnlich dem spenerischen Pietismus der lutherischen Kirc
Es erträgt nicht jedes Gemüth einen Zusammenhang der Politik mit Kirchenth
und Religion, wie er in England besteht.

Dissidenten sind im Allgemeinen alle von der katholischen Kirche in Le
und Cult getrennten Christen, insbesondere aber die getrennten Christen, wel
nicht zum lutherischen und reformirten Glaubensbekenntnisse sich bekennen.
dieser Beziehung gibt es zweierlei Dissidenten, polnische und teutsche. — B
trachten wir zuerst die polnischen, als die älteren. Im letzten Viertel des 16
Jahrhunderts bezeichnete die katholische Kirche in Polen mit diesem Ausdrucke a
welche in Folge der Reformation neue oder von der Kirche abweichende Leh
und Gebräuche angenommen hatten. Erst begriff man zunächst darunter die L
theraner und die Reformirten nebst den mährischen oder böhmischen Brüdern (s. d. A
Das polnische Nationalconcil 1555 zu Petrikau, Sigmund Augusts II. Schwä
der freigeisterische Adel Polens halfen der Häresie in Polen auf, ja letzterer wu
sogar nach des genannten Königs Tod und dem Interregnum 1573 die berüchti
Pax dissidentium durchzusetzen, wornach Katholiken und Dissidenten unter sich e
gen Frieden und gleiche bürgerliche Rechte haben sollten. Nur Sigmund

(1587—1632), Bischof Stanislaus Hosius (s. d. A.) von Ermeland, der Primas von Polen, Karnkowski und die Jesuiten setzten der schismatischen Fluth in Polen einen Damm entgegen und die Folgezeit zeigte, daß gut katholische Christen die wahren Patrioten sind; denn das Dissidententhum ist die erste Ursache von Polens Theilung und Unglück. — Die Lage der Dissidenten wurde durch die Gesetze des Jahres 1632 wieder beschränkt, da aber half Schweden; denn im Frieden von Oliva 1660 mußte die Pax dissidentium wieder in volle Kraft gesetzt werden, was überall zur Rolle und Politik Schwedens gehörte. So steigerten sich die Forderungen der Dissidenten, bis der Reichstag sich genöthigt sah, die bürgerlichen und kirchlichen Rechte derselben mannigfach zu beschränken (1717 u. 1733). Diese wandten sich erst an Sachsen, sodann an Rußland und Preußen, wodurch der Vaterlandsverrath mit der Theilung Polens bezahlt wurde. Der Reichstag von 1768 erweiterte die Bevorzugung der Dissidenten und kränkte auffallend die Rechte der Katholiken, deren Geistlichkeit gegen die Beschlüsse jenes Reichstags protestirte und die Reichsconstitution von 1775 sprach den Dissidenten im Hinblicke auf die erste Theilung des Reiches 1772 Aemter und Würden ab. Zu spät. Es erfolgte die zweite und dritte Theilung und bis zur Stunde ist Polen zerrissen, weil es sein Heiligthum nicht vor Eindringlingen gewahrt hat. Die Oestreich und Preußen zugefallenen Dissidenten blieben in ihren Rechten; die russischen gewannen, war das Vaterland hatte verloren. — Und dennoch finden wir **teutsche** Dissidenten die aber nicht auf diesen Titel warteten, sondern sich verschiedene Benennungen usurpirten, als da sind: Neukatholiken, Teutschkatholiken, Protestkatholiken. Sie sind nicht volle 3 Jahre alt, übrigens völlig abgelebt und in völliger Auflösung begriffen. Mit ihren Vorläufern im 16ten Jahrhundert haben sie weder im Princip noch in practischem oder aftermystischem Streben irgend eine Aehnlichkeit; den einzigen Vergleichungspunct gibt der Haß gegen Rom, überwiegende Sinnlichkeit, Hochmuth und Anmaßung; im Uebrigen sind die Führer der teutschen Dissidenten Zwerge gegen die sogenannten Reformatoren des 16ten Jahrhunderts, deren Werk sie angeblich vollenden wollten, weil sie nicht sahen, daß eben dieses dahinfallende Werk sie ergriffen und zur Thorheit und Schande hinabgerissen hat. Den traurigen Chor eröffnete Johannes Czerski, Pfarrer zu Schneidemühl in der Posener Erzdiöcese, der den 22. Aug. 1844 sich von der katholischen Kirche lossagte, die an dem Unzüchtigen nichts verlieren konnte, denn er war bereits suspendirt. Einen Theil seiner Gemeinde riß er mit sich und nannte sie die apostolisch-katholische Gemeinde. Zu Ende desselben Jahres folgte ihm ein vom Breslauer Domcapitel seit 1843 suspendirter Kaplan, der Schlesier Johannes Ronge. Er schleuderte einen rohen Brief gegen den Bischof Arnoldi aus Veranlassung der Wallfahrt zum hl. Rock in Trier. Nachdem dann beide Priester excommunicirt worden waren, suchten sie sich in einem gemeinschaftlichen Glaubensbekenntnisse zu vereinigen, kamen aber bald in Unfrieden, indem Czerski positives Christenthum beibehalten, Ronge den vollsten Rationalismus geltend machen wollte. Ihr sogenanntes Concil zu Leipzig vom 23—26. März 1845 deckte ihr klägliches Scheinchristenthum auf und schon im Juni und August desselben Jahres verwarf man zu Berlin das Leipziger Glaubensbekenntniß, das doch 3 Jahre! hätte dauern sollen, bevor es abgeändert werden durfte. Man näherte sich dem Protestantismus, wozu die protestantischen Lichtfreunde die Brücke bildeten, und nannte sich mit dem Prediger Pribil an der Spitze Protestgemeinde. Czerski wollte die Sache etwas glaubiger gehalten wissen, weil er nicht bemerkte, wie wenig er und Ronge Meister der Bewegung waren, und der größere Theil der Schneidemühler Gemeinde erklärte sich für Ronge. Die großen Blößen beider Führer stellten sich bald heraus und man hielt also es für großen Gewinn, daß der Pfarrer von Hundsfeld, Anton Theiner, sich ins Mittel schlug; aber er zerfiel heftig mit Ronge; sie deckten nun gegenseitig ihre Blößen auf, bis Theiner sich lossagte und nun zu gar keiner

Digitized by Google

Gemeinschaft mehr hält, wie auch der ehemalige Rongeaner, Professor Regenbrecht in Breslau. Eine so kopflos angefangene und sinnlos fortgeführte Sache konnte nur dadurch einige Zeit blenden und gehalten werden, daß der sinkende Protestantismus eine Stütze in ihr vermuthete, der Tagesunglaube seine Freude dabei hatte, indem er meinte, es gebe dem Papstthum einen Stoß, neben der Hoffnung auf Fleischesemancipation, daß der Ultraliberalismus die Bewegung zu politischen Demonstrationen benutzen wollte, der Pöbel einem Spectakel nachlaufen konnte, der Mischehenunfug zu siegen meinte und alle diese Factoren Geld zu Festessen zusammenwarfen. Die Klügeren sahen bald, daß die katholische Kirche etwas ausgestoßen hatte, für was sich Niemand interessiren sollte. Das Entstehen der protestantischen Lichtfreunde, freien Gemeinden u. s. w. sind der factische Beweis. — Die protestantischen Staaten sahen in falscher Politik theils zu, theils thaten sie der geborenen Misere sogar Vorschub; politische Aufregung der Gemüther, Auflösung vieler Gemeinden, Proteste auf Proteste, Uebergriffe gegen den Staat, sind die fühlbaren Folgen, so daß der einzige Trost der ist, daß noch keine protestantische Regierung den teutschen Dissidenten Anerkennung und politische Rechte, wie den durch den westphälischen Frieden recipirten Religionsparteien hat zu Theil werden lassen. Nur eine oder zwei protestantische Regierungen haben die traurige Dissidentensache gleich zu Anfang und entschieden abgewiesen, nämlich Hessen-Cassel und zum Theil auch Hannover. Oestreich und Bayern aber sind rücksichtlich ihrer strengen Maßregeln gegen die fragliche Verirrung vollständig gerechtfertigt. Viele dieser Dissidenten kehren jetzt wieder zur katholischen Kirche zurück, viele flüchten sich in die protestantische Confession; die übrigen steuern auf offener See ohne Compaß und ohne Steuermann. Teutschland muß sich abermals dieser Degeneration schämen. Die Katholiken aber sind von einigem Unrathe gereinigt und darüber aufgeklärt worden, wessen sie sich zu ihren protestantischen Brüdern und deren Regierungen zu versehen haben und wie ehrenhaft im Allgemeinen der teutsche katholische Clerus sei, von welchem keine zwanzig der Verirrung und Verlockung verfallen sind. [Haas.]

Distinctionen, s. Decretum Gratiani.

Distributionen an den Stiftern, s. Präsenzgelder.

Dithmar (auch Ditmar, Thietmar), Sohn des Grafen Siegfried von Walbeck, geboren den 25. Juni 976, hat sich durch seine musterhafte Verwaltung des Bisthums Merseburg und seine berühmte Chronik unter den teutschen Bischöfen und Geschichtschreibern des Mittelalters einen der ehrenvollsten Plätze gesichert. Den ersten wissenschaftlichen Unterricht erhielt er in der Klosterschule zu Quedlinburg bei der Muhme seines Vaters, Emnilda, dann im Kloster Bergen bei Magdeburg unter dem Abte Rigdag, dessen Schule damals im größten Ansehen stund. Hier gewann er sich bald durch seltene Geistesanlagen, große Fortschritte in den Studien und sittliche Unbescholtenheit allgemeine Achtung. Nicht lange, so entschloß er sich für den geistlichen Stand und wurde in das Stift zu St. Moriz aufgenommen, jedoch nicht als Canonicus, sondern nur als geistlicher Bruder (frater spiritualis), und lebte sofort ganz den Obliegenheiten seines Berufes und den Wissenschaften. Schon im J. 1002 wurde er Propst zu Walbeck, blieb es jedoch nicht sehr lange. Denn bereits im J. 1007, als der alte Bischof Wigbert von Merseburg gefährlich krank war, wurde Dithmar vom Erzbischof Tagino zu Magdeburg zu dessen Nachfolger bestimmt, und als jener am 24. März 1009 starb, im folgenden Monate schon von Tagino unter Assistenz von fünf andern Bischöfen zu Neuburg an der Donau zum Bischof von Merseburg geweiht. Dieses Bisthum war früher von Giseler, Erzbischof von Magdeburg, aufgehoben und die Güter des Hochstiftes gewissenlos verschleudert worden. Heinrich II. stellte das Bisthum wieder her und erhob den erwähnten Wigbert auf den bischöflichen Stuhl. Aber noch bei dessen Tode war das Hochstift in einem traurigen Zustande, und

erst Dithmar brachte es durch eigene und fremde Schenkungen wieder empor und wußte ihm auch durch unausgesetzte Bemühung die widerrechtlich entzogenen Besitzungen und Bezirke größtentheils wieder zu erwerben. Die Zeit seiner bischöflichen Amtsführung war eine äußerst unruhige und nahm seine Thätigkeit gar oft für weltliche Angelegenheiten in Anspruch, namentlich zwangen die kriegerischen Unternehmungen des Polenherzogs Bolislav Chobri gegen die ihm benachbarten nordteutschen Provinzen ihn wiederholt zu Kriegszügen; deßungeachtet that er seinen bischöflichen Obliegenheiten in Allem Genüge. Besondere Erwähnung verdient namentlich der Ernst und Freimuth, womit er in Wahlangelegenheiten die canonische Wahlfreiheit gegen versuchte Uebergriffe der weltlichen Macht zu wahren wußte, wie z. B. nach Erledigung des Erzbisthums Magdeburg (1012), wo er das Capitel veranlaßte, ungeachtet eines entgegenstehenden landesherrlichen Befehles ohne Verzug einen neuen Erzbischof zu wählen. Für das Seelenheil seiner Untergebenen war er mit äußerster Gewissenhaftigkeit besorgt und etwaige Versäumungen gewünschter oder auch nur sonst üblicher Liebesdienste konnten ihm lebenslänglichen Kummer verursachen, wie z. B. daß er den Besuch eines kranken Priesters zu Magdeburg nicht am Tage seiner Rückkunft dorthin von der Synode zu Dortmund vornahm, sondern auf den folgenden Tag verschob, den der Kranke nicht mehr erlebte; oder daß er den Wunsch des Propstes Reding zu Magdeburg, ihn zur Beichte zu hören, zwar gewährte, aber aufschob und bei nachher ungelegen kommender Erinnernng zum zweiten Male aufschob und in solcher Weise zögerte, bis es zu spät war. Wegen solcher Verfehlungen hat er immer, wo er von sich selbst redet, nur Worte des Tadels und der Anklage, während er das Gute an Andern überall gebührend und über Gebühr anzuerkennen und zu loben weiß. Seine überstrenge Selbstbeurtheilung ist daher keineswegs als vollkommen wahr und richtig, sondern nur als Folge seiner tiefen Religiosität und außerordentlichen Demuth zu betrachten. Schon seine ganze Geschichtsauffassung, wie sie in seiner Chronik sich kund gibt, ist ein Beweis inniger Frömmigkeit und Gottergebenheit, sie ist durch nnd durch religiös, überall Gottes Leitung und vergeltende Gerechtigkeit erblickend und den Leser auf sie hinweisend und die einzelnen Thatsachen zugleich als anziehende oder abschreckende Beispiele benützend. Ein gleicher Beweis liegt auch in dem, was ihm bei sog. aufgeklärten Geistern den Vorwurf der Abergläubigkeit zugezogen hat, daß ihm nämlich in vielen Fällen, die er ausführlich berichtet, durch bedeutungsvolle Träume uud Gesichte Aufschluß über die Zukunft oder wichtige Vorfälle der Gegenwart ertheilt wurde. Als gleich charakteristisch für seine Frömmigkeit wie für seine Demuth scheint hier Folgendes noch eine besondere Erwähnung zu verdienen. Als er von einem verwandten Geistlichen Namens Bernar nach Salbozi bei Magdeburg zur Einweihung einer Kirche eingeladen wurde und Bernar ihm vor der Einweihung sein Sündenbekenntniß von einem langen Zettel ablas, das er auch schon andern Priestern vorgelesen hatte, und um Lossprechung bat, ertheilte ihm Dithmar zwar dieselbe, legte aber jenen Beichtbrief aus Furcht, daß seine eigene Schwäche Bernarn nichts helfen möchte, auf einen Reliquienkasten, damit eine unaufhörliche Verwendung der Heiligen für ihn eintreten möge. — Als Schriftsteller hat sich Dithmar durch die schon erwähnte Chronik (Libri chronicorum oder Gesta Saxonum betitelt) um die Geschichte des Mittelalters große Verdienste erworben. Dieselbe beschäftigt sich mit der Zeit Heinrichs I., der drei Ottonen und Heinrichs II. und geht bis in das Todesjahr Dithmars. Sie wurde im J. 1012 begonnen, in welchem noch die ersten fünf Bücher und der größte Theil des sechsten verfaßt wurden; der Schluß des sechsten Buches kam im J. 1014 hinzu, das siebente im J. 1017, und das achte im J. 1018, in welchem Dithmar am 1. Dec. starb. Diese Chronik, der auch obige Nachrichten über Dithmar selbst größtentheils entnommen sind, ist für die teutsche Geschichte im Mittelalter von ungemeiner Wichtigkeit, für die meißnische Geschichte die einzige

Digitized by Google

zuverlässige Quelle, und für die Geschichte der späteren sächsischen Kaiser (Otto II., Otto III., Heinrich II.) nach Fr. Raumer (Handbuch merkwürdiger Stellen aus den lateinischen Geschichtschreibern des Mittelalters. S. 96) die Hauptquelle, ausgezeichnet durch Genauigkeit, Wahrheitsliebe und gesundes Urtheil (vgl. Hallische Encyclopädie, Art. Dithmar). Aber auch für die slavische, böhmische und polnische Geschichte ist sie höchst wichtig und verbreitet auch einiges Licht über die damaligen Zustände in Ungarn, Rußland und Dänemark. Dithmars hohe Stellung, wissenschaftliche Bildung und freundliche Beziehungen zu Heinrich II. erleichterten ihm die Erlangung sicherer Kunde über das, was er aus früherer Zeit berichten wollte, und bei dem, was er aus seiner Zeit mittheilt, war er meistens eine der mithandelnden oder irgendwie betheiligten Personen, und zugleich in so unabhängiger Stellung, daß bei seiner anerkannten Wahrheitsliebe fremdartige Einflüsse und Rücksichten der Neigung und Abneigung nichts über ihn vermochten. Die Chronik verdient daher in der That das große Ansehen, zu dem sie allmählig gelangt ist, wenngleich Melanchthon ihren „abergläubischen" Inhalt geringschätzig beurtheilte. Bisher sind nur zwei Handschriften derselben bekannt geworden, von denen die zu Dresden älter und besser, aber lückenhaft, die zu Brüssel vollständig, aber jünger und durch Fehler und fremde Einschiebsel entstellt ist. Die erste gedruckte Ausgabe wurde von Reiner Reineccius bloß nach der Dresdener Handschrift und mit den Lücken derselben besorgt, Frankfurt a. M. 1580; die zweite von Joachim Mader besorgte ist nur ein fehlerhafter Abdruck der vorigen, Helmstädt 1667; bei der dritten in Leibnitzens Scriptores rerum Brunsvicensium Tom. I. p. 323 sqq. ist auch die Brüsseler Handschrift benützt. Weit besser ist die Ausgabe von Joh. Aug. Wagner unter dem Titel: Dithmari Episcopi Merseburgensis Chronicon. Norimb. 1807; am besten die von J. M. Lappenberg in den Monumenta Germaniæ historica etc. von Pertz Tom. V. p. 723 sqq. mit vielen Erläuterungen und einer guten Biographie Dithmars. Ob Dithmar auch ein Martyrologium verfaßt habe, das verloren wäre, und ob das noch erhaltene Calendarium Magdeburgense eine Arbeit von ihm sei, ist bezweifelt und neulichst wieder geläugnet worden (Pertz, Monumenta etc. Tom. V. p. 727.). [Welte.]

Diurnalien nennt man jene Editionen des Breviers, in welchen der größern Bequemlichkeit des Gebrauches wegen nur die horæ diurnæ, d. h. die Horen von den Laudes an, verzeichnet stehen. Der Anhang ist ganz wie bei den Editionen des vollständigen Breviers.

Dlugossus oder Longinus — weil das polnische dlugi so viel als das lat. „longus" heißt — Johannes, Domherr zu Krakau, Polens ältester Geschichtschreiber, wurde zu Brzeznik 1415 geboren. Der Vater brachte seinen lernbegierigen Sohn nach Krakau in die Schule. Um dem kleinlichten und folternden Pedantismus seines Magisters zu entgehen, verließ der Knabe dessen Haus und Unterstützung und studirte von da an unter Mangel und Entbehrung die damaligen Vorbereitungswissenschaften der Theologie, Dialectik und Philosophie. Mit dem 16ten Jahre seines Alters änderte sich seine Lage. Der dortige Bischof Sbigneo nahm ihn in sein Haus auf, schenkte dem anfänglichen Kanzlisten bald sein ganzes Vertrauen. Er weihte den kenntnißreichen und treuen Dlugossus im Alter von 24 Jahren zum Priester, verlieh ihm mehrere Beneficien und setzte ihn zum Vollstrecker seines letzten Willens ein. Dlugossus rechtfertigte dieses Vertrauen. Viele theilweise streitige, theilweise verlorne Güter und Einkünfte seiner Kirche wußte er für diese wieder festzustellen und zu erwerben. Wir finden es darum ganz in der Ordnung, daß die Kirche diesen Mann ehrte, daß er von Amt zu Amt gelangte, bis der Stadtpfarrer von Klobnzko als Canonicus nach Krakau berufen wurde. Aber eben so kommt es uns nicht unerwartet, daß für den wahren Nachfolger der Apostel Verfolgung nicht ausblieb. Einer seiner Feinde, der Vicekanzler Peter von Sczekocin beschuldigte den großmüthigen Wohlthäter der Armen, den

Erbauer und Ausstatter mehrerer Kirchen, den edlen Verfechter der Rechte seiner Kirche der Simonie und Schriftverfälschung. Aber die feurige Beredtsamkeit des unschuldigen Selbstvertheidigers bewog den Kläger zu Thränen und zum Widerruf. Ein länger dauerndes Ungemach wurde ihm durch die Ungnade seines Königs. Als er nämlich den von diesem ernannten Bischof, Gruscżynski, nicht als solchen anerkannte, mußte er seine Anhänglichkeit an den vom Papste eingesetzten Bischof Szymansky mit 3jähriger Gefangenschaft auf dem Berg Meßtyn büßen. Indeß die weisen Rathschläge, die der Gefangene seinem König in Zeiten der Bedrängniß durch die Russen gab, besänftigten Casimir und erwarben dem Ultramontanen das vorige Vertrauen. Der König schickte ihn nach Wien, um daselbst anstatt seiner um die Hand der kaiserlichen Prinzessin Elisabeth zu bitten; er übertrug ihm, die Auslösung der bei Choywicka gefangenen Polen zu vermitteln. Später wurde er Erzieher der königlichen Prinzen. Ohne seiner Verwendung zu mehreren andern Staatsgeschäften des Weitern zu gedenken, erwähnen wir noch die zweimalige Reise des Dlugossus nach Rom, von denen die erste den bald erreichten Zweck hatte, dem Bischof Sbigneus von Nicolaus V. den Cardinalshut zu erbitten. Als aber der fromme Mann zur Zeit des Jubiläums 1450 zum zweiten Mal dahin gereist war und nunmehr von Venedig nach Palästina sich einschiffte, erkrankte er bei seiner durch ein so thätiges Leben aufgeriebenen Körperkraft an der ungarischen Grenze und kam schwerkrank in der Heimath an. Was weder der König, der ihn oft besuchte, noch der gefaßte Kranke hoffte, das geschah. Dlugossus genas, da er bereits den Tod, wie er sich ausdrückte, als seinen Freund, als seinen Befreier von Leiden erwartete. Das ihm jetzt gebotene Amt eines Erzschatzmeisters, wie den Bischofsstab zu Prag schlug er aus. Als man ihn aber vermochte, den zu Reusch-Lemberg anzunehmen, starb er vor seiner Consecration im J. 1480 in seinem 65sten Lebensjahre. — Wenn wir noch einen Rückblick auf das fromme Leben dieses großen Prälaten Polens uns erlauben, so zeichnete sich dasselbe aus durch Einfachheit und Strenge gegen sich selbst in Mitte von Aemtern und Ehren. Nicht bloß benutzte er seinen Geist und seine Kenntnisse für die Vertheidigung seiner beeinträchtigten Kirche, sondern was er von seinen Einkünften erübrigte, war Eigenthum der Kirchen und Klöster, der Armen und Studirenden, so daß die von ihm auf diese Weise verwendete Summe auf Millionen angegeben wird. Um nur Weniges anzuführen, er verwandelte eine kleine Kirche seines Geburtsortes in einen schönen Tempel; er vermehrte die Zahl der Canonici in Sandomir um acht Personen und wies ihnen den Unterhalt aus eigenen Mitteln an; er errichtete ein Cistercienserkloster; er verbesserte die Armenhäuser; er vollendete den vom Cardinal Sbigneus begonnenen Bau des Jerusalem-Collegiums und hinterließ den Studirenden Krakau's seine reiche Bibliothek. — Inmitten seiner vielen Geschäfte beförderte aber der Wohlthäter die Wissenschaften nicht bloß durch Unterstützungen an arme Studirende, sondern lag auch selber diesen so viel möglich ununterbrochen ob. Seinen Studien verdanken wir eine vollständige „Historia polonica," welche bis auf das Jahr seines Todes geht, und ganz erst 1711 zu Leipzig aufgelegt worden ist. Ferner ist Dlugossus berühmt durch die Schriften: Vitæ episcop. Plocens., welche in den Oper. Stanisl. Lubienski zu finden; Historia episcop. eccl. Wratislaviens. von 966 bis 1477, bei Sommersbergii script. rer. Siles. T. II; Vita S. Stanislai. Noch ungedruckt sind: Vita B. Kunigundis; Vitæ quorumdam sanctor. Polonor. Hungarumque; Chorograph. regni Poloniæ; Libri inventarii proventuum eccl. Cracov.; Familiæ, arma et clinodia nobilitatis Polon. Vgl. Iselins Lexikon II. Tom. p. 70; Mart. Cromer de origine et rebus gestis Polonorum p. 110, 138 u. a. a.; Henrici Spondani Annal. T. II. ann. 1467 p. Chr. p. 112; Ersch und Gruber, Encycl. XXVI. Thl. S. 207 f. [Stemmer.]

Dobmayer, Marian, Doctor und Professor der Philosophie und Theologie, geb. zu Schwandorf in der Oberpfalz am 24. Oct. 1753, trat in den Jesuiten-

orden und wurde nach dessen Aufhebung im J. 1774 Benedictiner in Weißenohe, wo er im J. 1775 die Profeß ablegte. Am 19. Juli 1778 zum Priester geweiht, wurde er 1781 Professor der Philosophie am Lyceum zu Neuburg an der Donau; im J. 1787 kam er als Professor der Theologie und Rector des Lyceums nach Amberg, und im J. 1794 erhielt er einen Ruf als churfürstl. geistl. Rath und Professor der Dogmatik nach Ingolstadt. Als im J. 1799 die genannte Universität neu organisirt wurde, sollte Dobmayer als Professor der Dogmatik an das Lyceum zu München versetzt werden; er lehnte aber diesen Antrag ab und zog sich in sein Kloster zu Weißenohe zurück. Nach erfolgter allgemeiner Aufhebung der Klöster in Bayern gedachte ihm der Churfürst-Erzkanzler einen Wirkungskreis in Regensburg zu eröffnen; Dobmayer aber gab einer theologischen Professur zu Amberg den Vorzug. Hier ereilte ihn der Tod in seinem unermüdeten Wirken leider sehr bald, denn er starb, kaum 50 Jahre alt, schon am 21. Dec. 1803, tief betrauert von seinen zahlreichen Schülern und Verehrern. Dobmayer war philosophisch und theologisch gründlich gebildet, besaß eine vorzügliche Lehrgabe und einen mehr irenischen als polemischen Charakter. — Er hinterließ mehrere kleinere Lehrschriften philosophischen und theologischen Inhaltes, unter denen sein Conspectus Theologiæ dogmaticæ (Ambergæ 1789) Erwähnung verdient. Sein Hauptwerk aber, die Frucht mehrjährigen Fleißes und ein schönes Zeugniß geistiger Beweglichkeit und besonnener Eclexis, erschien erst nach seinem Tode unter dem Titel: Cl. D. Mariani Dobmayer systema Theologiæ catholicæ. Opus posthumum cura et studio Theodori Pantaleonis Senestréy, St. Theol. Dr. Solisbaci 1807—1819. VIII. Tomi in 8. Als Anhang zum 6ten Bande veröffentlichte Senestréy auch noch M. Dobmayer, regula fidei ac Theologiæ catholicæ (Solisbaci 1821. 8.), und der Benedictiner Emmeran Salomon, Professor der Theologie am Lyceum zu Regensburg, gab 1823 ebenfalls in Sulzbach einen Auszug des größeren Werkes von Dobmayer heraus, unter dem Titel: D. Mariani Dobmayer Institutiones theologicæ in compendium redactæ II. Tomi. 8. (Vgl. Baader, Gelehrtes Bayern 1r Bd. S. 246. Meusel, Gelehrtes Teutschland II. 70. IX. 245. XI. 170. XIII. 280. XVII. 428. XXII. 1ste Abth. S. 644. Tübinger Quartalschrift I. 416. II. 38. 309. VII. 116). [Fischer von Wildensee.]

Doctor, s. Grade, gelehrte.

Doctor angelicus war der Ehrenname des hl. Thomas von Aquin, ecstaticus der des Ruysbroch; mellifluus nannte man den hl. Bernard; irrefragabilis den Alexander von Hales; resolutissimus den Durand von St. Pourcain (de Sancto Porciano); seraphicus den hl. Bonaventura; singularis den Wilhelm Occam; solennis den Heinrich von Gent; subtilis den Duns Scotus.

Doctrinaires, Pères les, s. Väter der christl. Lehre.

Doctrinarier in Italien (Padri della dottrina christiana). In jener Zeit, als der Sturm des Lutherthums in Teutschland ausbrach und seine verheerende Macht bald auch in die Nachbarländer hinübertrug, spürte selbst Italien sein Wehen und sicherte deßwegen, ohne daß für seine Christen gerade große Gefahr drohte, das Gebäude des alten Glaubens. Wenn aber in Teutschland unter manchen andern Ursachen zur willigen Aufnahme und Verbreitung der neuen Meinungen nicht wenig die längere Vernachlässigung des christlichen Unterrichts, der Mangel an Priestern und die Sorglosigkeit der wenigen beitrugen, schien es, als wollte man in Italien durch Beseitigung all' dieser Uebelstände die Gefahr, die der Kirche drohte, abwenden. Daher wurden in dieser Zeit mehr als je geistliche Vereine mit dem Zwecke des christlichen Unterrichtes gestiftet, wie z. B. die Barnabiten, Oratorianer u. a. Und so trat denn auch nach der Mitte des 16ten Jahrhunderts die Gesellschaft der Doctrinarier in's Leben, als deren Gründer der mailändische Edelmann Marcus de Sadis Cusani genannt wird. Derselbe verzichtete auf sein Vermögen, verließ seine Vaterstadt und kam nach Rom, wo

sich einige andere seeleneifrige Männer mit ihm verbanden, um Kinder und Erwachsene in den Heilswahrheiten zu unterrichten. Zuerst gaben sie Unterricht in der Kirche des hl. Apollinaris, wobei sich auch der berühmte nachmalige Cardinal Cäsar Baronius (s.d.A.) betheiligte. Um nun das nützliche Wirken dieses jungen Vereines zu fördern, verlieh Papst Pius IV. im J. 1562 allen denen, welche in denselben eintreten würden, Ablaß. Die Mitglieder desselben verbreiteten sich hierauf auch auf dem Lande und einige derselben bezogen mit Marcus Cusani, der 1586 zum Priester geweiht wurde, ein Haus an dem Ponte Sisto zu gemeinschaftlichem Leben. Eine größere Ausbreitung erlebte dann die Gesellschaft, als Pius V. angesichts der tridentischen Concilienbeschlüsse alle Pfarrer mit der Stiftung solcher Bruderschaften beauftragte, Gregor XIII. derselben die Kirche zur hl. Agatha zu Rom einräumte und Clemens VIII. ihr in der Person des Cardinals Alexander von Medici, des nachmaligen Papstes Leo XI., einen Beschützer gab. Auf diese Weise erstarkt, konnte die Gesellschaft auch auf ihre Verfassung bedacht sein und wählte daher aus ihrer Mitte vier Definitoren (s. d. A.), je zwei Priester und zwei Laien; bald wurde jedoch der oberste Vorsteher der geistlichen Mitglieder Propst und der der Laien Präsident genannt (1596) (Cusani selbst war am 17. Sept. 1595 gestorben). Clemens VIII. gab ihr auch die Kirche zu St. Martin auf dem Monte pietà und beauftragte im Interesse des gleichförmigen Unterrichtes den Jesuiten Bellarmin mit der Abfassung eines kleinen Katechismus für dieselbe, den sie bei ihrem Unterrichte zu Grunde legen sollte. Paul V. erhob den Verein zur Erzbruderschaft und bestätigte dieser die genannten drei Kirchen. Papst Benedict XIII. übergab 1727 ihren Mitgliedern die Elementarschulen von St. Maria in Monticelli, denen Benedict XIV. 20 Jahre nachher noch jene von St. Agatha jenseits der Tiber beifügte, so daß die 25—28 Doctrinarier, die sich zu Rom befinden, mittelst 5 oder 6 ihrer Ordensmitglieder bis auf diesen Tag 3—400 Kindern Unterricht ertheilen. Der wohlthätige Verein hat auch im übrigen Italien Anklang gefunden, und mehrere andere Orte haben sich bemüht, Mitglieder desselben in ihre Mitte zu erhalten (vgl. P. Carl vom hl. Aloys, Ueber kirchliche Statistik u. s. w. S. 533). Ihre Satzungen wurden 1604 in Rom gedruckt. Die Priester tragen die gewöhnliche Kleidung der Weltpriester mit einem kleinen Ueberschlag am Kragen; die Laien haben eine kürzere Kleidung. S. Helyot, Mönchsorden Bd. IV. S. 290 ff. [Fehr.]

Dodanim (Genes. 10, 4. דֹּדָנִים, wohl der Leseart רֹדָנִים 1 Chron. 1, 7., Ῥόδιοι bei LXX vorzuziehen) in der mosaischen Völkertafel neben den Chittim (s. d. A.), Elisa und Tharsis als Zweig des ionischen Stammes aufgeführt. Ohne Zweifel ist Dodan der Stammvater der Pelasger, die neben oder vor den Hellenen (Elisa) aus dem Stammlande Vorderasiens gegen Westen wanderten, und an so vielen Orten durch ein Heiligthum Dodona (besonders in Epirus) das Andenken ihres Ahnherrn bewahrt haben. Vgl. Michaelis, Spicileg. 1. Calmet zu Genes. 10, 4. J. Görres, Völkertafel I. 166 ff. 185 ff. Diejenigen, welche Rodanim lesen, denken entweder an Rhodus, oder an die Ufer des Rhodanus, wo sich auch griechische Colonien ansiedelten.

Dodwell, Henry, ein geschätzter Schriftsteller auf dem Gebiete der Chronologie, der classischen und christlichen Literärgeschichte, geboren zu Dublin im October 1641, der Sohn eines Officiers aus guter Familie, kam mit seinen Eltern 1648 nach York, und hatte, früh verwaist, mit bitterer Armuth zu kämpfen, bis 1654 ein Verwandter geistlichen Standes in Suffolkshire des fleißigen Knaben sich annahm. Im J. 1656 wurde er in das Trinity-Collegium zu Dublin aufgenommen, wo er sich während eines zehnjährigen Aufenthaltes durch Fleiß und Sittlichkeit auszeichnete und mehrere academische Grade erlangte. Aus Gewissenhaftigkeit den Eintritt in den geistlichen Stand ablehnend, verließ er das Collegium. Nachdem er noch in Dublin Einiges, z. B. eine Vorrede zu Franz v. Sales

Anleitung zum frommen Leben, zwei Briefe über den Empfang der hl. Weihen und über die Methode des theologischen Studiums (2te Auflage 1681 mit einer Abhandlung über Sanchuniaton vermehrt) herausgegeben, ging er 1674 nach England. Dort beschäftigten ihn verschiedene zeitgemäße Fragen, z. B. die Religionsänderungen im königlichen Hause, die schismatischen Absonderungen der Katholiken (!) und Nonconformisten von der englischen Episcopalkirche, für welche er sich während seines ganzen Lebens in Wort, Schrift und That eingenommen zeigte. Auch machte er eine Reise nach Holland mit dem damaligen Hofprediger der Prinzessin von Oranien, William Lloyd, nachmals Bischof von St. Asaph, Lichfield und Worcester, nachdem zwischen beiden durch die Gleichheit der Studien eine nähere Freundschaft entstanden war. Unter den Schriften, welche Dodwell zwischen 1674—1688 in seiner Begeisterung für die Episcopalkirche und als Früchte seiner historischen Studien erscheinen ließ, verdienen vor Allem Erwähnung: 1) Die sogenannten dissertationes Cyprianicæ (Lond. 1684. 8.); auch in der Oxforder Ausgabe der Werke Cyprians (von 1682) und in der Bremer (1690). Dodwell bespricht hier in 13 Abhandlungen auf Grundlage einiger Stellen Cyprians verschiedene Materien der ältesten christlichen Geschichte, Denkungsart und Kirchenverfassung mit vielem Scharfsinn, aber auch mit einer merkwürdigen Hinneigung zu sonderbaren Meinungen. Vorzüglichen Widerspruch erfuhr die eilfte cyprianische Dissertation de paucitate Martyrum durch den berühmten Herausgeber der Acta Martyrum, Th. Ruinart (Praefat. general. in Acta Martyrum §§ 2, 3) und in neuester Zeit durch Wiseman (Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion, teutsch von Haneberg. Regensburg 1840, S. 387 ff.). 2) Dissertatio de jure laicorum sacerdotali ex sententia Tertulliani aliorumque veterum, mit einer Abhandlung von Hugo Grotius de coenæ administratione, ubi pastores non sunt, item: an semper communicandum per symbola? cum notis (Lond. 1685. 8.). Daß die Verwaltung des Sacramentes hier ausschließlich den Dienern der Kirche vindicirt wird, versteht sich von selbst. 3) Joannes Pearsonii S. T. P. Cestriensis nuper episcopi opera posthuma; edenda curavit et dissertationes novis additionibus auxit H. Dodwellus, cujus etiam accessit de successione primorum Romæ episcoporum usque ad annales cl. Cestrienses Cyprianicos dissertatio singularis. Oxonii 1687. 4. Im J. 1688 erhielt Dodwell den Lehrstuhl, welchen der berühmte Geograph Englands und Historiograph der Königin Elisabeth, Wilhelm Cambden († 1623) für Literärgeschichte in Oxford gegründet hatte. Unmittelbar darauf erschienen von ihm: dissertationes in Irenaeum (Oxon. 1689. 8.). Hier kommen (dissert. I.) eigenthümliche Ansichten über die Glaubwürdigkeit der Evangelisten vor, indem Dodwell diese als eine bloß natürliche geeigneter Augen- und Ohrenzeugen ansetzt, und die Evangelisten nicht für infallibler hält, als Irenäus, Clemens und andere Väter des 2ten Jahrhunderts; ihre Vierzahl erwähne erst Irenäus, ihre Namen habe kein Vater vor diesem, ächte und apocryphische Evangelien seien bei den Vätern vor Ignatius in gleich hohem Ansehen gestanden u. s. w. (vgl. Buddei, Isagoge hist. theol. Lips. 1730 p. 1288). Ebenso sonderbar verbindet er (dissert. II.) seine Ansicht über die außerordentlichen Gnadengaben bei den ersten Christen mit der spätern rationalistischen Auffassung der Dämonischen in der Bibel, welche er kurzweg für epileptisch erklärt (vgl. Schröckh, christliche Kirchengeschichte, 2te Ausg. S. 382—383). Uebrigens stehen diese und andere paradoxe Meinungen, wie die unten zu erwähnende von der Sterblichkeit der menschlichen Seele, mit Dodwells Episcopalismus in engem Zusammenhange. Aus dieser Zeit stammen auch die praelectiones academicæ in scholis historicis Camdenianis (Oxon. 1692. 8.) über die Scriptores historiæ Augustæ. Aber schon 1691 mußte er die Professur niederlegen, weil er, ein Anhänger Jacobs II., dem König Wilhelm III. den Eid weigerte. Er machte den diesem vom Clerus zu leistenden Eid zum Gegenstand mehrerer schriftlichen Erörterungen,

und als in Folge der Eidesweigerung mehrere Bischöfe abgesetzt worden waren, trennte er sich von der kirchlichen Gemeinschaft mit den eidleistenden Bischöfen und vertheidigte die abgesetzten Bischöfe in mehreren Schriften, von denen auch eine lateinisch war mit dem Titel: de nupero schismate Anglicano paraenesis ad exteros tam Reformatos quam etiam Pontificios, qua jura episcoporum veterarumdemque a magistratu saeculari independentia omnibus asserenda commendantur. (Londini 1704. 8.). Als aber die Zahl der abgesetzten und von Dodwell für einzig rechtmäßig gehaltenen Bischöfe immer mehr abnahm, sah er sich durch seine Ansicht von der bischöflichen Gewalt genöthigt einzulenken und auf Kirchengemeinschaft mit den Bischöfen, welche an die Stelle der Abgesetzten gekommen waren, in mehreren Abhandlungen einzurathen, indem er gleichzeitig den Abgesetzten das Recht absprach, sich Nachfolger zu geben. Mittlerweile hatte er sich nach Cookham, einem zwischen London und Oxford gelegenen Marktflecken, und später auf Einladung eines ihm befreundeten Edelmannes nach Shottesbrooke gezogen, und als ihm der Tod seine Neffen und künftigen Erben entrissen hatte, bereits 52 Jahre alt, die jugendliche Tochter seines Hauswirthes in Cookham, welche er selbst im Christenthum unterrichtet hatte, geheirathet. Er wurde Vater von 10 Kindern, von denen bei seinem Hinscheiden am 7. Juni 1711 noch vier Töchter und zwei Söhne (Heinrich, Verfasser der 1742 erschienenen skeptischen Schrift: christianity not founded upon argument, und William, Verfasser mehrerer theologischen Abhandlungen) am Leben waren. In seiner Zurückgezogenheit warf er sich vornehmlich auf classische Literärgeschichte und Chronologie, und es erschienen bald nacheinander seine mit Recht geschätzten Annales Vellejani, Quintilianei, Statianei, Thucydidei et Xenophontei, in welchen er das Leben der betreffenden römischen und griechischen Historiker gab, ferner die kritischen Ausgaben der Werke Xenophons, der römischen Alterthümer des Dionysius von Halicarnassus, mehrere eigentlich chronologische Abhandlungen, wie über den Cyclus der Römer und Griechen, verschiedene geographische und archäologische Untersuchung n, unter denen exercitationes duæ de aetate Phalaridis et Pythagoræ (Lond. 1704. 8.) schon wegen des hierüber zwischen Dodwell und Richard Bentley entstandenen Streites Beachtung verdienen. Zu Samuel Parkers Ausgabe des Cicero de finibus schrieb er eine Apologie der philosophischen Werke dieses römischen Classikers. Aber auch mit theologischen Arbeiten beschäftigte sich seine gelehrte Muse. Im J. 1698 schrieb er eine Abhandlung über den Gebrauch der musicalischen Instrumente in der Kirche, im J. 1701 einen Brief gegen Tolands Ansichten vom Canon des neuen Testaments, im J. 1702 eine Abhandlung gegen gemischte Ehen, im J. 1705 eine Abhandlung gegen die gelegentliche Communion in Kirchen anderer Bekenntnisse, und im J. 1711 einen Brief gegen den nach seiner Ansicht im Mittelalter entstandenen Gebrauch des Weihrauchs beim Gottesdienste. Aber das größte Aufsehen erregte seine paradoxe Ansicht von der Sterblichkeit der menschlichen Seele. Er hatte schon früher einen Brief gegen Heinrich Layton über die Unsterblichkeit der Seele geschrieben und bereits in der Abhandlung gegen gemischte Ehen behauptet, daß die menschliche Seele von Natur aus sterblich sei, und erst, nach dem Gutbefinden Gottes, zur Strafe oder zur Belohnung, durch die Verbindung mit dem hl. Geiste in der Taufe die Unsterblichkeit erlange. Als er deßhalb von mehreren Seiten her angegriffen wurde, suchte er diese Behauptung in einer weitläufigern brieflichen Unterredung (An epistolary discourse etc. Lond. 1706. 8.) aus der hl. Schrift und den ältesten Vätern zu erweisen, und darauf nach seiner episcopalistischen Theorie die Nothwendigkeit der Rückkehr aller Nonconformisten und Schismatiker, unter welche er auch die römischen Katholiken Englands zählte, zur bischöflichen Kirche zu gründen, weil nach der Zeit der Apostel nur die Bischöfe und von diesen ordinirte Priester den göttlichen und unsterblichmachenden Geist mittheilen könnten. Im alten Testamente seien die Unsterblichkeit der Seele, das ewige Leben und die

Hölle unbekannt gewesen; und wenn dennoch einige vorchristliche Personen in der hl. Schrift selig genannt werden, so erkläre sich dieses dadurch, daß ihre abgesonderten Seelen im Hades getauft und mit dem Evangelium durch Christus die Apostel und Bischöfe bekannt gemacht worden seien. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sei überhaupt erst gegen das Ende des 4ten christlichen Jahrhunderts aufgekommen. Der gelehrte Name Dodwells und seine große Belesenheit veranlaßte zahlreiche Widerlegungen seiner Meinung vom historischen und philosophischen Gesichtspuncte, denen Dodwell hinwieder antworten zu müssen glaubte. Gundlings Historie der Gelahrtheit, 3r Theil (Frankfurt und Leipzig 1735) bringt S. 4028—4030 nicht weniger als 25 hierauf bezügliche Schriften, theils von Dodwell selbst, theils von Wilh. Coward, John Brougthon, Edm. Chishull, Dan. Whitby, John Turner, Jerem. Collier, Thom. Milles, John Pitts (für Dodwell), John Norris, Richard Smalbrocke, Dr. Asheton, Sam. Clarke (s. d. A.), und das Leben Dodwells, welches Francis Brokesby 1715 (2te Aufl. 1723) zu London in zwei Quartbänden herausgab, sowie der nach diesem gefertigte Auszug in Actis Eruditorum Lips. von 1796 S. 249 ff. bringt deren noch mehrere. Brokesby und nach ihm Niceron (Mémoires pour servir à l'histoire. Tom. I. 138—154) geben auch ein vollständiges Verzeichniß von Dodwells Schriften. — Dodwell war ein Mann von gedrungener Gestalt, fester Gesundheit, von zurückgezogenem und ernstem Wesen, dabei wohlthätig, fromm, streng gegen sich selbst, der Abstinenz und dem eigentlichen Fasten in der Weise der alten Christen ergeben, und unermüdet thätig, so daß er stets zu Fuß zu reisen pflegte, um unterwegs lesen zu können. Die hebräische Bibel, das griechische neue Testament, Thomas von Kempis, die Meditationen des hl. Augustin und die englische Liturgie waren seine steten Begleiter auf Reisen; sein Reisemantel war aber auch zur Verpackung von Quartbänden eingerichtet, wenn er nach London oder Oxford ging, um seine literarischen Unternehmungen auf den dortigen Bibliotheken zu fördern, oder einen guten Freund zu besuchen. Wenn auch Dodwell manche paradoxe Meinung hatte und durch seinen Anglicanismus nicht selten zu ungerechten Urtheilen über die römisch-katholische Kirche fortgerissen wurde, so erinnert er doch als Mensch und Schriftsteller unwillkürlich an jene ehedem noch zahlreichen Männer und Frauen unter den Protestanten, welche durch ihren tiefreligiösen Ernst in Glauben und Leben, durch ihren unverrückbaren Sinn für das Positive selbst manche Katholiken unserer Zeit beschämen, und die Sehnsucht nach dem Tage, wo wieder Ein Hirt und Eine Heerde sein wird, in unserer Seele mächtig erregen. Die Universität Oxford ließ Dodwell auf ihre Kosten bestatten. [Häusle.]

Döderlein, Johann Christoph, einer der berühmtesten lutherischen Theologen des 18ten Jahrhunderts, geboren 1745 zu Windsheim (in Mittelfranken in Bayern), als Professor der Theologie 1792 in Jena gestorben. Er bearbeitete beinahe alle Fächer der Theologie, vorzüglich aber die Dogmatik und zwar in bereits rationalisirender Weise, jedoch mit der Beschränkung, daß er die Lehre seiner Confession nach dem vorgeschrittenen Bedürfnisse seiner Zeit mit der hl. Schrift in Uebereinstimmung zu bringen suchte. Verdient machte er sich durch Veranstaltung einer correcteren Ausgabe der hebräischen Bibel (Leipzig 1793). Vom J. 1780 bis zu seinem Tode gab er die theologische Bibliothek heraus, fortgesetzt im Jenaer theologischen Journale. Unvollendet ließ er das Werk: „Christlicher Religionsunterricht," welches C. G. Junge († 1814) nach Döderleins Tode fortsetzte und vollendete. Für sein berühmtestes Werk gilt seine Dogmatik „Institutio theologi christiani," welche sechs Auflagen erlebte. Mit ihm schließt sich eine bestimmte Periode der lutherischen Dogmatik ab; auf welche sodann die kantische Behandlung derselben folgte. Dogmatik und Moral schied er irrthümlich strenge, weil er das Dogma nicht als doctrina, sondern als sententia doctoris alicujus definirte; dagegen näherte er sich den Katholiken, indem er an dem exclusiven Begriffe einer unsicht-

baren Kirche gerechten Anstoß nahm, natürlich nur wegen des dem Rationalismus anhängenden Realismus.

Doëg, דֹּאֵג, ein Idumäer und Oberaufseher über die Hirten des Königs Saul. Er war im Heiligthume zu Nobe gerade damals zugegen, als David auf seiner Flucht vor Saul auf sein Begehren von dem Priester Ahimelech (s. d. A.) nicht nur mit Lebensmitteln versehen wurde, sondern auch das Schwert Goliaths erhielt, 1 Sam. 21, 7. Bei einer spätern Gelegenheit, als Saul, umgeben von seinem Hofstaate, darüber klagte, daß alle gegen ihn sich verschworen hätten und Niemand ihm die Wahrheit hinterbringe, erzählte Doëg, was der Priester Ahimelech gegen David gethan habe. Saul, darüber entrüstet, berief den Ahimelech und die übrigen Priester zu sich, verurtheilte sie als Verschwörer zum Tode und als Niemand von den Umstehenden das Todesurtheil an den Priestern vollziehen wollte, befahl Saul die Vollziehung desselben dem Doëg, welcher alsogleich 85 Priester mit dem Schwerte tödtete. 1 Sam. 22, 6—18.

Dogma (*δογμα*), ist bekanntlich ein griechisches Wort, das sich etymologisch ableitet von dem Zeitwort *δοκειν*, welches letztere, insbesondere nach dem oft wiederkehrenden Ausdruck: *δοκει μοι*, bedeutet: Dafürhalten, Glauben, Meinen, Fürwahrannehmen. Der Grieche gebrauchte dieses Wort aus Bescheidenheit gewöhnlich auch dann, wenn er eine für ihn vorhandene, über allen Zweifel hinausliegende Ueberzeugung aussprechen wollte. Ferner bediente man sich des Wortes *δοκειν*, wenn ein öffentlicher Beschluß, ein Volksbeschluß gefaßt wurde. Die ganze Bedeutung von *δοκειν* ging sofort auf das von ihm stammende Wort Dogma über, welches demnach bezeichnet zunächst das Fürwahrangenommene, Geglaubte, Dafürgehaltene, Gemeinte (*δεδογμενον*), das, was gefallen hat (placitum), das Beschlossene (decretum); sodann: Meinung, Entschluß, Beschluß (*δογμα ποιεισϑαι*, einen Beschluß fassen), Verordnung, Verfügung, Gesetz. Von diesem, nach seiner Etymologie also bestimmten Worte wurde bei den Griechen vor Allem auf zwei wichtigen Gebieten Gebrauch gemacht, in der Philosophie und im Staatsleben. In der Philosophie bezeichnete Dogma einen Lehrsatz. Die Dogmen als Lehr-, Haupt- und Grundsätze enthielten entweder die Ueberzeugung eines Einzelnen, oder die einer größern Gesammtheit, einer Schule. Diese Sätze galten jeweils als erwiesen, oder wurden als erweisbar angenommen. (Cicer. quaest. acad. IV. 9: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quæ philosophi vocant **dogmata**, quorum nullum sine scelere prodi poterit. Quum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur. Senec. epist. 95: Praeterea nulla ars contemplativa sine decretis suis est, quæ Graeci vocant *δογματα*: nobis decreta licet appellare, vel scita, vel placita ... Philosophia autem et contemplativa est et activa.) Die skeptische Philosophie allerdings konnte schon nach ihrem Grundprincip von philosophischen Lehrsätzen nur als von willkürlichen Annahmen sprechen: den Skeptikern stimmten die Academiker bei (Sext. Empir. Pyrrhon. I. 7, 8, 11, 13. M. A. Antonin in seinen Unterhaltungen mit sich selber VII. 2). Ganz unrichtig ist die wenn auch noch so oft vorkommende Annahme, als ob im Begriff des Dogmatischen das bloße Glauben, und nicht zugleich mit dem Glauben das Wissen liege. Schon Diogenes Laertius sagt in seiner Schrift über das Leben und die Meinungen berühmter Philosophen I, 16: „Von den Philosophen sind Einige **Dogmatiker**, Andere Ephectiker gewesen. Dogmatiker sind diejenigen, welche über die Dinge so, als wenn sie begriffen werden könnten, handeln. Ephectiker aber, die nichts bestimmen, und so sprechen, als wenn nichts mit Gewißheit begriffen werden könnte.“ Von Dogmen als heidnisch-philosophischen Lehrsätzen sprechen auch Kirchenschriftsteller (Hermias irris. c. 1. Soz. V. 16: *δογματα ἑλληνικα*). Daß sie zum Leben keine fremde Stellung einnehmen, sondern auf dasselbe hinzielen, daß folglich theoretische Dogmen auch eine practische

Seite haben, wurde stets erkannt (M. A. Antonin l. c. I. 9: *τα εἰς θεον ἀναγκαια δογματα;* vgl. VIII. 1). Auf dem Standpuncte positiver Offenbarung kehren diese Vorstellungen wieder, allerdings mit dem bedeutenden Unterschiede, der zwischen der heidnischen Philosophie und der christlichen Theologie sonst schon besteht. Die hl. Schrift begreift unter Dogmen (*δογματα*) bald die mosaischen Satzungen (Ezech. 20, 26. Ephes. 2, 15. Col. 2, 14.), bald apostolische Verordnungen (Apg. 16, 4. und 15, 28.: *ἐδοξε γαρ τῳ πνευματι ἁγιῳ και ἡμιν*), bald vom Staat ausgehende Gesetze und Verordnungen (Luc. 2, 1. Apg. 17, 7. Dan. 2, 13. 6, 9. 8. 15.). Nach der in der christlichen Kirche erwachsenen Bedeutung sind Dogmen die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung, jene Wahrheiten folglich, welche der Menschheit durch die außerordentliche göttliche Offenbarung zu Theil geworden sind. Der Begriff der aus außerordentlicher Offenbarung empfangenen Wahrheit schließt den andern der absoluten Wahrheit schon in sich. Bedeutet Dogma im Allgemeinen einen Lehrsatz; so ist das christliche Dogma die in einen Satz gefaßte christliche Wahrheit. Christliche Wahrheiten sind keine Meinungen, keine subjectiven Ansichten entweder von Einzelnen oder von größern Gesammtheiten, von Schulen. Das christliche Dogma befindet sich dem heidnischen gegenüber auf einem ganz andern Boden; das christliche Dogma ist göttliche Wahrheit, und als göttliche Wahrheit absolute Wahrheit, d. i. Wahrheit aus dem absoluten Gott, der die absolute Wahrheit selbst ist. Daraus, daß das Dogma absolute Wahrheit enthält, folgt von selber, daß es ein absolut Geltendes, ein mit innerer Nothwendigkeit vom Menschen Anzuerkennendes sei. Im Sinne dieses schlechthin absoluten Charakters nannten die Kirchenväter die Dogmen — Dogmen der Gottheit, *δογματα θεου* (Orig. Matth. Tom. XII. n. 23. Clem. Alex. Strom. III. 2. VI. 15.), göttliche Dogmen, *δογματα θεια* (Theod. epist. ad Joann. Antioch.). Dieselbe Göttlichkeit und Absolutheit ist ausgedrückt, wenn die Dogmen — Dogmen Jesu Christi, *δογματα Ἰησου Χριστου*, genannt werden (Ignat. ad Magnes. 13), denn Christus ist als Gott auch die absolute Wahrheit. Sofern und soweit die Lehre Christi Inhalt der Evangelien ist, tragen die Dogmen den Namen: evangelische Dogmen, *δογματα των εὐαγγελιων* (Ath. in Matth. serm. IX. ap. Gall. V.). Im weitern Sinne möchte diese Bezeichnungsweise die Bedeutung von Dogmen haben, die eben so aus der frohen Botschaft stammen, als die Summe der Wahrheiten der frohen Botschaft enthalten. Da diese Wahrheiten für die Welt durch die Apostel vermittelt sind (s. d. A. Apostel); so werden die Dogmen die apostolischen — *δογματα ἀποστολικα* genannt (Theod. Hist. Eccl. I. 2. 7.). Um die Identität des von Christus und den Aposteln an uns Gekommenen auszusprechen, werden die Dogmen — Dogmen des Herrn und der Apostel, *δογματα του κυριου και των ἀποστολων* (Ignat. ad Magnes.) genannt. Als von der durch Christus gestifteten Kirche festgehaltene, aufbewahrte, fortgepflanzte und erklärte Dogmen sind sie Dogmen der Kirche, *δογματα της ἐκκλησιας* (Gregor. Nyssen. adv. Eunom. l. XII. p. 815 Tom. II. ed. Mor. Cyrill. Alex. Joann. I. 33) oder kirchliche Dogmen, *δογματα ἐκκλησιαστικα* (Chrysost. in Matth. XXI, 25). An diese Dogmen der Kirche haben bisher alle unsere geistigen und leiblichen Väter geglaubt: so sind sie Dogmen der Väter, und, von ihnen auf uns übergeerbt, unsere Dogmen (Gregor. Nyssen. de Spirit. sanct. ap. Mai VIII. II. p. 10. Tatian. ad Graec. 24). Diese von Gott durch seine Offenbarung auf uns gekommenen und in der Kirche forterhaltenen Dogmen sind die rechten, *δογματα ὀρθα* (Cyrill. def. anath. X. In symbol. ad Monach. Chrysost. in Genes. h. II. n. 5) und die gesunden Dogmen, *δογματα ὑγια* (Orig. Matth. Tom. VI. n. 20. XX. n. 22). So werden sie genannt im Gegensatze zu den von der Kirche abweichenden Dogmen der Häretiker, die als unreine, *δογματα μυσαρα* (Theod. in Jes. Naz. qu. 16), gottlose, *δογματα*

ἀθεα (Eus. in Ps. 57, 42.), unfromme, impia et irreligiosa dogmata (Iren. adv. haeres. l. II. praef. n. 1) und todbringende Dogmen, pestifera et mortifera dogmata (Aug. Civ. Dei l. XVIII. c. 51 n. 1) bezeichnet werden. (Vgl. noch Clem. Alex. strom. III. 15. VII. 16. Eus. VI. 13. Archel. et Manet. disput. n. 4. August. qu. l. 11.) Fassen wir das Bisherige zusammen, so ist das Dogma die durch positive göttliche Offenbarung gegebene, durch Propheten und Apostel verkündete, von der Kirche festgehaltene, bewahrte und erklärte Wahrheit. In diesem Sinne bedeutet Dogma bald eine einzelne Wahrheit, bald den organischen Inbegriff aller Wahrheiten des Christenthums. So nennt in ersterer Beziehung Basilius d. Gr. die Lehre von der Gottheit Christi das Dogma der Theologie, δογμα της θεολογιας (orat. VI. in Hexaem.), und spricht Vincentius von Lerinum von alten Dogmen der himmlischen Philosophie (Common. l. 30: prisca coelestis philosophiæ dogmata. Vgl. constit. apost. III. 5), womit er die einzelnen christlichen Glaubenslehren bezeichnet. Im andern Sinne, in dem nämlich, wonach unter Dogma der ganze christliche Lehrbegriff verstanden wird, wird an verschiedenen Orten da gesprochen, wo das christliche Dogma als [illegible], ὀρθον δογμα im Gegensatz zum Außerchristlichen offenbar so genommen wird, daß unter ihm nicht irgend ein einzelner Lehrsatz, sondern das Ganze von Lehrsätzen verstanden wird, wie Const. apost. II. 31. III. 5. Clement. homil. XIV. 1. Act. Mart. Justin. Gallandii Biblioth. Patr. Tom. II. p. 712. Auch gehören hieher jene Stellen, in welchen die Apostel und Evangelisten, nicht Lehrer irgend eines Dogma's, sondern Lehrer des Dogma's schlechthin, διδασκαλοι του δογματος genannt werden (Orig. c. Celsum III. 39). Ferner gehören hieher jene Stellen, in welchen von Bischöfen, d. i. Wächtern und Aufsehern des Dogma's, ἐπισκοποι του δογματος, die Rede ist (Euseb. hist. eccl. VII. 30), vor Allem aber jene, in welchen ganz im Allgemeinen vom Dogma der christlichen Religion, christianæ religionis dogma (Vincent. Lerin. common. c. 29) die Rede ist. Dieses Dogma ist das aus allen Dogmen zumal gebildete Eine Dogma des Christenthums, jene große umfassende Wahrheit, von der die einzelnen Wahrheiten nur integrirende Momente sind. Das Dogma in solchem Sinne ist der ganze Glaubensbegriff, die gesammte Kirchenlehre (Orig. de princip. l. I. c. 7. n. 1: Nunc ergo videamus quæ sint de quibus disserere in consequentibus convenit secundum dogma nostrum, id est secundum ecclesiæ fidem. Cfr. contra Celsum I. 2. Lactant. de mortibus persecut. n. 2: Cum resurrexisset [Jesus Christus] die tertio, congregavit discipulos . . . ordinavitque eos et instruxit ad praedicationem dogmatis et doctrinæ suæ, disponens testamenti novi solemnem disciplinam). Die Katholiken sind hienach Die vom Dogma, d. i. die Kenner und Bekenner des Dogma's (Euseb. hist. eccl. VII. 50: die Katholiken als οἱ του δογματος). Den innern und absoluten Wahrheiten dieses Dogma's gegenüber ist im Heidenthum Alles bloße menschliche Meinung (Tertull. Spect. 1: Opiniones ethnicorum). Von derselben Beschaffenheit ist die von der Kirchenlehre abweichende Lehre der Häretiker, sie ist in dem Grade, in welchem sie abweicht, subjective irrthümliche Vorstellung des Einzelnen oder größerer Gesammtheiten (Orig. ep. ad Gregor. n. 2: αἱρετικα νοηματα. Idem in Joann. Tom. XIII. n. 1: γνωμη των ἑτεροδοξουντων). Noch im patristischen Zeitalter unterschied man zwischen δογμα und κηρυγμα, welches letztere die öffentliche Verkündigung bedeutet. Das Dogma hört nach dieser Unterscheidung nicht auf, dasselbe zu sein, als was wir es kurz zuvor erkannt haben. Es ist aber Gegenstand stiller wissenschaftlicher Beschäftigung. Das κηρυγμα ist das Dogma selbst wieder, und zwar wie dieses Gegenstand der öffentlichen Verkündigung in der Kirche und des offentlichen religiösen Unterrichts in der Schule ist (Basil. M. de Spirit. sanct. c. 27: ἀλλο γαρ δογμα και ἀλλο κηρυγμα· το μεν γαρ δογμα σιωπαται· τα δε κηρυγματα δημοσιευεται. Eulog. ap. Phot.

Digitized by Google

cod. 230: τα μεν δογματα μετ᾽ ἐπικρυψεως και σοφιας ἀναγγελλεται, κ εἰς την ἀσαφειαν πολλακις ἐξεπιτηδες περιβαλλεται. ὡς ἀν μη βεβηλο είεν τα ἁγια ἐκθετα, και αἱ μαργαριται τοις χοιροις προκειμεναι· τα κηρυγματα χωρις τινος ἐπικρυψεως ἀναγγελλεται, και μαλιστα ὁσα ε λογον ἐντολων και θειου φοβου συντηρεσιν ἀναφερεται· εἰναι δε και τι δογματων ἐτι τινα μυστικωτερα, ὁ παντελως, ὡς το ἐπος φαναι, σεσιγη ται, ἐκεινοις δε μονοις παραδεδοται οἱ δια λογου ζωντος ἐχουσι πνευμα τικην σοφιαν πιστοις ταυτα παρατιθεναι. Sever. hom. V. ed. Aucher. Ven 1827: Illud oportet observare, fratres quod aliud dogmata sunt mystica, et ali praedicatio publica). Wie die christliche Wahrheit um des christlichen Lebens will geoffenbart ist; so will auch der Inhalt des Dogma's ins Leben übergehen u in ihm sich darstellen. Die Dogmen stehen in der innersten, in einer schlecht teleologischen Beziehung zu der **Frömmigkeit**: daher werden sie δογματα τ εὐσεβειας (Orig. Matth. Tom. XVII. n. 7. Cyr. in Amos VI, 2. Chrysost. in Matt XXI, 23.) oder δογματα εὐσεβη genannt (Cyr. symbol. ad Monach.). Der g nannte tiefinnerliche Zusammenhang, wie er schon in der Idee liegt, und oh welchen die christliche Idee selbst aufgehoben wird, ließ es im patristischen Zeitalt noch zu keiner **wissenschaftlichen** Trennung der Dogmatik und der Moral kom men, wenn auch der Begriff des Ethischen sehr klar vom rein Dogmatischen unte schieden wurde (Socrat. hist. eccl. II. 44: περι δογματος διαλεγεσθαι ὑπερε θετο, μονην δε την ἠθικην διδασκαλιαν τοις ἀκροαταις προσηκειν. Greg Nyssen. ep. 6. Galland. Bibl. Patr. Tom. VI. p. 631 mit Rücksicht auf **Christ** bei Matth. 28, 19. 20.: διαιρων γαρ εἰς δυο την των χριστιανων πολιτεια εἰς τε το ἠθικον μερος, και εἰς την δογματων ἀκριβειαν. Cyrill. Alex. Joann. hom. 27: ὁ χριστιανισμος μετα της των δογματων ὀρθοτητος κ πολιτειαν ὑγιαινουσαν απαιτει. Cyrill. Hieros. cat. IV: ὁ της θεοσεβει τροπος ἐκ δυο τουτων συνεστηκε, δογματων εὐσεβων ἀκριβειας, και πρα ξεων ἀγαθων). Dieses innere, wesentliche Verhältniß zwischen dem Dogmat schen und Ethischen hat auch die spätere Scheidung der christlichen Lehrwissensch in Dogmatik und Moral nicht aufheben wollen, vielmehr war das Interesse, v dem man bei der Trennung geleitet war, an sich nur ein solches, das sich an d Form und an die wissenschaftliche Behandlung knüpfte. Diese Rücksicht gibt au die Standpuncte der Anschauung her, wonach Eine und dieselbe Wahrheit ba nach ihrer speculativ-dogmatischen, bald nach ihrer ethischen Seite in Betrachtu gezogen wird. Denn jede geoffenbarte Wahrheit hat diese beiden Seiten an si Danach ergab sich schon frühe und ergibt sich noch die Unterscheidung zwisch **speculativen** und **practischen** Dogmen, dogmata speculativa seu cognitionis dogmata practica seu actionis, Dogmen des **Glaubens** und Dogmen der **Sitte** dogmata fidei et dogmata morum. Das in das Sittendogma übergegangene Gl bensdogma ist das für das religiös-sittliche Handeln geltende **Gesetz**, welc eben so **göttlich**, eben so **heilig**, **ewig** und **unumstößlich** wie das Dog selber ist. Die Glaubenswahrheiten also werden zu **göttlichen Gesetzen** f das menschliche Leben, die einen geradezu und directe, die andern beziehungsw und indirecte. Dieses Gesetzliche am Dogma ist aber in zweifacher Hinsicht nehmen. Zuerst wird die im Dogma enthaltene, auf Religion und Sittlich Bezug habende göttliche Wahrheit im objectiven Sinne als Gesetz von demsel vorgeschrieben, von welchem das Dogma stammt — d. i. von Gott. Sodann a wird die vom menschlichen Subjecte durch Glauben aufgenommene göttliche Wa heit von selber auch zu einem **lebendig bewegenden Princip**, das auf **setzliche Art** seine innere und äußere Wirksamkeit entfaltet. Es ist auch dar bei dem objectiven Gesetze zum voraus schon gerechnet. Dieses Verhältniß is von demselben gefügt und geordnet, von dem das Dogma überhaupt ist. A gesetzliche Wirken in diesem Sinne ist selbst nur ein Moment der göttlichen Wa

keit und des göttlichen Gesetzes überhaupt. Wir werden insgemein bei allen auf Religiosität und Sittlichkeit Bezug habenden Dogmen — und es gibt keines, das ganz außer dieser zweifachen Beziehung stände — an die Natur der Idee erinnert, in welcher Denken und Wollen beisammen sind. Auf gleiche Weise nun geht im Dogma das Denken oder Gedachtwerden zu einem Wollen oder Gewolltwerden über, und der Zweck des Dogma's ist nur dann als ein erreichter anzusehen, wenn die Wahrheit Leben geworden ist (vgl. meine Dogm. 1r Bd. S. 94 u. 135, 136). Liegt es so in der Natur der Sache, daß das Ethische auf dem Dogmatischen beruhe; so hat in neuerer Zeit Kant gesucht, das alte Verhältniß umzukehren, indem er aus der Moral die Religionswissenschaft deducirte, ein Unternehmen, das an sich schon verunglücken mußte (siehe hierüber meine Dogmatik I. 136), wozu er aber auch nur kam durch den damaligen verzweifelten Zustand der Wissenschaft auf diesem Gebiete, auf welchem man von der ursprünglichen Freiheitsläugnung aus auf längern und kürzern Wegen zu noch gar vielen andern Verkehrtheiten gekommen war. Nach den bisherigen Erörterungen und Bestimmungen ist das Dogma eine durch außerordentliche göttliche Offenbarung gegebene, von der Kirche festgehaltene, verkündete und erklärte, höhere Erkenntniß und höheres Leben bezweckende Wahrheit. Gilt diese Definition von dem einzelnen Dogma; so ist jenes Dogma, das als das Eine die ganze christliche Lehre schon in sich schließt, der in den Begriff gefaßte gesammte Offenbarungsinhalt. — Nach dieser Definition, die durch die obigen Erörterungen hinlänglich gewährleistet ist, haben wir in Betreff des Dogma's nur noch Einiges nachzutragen, was sich theils auf die Stellung der Dogmen unter einander, theils auf die Unterscheidungen bezieht, die man hinsichtlich ihres Inhaltes und ihrer Form geglaubt hat machen zu müssen, — Unterscheidungen übrigens, von welchen einige und selbst mehrere nicht nach allen Beziehungen richtig sind. — Wir haben oben und sonst (vgl. meine Dogmatik I. 126, 184—186, 193—197) vom Dogma gesprochen, wie sein Inhalt die Eine Offenbarungswahrheit ist. Das Dogma nun als die Eine große Wahrheit geht in seine Momente, in seine Glieder auseinander, welche die einzelnen Dogmen sind. Es gibt aber keinen so plötzlichen Uebergang vom Einen großen Dogma zu den einzelnen Dogmen, daß man nicht auf Mittelglieder stieße zwischen dem Einen und den Vielen. Es gibt wirklich solche Mittelglieder, und damit kommen wir zur ersten Unterscheidung a) in dogmata generalia et simplicia, d. i. in Dogmen von mehr allgemeiner oder von umfassenderer Natur, und in einfache Dogmen. Die Dogmen der ersten Art stehen da wie Collectivbegriffe, welche, als solche, mehrere andere in sich enthalten. Diese in ihnen enthaltenen und sofort aus ihnen abgeleiteten Dogmen sind die einfachen Dogmen. Sie ergeben sich aus der Division und Subdivision der Collectivwahrheiten (vgl. meine Dogmatik I. S. 134 —172). — b) Mit dieser Unterscheidung in dogmata generalia et simplicia ist die eine in Fundamentalartikel und Nichtfundamentalartikel, articuli fundamentales et non-fundamentales, nicht zu verwechseln. Denn diese letztere Unterscheidung, obschon in mehrfachem Sinne versucht (der Protestant Morus bestimmt diesen Unterschied in seinem Compendium doctrinæ christianæ, Leipzig 1791, so: articuli fundamentales sunt illi, sine quibus religio christiana in suis sacris obvia ne locum quidem habet, sive quibus demtis non esset ipsa religio; non fundamentales sunt ii, qui religionis οὐσίαν non ingrediuntur. Ferner: articuli fundamentales sunt capita de religione christiana necessaria, non fundamentales sunt capita minus necessaria), läuft doch immer dahin aus, die Fundamentalartikel wesentliche und nothwendige, die Nichtfundamentalartikel aber unwesentliche, nichtnothwendige und zufällige Dogmen sein zu lassen, und hebt den Begriff der Wahrheit und damit den Begriff vom Dogma selber auf, weil christliche Wahrheit und Dogma Eins und dasselbe ist (Ph. Mer.

Chrismann sagt in der Regula fidei catholicæ, Campidon. 1792. § 16 p. 16 gut: quotquot itaque sunt veritates divinæ et catholicæ, tot etiam numerantur divinæ et catholicæ dogmata). Man hat aber noch insbesondere die genau Distinction dazu mißbrauchen wollen, im Interesse eines falsch verstandenen r giösen Friedens in den Fundamentalartikeln für eine etwaige Uebereinkunft ganz wenige, zudem ganz magere deistische Wahrheiten festzuhalten, und a Andere, insbesondere alles innerlich und wahrhaft Christliche, den Nichtfundam talartikeln als solchen unterzuordnen, die preisgegeben werden dürfen (vgl. diese falsche Distinction meine Dogmatik I. 133—134). — c) Eine weitere Un scheidung ist die zwischen reinen und gemischten Dogmen, dogmata pura mixta. Diese Unterscheidung bezieht sich auf eine andere Unterscheidung, auf nämlich von Wahrheiten, welche der Mensch nur aus positiver Offenbarun und solchen, welche er auch durch seine Vernunft erkennt. Reine Dog werden sofort diejenigen genannt, welche nur durch positive Offenbarung gen werden, gemischte aber solche, welche auch von der Vernunft erkannt werd Zu den erstern rechnet man in der Regel das Dogma von der Trinität, von Erlösung, von der Incarnation des Logos, von der Eucharistie u. dgl. Zu andern das Dogma von dem Dasein, der Einheit und der Absolutheit Gottes, der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes u. s. f. Diese Distinction hat inso etwas für sich, als es allerdings Dogmen aus positiver Offenbarung gibt, we zugleich als Vernunftwahrheiten dastehen, wie die vorhin genannten. Al ob dadurch die Distinction selbst in jeder Hinsicht gerechtfertigt sei, ist kaum zunehmen. Manches wird nur als Vernunftwahrheit angenommen, was zu auf Resten der Uroffenbarung ruht, die sich in der Menschheit erhalten hab so daß also im Grunde ein Dogma der Offenbarung auch das ist, was man ein Dogma aus reiner Vernunft hält. Wir erinnern beispielsweise an das Dog vom Urstande, von der Ur- und Erbsünde u. dgl., wovon auch bei den Hei Vorstellungen vorkommen (vgl. meine Encyclop. der theol. Wissenschaften 1r B Was aber diejenigen Dogmen angeht, die Wahrheiten enthalten, welche man Vernunftwahrheiten ganz eigentlich ausgibt, als über das Dasein Gottes u. s. so legt der Begriff vom gemischten Dogma die ganz falsche Vorstellung nahe, ob die unter ihm begriffene Wahrheit eben so aus Vernunft wie aus Off barung erkannt werde, so daß die positive Offenbarung weder ein Anderes, noch Mehreres und Umfassenderes, noch ein Tieferes darüber enthielte. Man vergle aber das, was die Heiden aus ihrer Vernunft über Gott und Unsterblichkeit menschlichen Geistes aussagten, auch nur oberflächlich, und man wird zur Gen sehen, wie außerordentlich groß der Unterschied der Lehre aus beiden Quellen wie ungenügend, schwankend und unsicher alles Heidnische sich ausnimmt Christlichen gegenüber. Nach der Erscheinung Christi hat aber ohnehin jede P losophie die positive Offenbarung zur Seite, an der sie sich orientiren kann, sich gerade die größten Philosophen, wie Malebranche, Leibnitz und Andere an zum Vortheile der Philosophie selbst orientirt haben. Wir stellem demnach gemischten Dogma die Reinheit und Integrität des einen der beiden Factoren Abrede, durch welchen die Mischung mitbestehen soll. Die ganze Distinction darum nicht eigentlich und in jeder Hinsicht vollziehbar, wenn auch gar nicht läugnet werden soll, daß Vernunftwahrheiten neben den Offenbarungswahrhei bestehen. In der Dogmatik selbst findet ohnehin nur Berücksichtigung, was göttlicher Offenbarung stammt und Bestandtheil der Kirchenlehre ist. Alles An wird der Philosophie überlassen (siehe meine Dogmatik I. 128, 129). — d) M unterscheidet ferner zwischen klaren und dunkeln Dogmen, welche letztern eige liche Geheimnisse, Mysterien enthalten oder selber sind. Man hat ges den Unterschied so zu fixiren, daß bei klaren Dogmen nicht nur Subject und P dicat, sondern auch der Zusammenhang zwischen beiden erkannt werde, währ

bei den geheimnißvollen rein nur das Subject und das Prädicat, keineswegs aber der Zusammenhang zwischen beiden gewußt werde. (So bestimmt den Unterschied Klapfel in seinen Instit. theolog. dogmat. P. I. § 95.) Weder die Schrift noch die Väter weisen etwas auf, wonach dieser Unterschied so bestimmt werden müßte. Vielmehr ist Mysterium alles dasjenige, was Inhalt des göttlichen Rathschlusses ist, der, als der auf Erlösung gehende, Jedermann verborgen ist und nur durch positive Offenbarung erfahren werden kann (vgl. meine Dogmatik I. 129—132). Mysterium ist aber auch das, was mit diesem göttlichen Rathschlusse so zusammenhängt, daß sich derselbe durch es in der Zeit ausführt. Hier ist die ganze Sache selber, der volle Inhalt, ein Geheimniß, und das Mysteriöse liegt nicht im Nichtwissen des Zusammenhanges zwischen Subject und Prädicat. Subject und Prädicat selbst sind schlechthin unbekannt, ehe die Offenbarung geschieht: ist aber die Offenbarung geschehen, so läßt sich jene Unterscheidung im Einzelnen nicht vollziehen, wie in der That auch kein historischer Versuch, und in diesem ein Nachweis des Sachverhalts vorliegt. Die Distinction ruht auf einer von der Philosophie hergeholten Formel, die Formel bleibt, ohne daß etwas in der That weiter sie anders gestellt wird, als allein dem Worte nach. Und sollten in Zukunft neue Formeln erfunden werden, sie würden kein anderes Schicksal haben, als die bisherigen. In der Regel vergißt man auch geradezu, das im Allgemeinen Gesagte auf ein Besonderes, auf eine Natur, ein Wesen, eine Substanz, zurückzuführen und an ihm nachzuweisen. Würde dieß geschehen, so würde man je im Besondern erfahren, daß das Göttliche, welches Gegenstand des Dogma's ist, weder absolut begreiflich noch absolut unbegreiflich ist (siehe meine Dogmatik II. ...). Wir suchen das Gesagte nun durch ein Beispiel zu erläutern. Solche, welche sich an den Unterschied von gemischten und reinen Dogmen halten, glauben, im gemischten sei die Vernunft auf dem Wege ihrer geschichtlichen Entwicklung mehr an die Erkenntniß der Gottheit gekommen: nur etwa die Trinität sei als ein weiteres, bisher unbekanntes Prädicat durch positive Offenbarung erfahren worden, und so habe sich auf diese Offenbarung hin die Gotteserkenntniß in der Art erweitert, daß man zu den frühergewußten Prädicaten des göttlichen Wesens noch das weitere Wissen erworben, Gott sei dreipersönlich. Und doch ist gewiß, daß die Dreipersönlichkeit nicht etwa nur ein weiteres Prädicat, sondern daß sie das eigentlichste und tiefste Wesen der Gottheit selber in der Art ist, daß, wo Gott nicht als der Dreipersönliche gewußt wird, weder das göttliche Wesen noch die Prädicate dieses Wesens verstanden werden. Denn die Dreipersönlichkeit Gottes ist selbst ein prädicatbildendes Princip (siehe meine Dogmatik I. Bd. das trinitarische Leben der Gottheit S. 590—609). Auch wird überall da, wo Gott nicht als der trinitarische erkannt wird, stets die Gefahr vorhanden sein, ihn mit der Welt zu verwechseln (siehe meine Dogmatik II. an mehreren Orten, besonders in der Lehre von der Substantialität, dann in der Lehre von der Einheit und Dreieinigkeit Gottes). Denn wo die Dreipersönlichkeit nicht erkannt ist, da wird weder die eigentliche Absolutheit des göttlichen Geistes, noch das wahrhafte göttliche Fürsichsein (Gott muß Gott sein auch ohne die Welt), noch die Selbstgenugsamkeit, noch das vollkommene, freie und selige Leben Gottes in sich selber begriffen. Unterscheidet man daher zwischen klaren und mysteriösen Dogmen; so ist in der That das Dogma vom dreieinigen Gott weit leichter zu begreifen, der Vernunft weit zugänglicher, in seiner innern Wahrheit weit erfaßbarer, als das Dogma des abstracten Monotheismus, wie ihn in der Regel die Philosophie hat, die aber auch stets auf dem Wege ist, Gott, gleichsam aus Hunger nach Leben oder im Gefühle einer gewissen Unseligkeit, die aus der absoluten Einsamkeit stammt, mit der Welt pantheistisch sich verbinden zu lassen. Damit hat sich die obige Distinction von selber aufgehoben, denn das für schlechthin unbegreiflich Gehaltene wird viel besser und auf eine der Gottheit weit würdigere Art begriffen, als das im

für klar ausgegebenen Dogma Enthaltene, wie etwa die Einheit Gottes. Denn diese Einheit wird in der Regel, wo das trinitarische Wesen nicht gewußt wird, nicht zu einer in der That wahrhaften Einheit Gottes in und mit sich selber, sondern zu einer Einheit des göttlichen Wesens mit der Welt. Subject und Prädicat, und Zusammenhang des Subjects mit dem Prädicate — ist hier eine weit schwierigere, und in der That philosophisch gar nicht vollziehbare Sache, — nämlich ohne Trinität. Mit Einem Wort: die trinitarische Gottheit wird in ihrer innern Wahrheit und Absolutheit weit leichter verstanden, als die starr und unwahr monotheistische. Ueberhaupt aber ist der Unterschied zwischen größerer und geringerer Begreiflichkeit der Dogmen an sich, d. i. im objectiven Sinne, nur ein gradueller, im subjectiven aber ein relativer, der sich nach dem Maaße der Erkenntnißkraft der Einzelnen richtet, welches, wie bekannt, sehr verschieden ist. — e) Eine weitere Unterscheidung ist die zwischen nothwendigen und nicht- oder weniger nothwendigen Dogmen, dogmata necessaria et non s. minus necessaria, welche letztere aber die in jedem Falle nützlichen — utilia — sind (vgl. meine Dogmatik I. 132, 133). Den Standpunct für die Betrachtung gibt hier die künftige Seligkeit her, und es fragt sich hienach, welche von den Dogmen nothwendig gewußt werden müssen, wenn man selig werden wolle, und welche nicht. Diese Unterscheidung müßte theoretisch sehr unrichtig und practisch sehr gefährlich sein, wollte man sie nur so oben hin, oder auch unter allen Umständen vollziehen. Denn für's Erste kommt es in der Erkenntniß der Glaubenswahrheiten nicht so fast auf das extensive, als vielmehr auf das intensive Maaß an. Sodann ist aus der Summe der Dogmen, wenn diese organisch mit einander verbunden werden, nicht leicht eines derselben herauszureißen, ohne daß das Ganze darunter leidet. Drittens müßte durch eine Scheidung in nothwendige und nicht-nothwendige Dogmen eine Gleichgiltigkeit, wenn nicht gar Geringschätzung gegen die letztern erzeugt werden. Endlich viertens kann nicht auch nur mit einiger Sicherheit bestimmt werden, was für je ein besonderes menschliches Individuum schlechthin nicht nothwendig sei. Denn die Weise, wie jeder einzelne Mensch zum Glauben und zum Glaubensleben kommt und in demselben sich erhält, ist sehr verschieden. Die Distinction wäre somit im Allgemeinen schwer oder gar nicht zu vollziehen. Anders aber stellt es sich jedoch heraus, wenn man im Katholicismus mit Augustinus ein schlechthin Nothwendiges unterscheidet, dem offenbar ein Nicht- oder Weniger-Nothwendiges gegenüberstehen muß, denn ohne dieß würde die Unterscheidung in sich selbst zusammenfallen. In dieser Hinsicht oder in diesem Sinne hat man nun auch wirklich unterschieden, und zu den für den Glauben nothwendigen Dogmen die von Gottes Dasein, Einheit, Trinität, von der Incarnation des Logos, dem Erlösungstode Christi, seiner Auferstehung, von der ewigen Vergeltung; zu den bloß nützlichen aber, d. i. zu den nicht- oder weniger nothwendigen das von der Verehrung und Anrufung der Heiligen gerechnet, mit welch letztern jedoch die Zahl der bloß nützlichen Dogmen noch nicht erschöpft ist. (Wir führen als Beweis hiefür die Regula fidei catholicæ von Chrismann an, der § 16 f. Nachstehendes sagt: Quotquot itaque sunt veritates divinæ et catholicæ, tot etiam numerantur fidei divinæ et catholicæ dogmata, quæ tamen non eodem modo nos in via salutis dirigunt; unde passim quantum ad ordinem salutis in necessaria atque utilia dividuntur. Alia sunt omnino, alia sunt ex parte fidelibus scitu necessaria. Prima appellamus, quæ qui jam adultus et mentis compos ignorat, a regno Dei arcebitur. Sic nisi quis sciat et credat; Deum existere, et remuneratorem esse, de ejus aeterna salute actum est, et Apostolus monet. Unitatem quoque Dei, et trinitatem personarum in unitate naturæ, Verbi incarnationem, Christi mortem pro redemtione generis humani, ac resurrectionem christiano ignorare nefas. Fidelibus ex parte scitu necessaria nuncupamus, quæ scire non opus quidem est omnibus ad salutem, sed omnibus incumbit credere, quum illis annuntiantur. Et-

... ista etiamsi ignorare interdum sinamur, nunquam tamen, si percipiantur, in-ficiari, aut in iis errare, liberum, atque impune nobis erit. Et propterea ipsa quoque fidelibus quodammodo necessaria fiunt. Utilia denique vocantur quæ homini christiano conducunt, ut facilius coelum consequatur, infernasque poenas devitet v. ... invocatio et veneratio Sanctorum.) Es wäre zu wünschen, man hätte zu jeder Zeit das Nothwendige und das Nichtnothwendige als das nur Nützliche scharf und klar von einander geschieden und nicht, was oft geschah, das Eine wie das Andere verlangt und behandelt. Die einzelnen Lehrer, bei welchen wir ein solches Untereinanderwerfen finden, würden bei ihrer strengen Scheidung nur die Thätigkeit der Kirche selbst nachgeahmt haben, welche gerade in Betreff der Verehrung und Anrufung der Heiligen auf dem Concil von Trient nachstehende Erklärung gegeben hat: bonum atque utile esse suppliciter eos (Sanctos) invocare, et ad beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere. Sess. XXV. ...) Ferner wird unterschieden zwischen Glaubensartikeln und formellen (formulirten) Dogmen, articuli fidei et dogmata formalia. Die Glaubensartikel sind jene Dogmen, welche die wesentlichen Bestandtheile der in der Kirche öffentlich geltenden Bekenntnisse des Glaubens bilden, wie des apostolischen, des nicänischen u. s. w. Die große Wichtigkeit, welche dem kirchlichen Symbol zukommt, kommt auch den Artikeln desselben zu. Es ist aber nach dem Ausspruche des Conzils von Trient das Symbol das allgemeine Princip und das Eine feste Fundament des Glaubens (Concil. Trid. sess. III. decretum de symbolo fidei: Quare symbolum fidei tanquam principium illud, in quo omnes, qui fidem Christi profitentur, necessario conveniunt, ac fundamentum firmum et unicum, etc.). Der römische Katechismus nennt das Symbol die Grundlage und den Inbegriff der Wahrheit (P. I. c. 1. qu. 4: veritatis fundamentum ac summa), die einzelnen Sätze dieser Wahrheit aber die Artikel des Glaubens (ibidem: Eas ...len sententias, similitudine quadam a patribus nostris frequenter usurpata, articulos appellamus. Ut enim corporis membra articulis distinguuntur, ita etiam in hac fidei confessione, quicquid dinstincte et separatim ab alio nobis credendum est, recte et apposite articulum dicimus). Damit ist aber die Zahl der von der Kirche festgehaltenen, bezeugten und verkündeten Dogmen noch nicht geschlossen: vielmehr gehören hieher durchaus auch die formellen Dogmen, obschon sie in das Symbol nicht aufgenommen sind. Sie sind vom unfehlbaren kirchlichen Lehramte — magisterium — declarirte christliche Wahrheiten, die im Lehrsysteme als integrirende Bestandtheile angesehen und behandelt werden. So sind z. B. die Lehrbestimmungen des Concils von Trient über Gnade, Freiheit, die Sacramente u. dgl. formelle Dogmen, öffentlich von der Kirche dafür erklärt und dem allgemeinen Glauben der Christen nicht weniger hingegeben, als die Glaubensartikel. Auf ganz gleiche Weise verhält es sich mit allen übrigen, von andern Concilien oder ... immer von der Kirche officiell declarirten Dogmen. Sie sind nach allen Seiten Gegenstände des Glaubens, und der Nichtglaube an sie führt nicht nur zur Häresie, sondern ist sie selbst schon. — g) Neben die Glaubensartikel und formellen Dogmen stellen sich noch die materiellen, dogmata materialia. Wenn die Glaubensartikel in den von der Kirche aufgestellten und gebrauchten Symbolen enthalten sind, die formellen Dogmen aber ihre kirchliche Declaration bei häretischen ...bewegungen und in Folge derselben erhalten haben; so gibt es neben ihnen noch eine nicht geringe Anzahl von christlichen Wahrheiten, die nicht weniger Dogmen sind. Man nennt sie zum Unterschied von den obigen Dogmen materielle Dogmen. Es liegen nämlich in Schrift und Tradition noch viele Wahrheiten ausgesprochen, an die man fest und unerschütterlich glaubt, wenn es auch noch keine besondere Veranlassung, etwa durch eine häretische Bewegung, für die Kirche gegeben hat, sich im Besondern über sie zu erklären. Es sind dieß alle

Digitized by Google

jene viele, in Schrift und Tradition enthaltenen Wahrheiten, die in den Symbolen und in den formellen Dogmen entweder gar nicht vorkommen, oder doch nur leise berührt werden: Wahrheiten und Lehren z. B. über göttliche Eigenschaften, über die Natur, über den endlichen Geist und den Menschen rc. Diese materiellen Dogmen bilden den dogmatischen Stoff nicht weniger als die andern, und es wird in der organischen Kette aller zumal kein Unterschied gemacht. — h) Es wird weiter unterschieden zwischen dogmata explicita et implicita, d. i. zwischen bereits entwickelten und noch nicht entwickelten Dogmen. Zu den entwickelten Dogmen gehören alle von dem unfehlbaren kirchlichen Lehramte als göttliche Wahrheiten declarirte Dogmen; entwickelte Dogmen sind demnach neben den Glaubensartikeln alle formellen Dogmen. Nicht entwickelte Dogmen sind jene, die in andere gleichsam eingehüllt, mit und in andern der Sache nach schon gesetzt, in ihnen enthalten, aber aus ihnen noch nicht hervorgeleitet und frei hingestellt sind, jedoch in jedem Augenblicke mit innerer Nothwendigkeit als aus ihnen hervorgehend, ja selbst als bereits hervorgegangen betrachtet werden können. Die dogmata implicita sind gewissermaßen wesentliche und nothwendige Consequenzen aus andern Dogmen, so daß, wenn jene nur sind, auch diese zur Erscheinung und zu einer vollen Geltung kommen. So lange aber das unfehlbare Lehramt über diese Dogmen sich nicht ausgesprochen, und die etwa nothwendig werdende nähere Erklärung noch nicht stattgefunden hat, bleiben solche Dogmen i) theologische Sentenzen oder Folgerungen, sententiæ sive conclusiones theologicæ. Die Würde und Bedeutung, die ihnen zukommt, ist die der materiellen Dogmen, von denen wir gesehen haben, daß sie im Systeme mit den formellen oder declarirten Dogmen in der innersten dialectischen Verbindung stehen. Wie die materiellen, werden sie entweder aus der Schrift, oder aus der Tradition, oder auch aus beiden zumal sich erhärten lassen; der Inhalt der Deduction wird wenigstens damit in einem dialectischen Verbande stehen. Man sieht, bei den so eben behandelten Dogmen kommt Alles darauf an, daß aus Dem, was Dogma schon ist, Das mit Sicherheit abgeleitet werde, was mit innerer Nothwendigkeit aus ihm folgt. Geschicht die Ableitung auf die angezeigte Weise, so erhält sich der Grund in der Folge selber, und das ist es, warum man den so gewonnenen Dogmen Geltung durch die zuschreibt, aus welchen sie abgeleitet sind. Man nennt diese Dogmen mit Rücksicht auf den so eben beschriebenen Proceß auch k) abgeleitete Dogmen, dogmata derivativa, oder Corrolarien, dogmata corrolaria. Tritt in der Kirche eine Bewegung auf, in Folge deren eine oberkirchliche dogmatische Entscheidung nothwendig wird; so wird es sich zeigen, ob ein durch Ableitung gewonnener dogmatischer Satz mit innerer Nothwendigkeit sich herausgebildet habe, oder nicht. Ist es der Fall, so ist der Satz ein wirkliches, als durch wahre Ableitung gewonnenes declarirtes Dogma; ist es nicht der Fall, so erscheint der Satz nicht in der Würde des Dogma, sondern er wird erfunden als durch die Natur der Sache unberechtigte l) Privat- oder Schulmeinung, die sofort aufzugeben ist. So werden aber auch vielfach jene Sätze genannt, über die noch nicht kirchlich entschieden ist, sondern auf kirchliche Entscheidung erst warten. Eine andere Benennung für einen solchen Satz ist m) Theologumenon. Manche von ihnen stehen vor der Entscheidung mehr oder weniger bestritten da und haben die Bedeutung von n) Disputationssätzen, Thesen, denen zu keiner Zeit dogmatische Giltigkeit beigelegt wird, wie man schon im patristischen Zeitalter sieht (Chrysost. in Matth. XXI, 23. Cot. mon. Ecc. gr. III. 145: *ἐκεινο γαρ ἐχε παρατετερημενον, ὁτι πολλα των λεγομενων παρ' ημιν ἀγωνιστικως κερυττεται, οὐ δογματικως*), und wie das Mittelalter der Beispiele eher zu viele als zu wenige darbietet.

[Staudenmaier.]

Dogmatik. a) Begriff der Dogmatik. Die Begriffsbestimmungen über das Wesen sowie über die Aufgabe der Dogmatik setzen die über das Dogma und

die Dogmen voraus (s. d. A. Dogma). Die erste, hienach sich ergebende Definition der Dogmatik ist: die Dogmatik ist die Wissenschaft der Dogmen des Christenthums. Versteht man jedoch unter Dogma (s. d. A.) im allgemeinen, Alles Einzelne umfassenden Sinne die ganze Lehre des Christenthums; so ist die Dogmatik die Wissenschaft vom christlichen Dogma. Daß man unter diesem Dogma jedoch die ganze christliche Lehre zu verstehen habe, wird mit Rücksicht auf die frühern Bestimmungen über das Dogma als das Eine kaum mehr einer besondern Bemerkung bedürfen. Haben wir aber von dem Dogma, im Allgemeinen und Besondern, früher gesehen, daß es eine den Elementen der positiven göttlichen Offenbarung entnommene, von der Kirche dem Glauben und für ihn dargebotene unfehlbare göttliche Wahrheit sei (Chrismann Reg. fid. cath. § 23: Omnis veritas ex principiis fidei deducta, quam ecclesia ceu dogma fidei definiendo proponit, ab omnibus fide divina credi debet); so ist die Dogmatik weiter zu bestimmen als kirchlicher Lehrbegriff oder als Wissenschaft des Kirchenglaubens, wobei vorausgesetzt wird, daß das Object des Glaubens und sein eigentlicher Inhalt das Dogma sei oder die Dogmen. Demnach wäre die Dogmatik die Wissenschaft der in und mit den Dogmen gesetzten positiven Wahrheiten des Christenthums, wie diese von der durch Christus gestifteten und durch den hl. Geist geleiteten Kirche festgehalten, verkündet, erklärt und verbürgt sind. Nur das ist die eigentliche, die wirkliche, die katholische Dogmatik, die Dogmatik, die man immer meint, so oft von der christlichen Dogmatik die Rede ist. Denn nur in einem ganz uneigentlichen Sinne spricht man sich stets aus, wenn auf den Lehrbegriff eines einzelnen Theologen, so ausgezeichnet er sonst auch sein mag, das Wort oder der Name Dogmatik übertragen wird, wenn folglich von einer Dogmatik des Clemens von Alexandrien, des Origenes, des Athanasius, des Augustinus u. s. w. die Rede ist. — Ist durch die obigen Bestimmungen das innere Wesen der Dogmatik in seinem Unterschiede von dem Wesen einer jeden andern Wissenschaft bezeichnet; so kommen zu ihnen noch andere, welche zu ihrem Inhalte b) das Werden der Dogmatik haben. Wie kommt die Dogmatik als wissenschaftliches Lehrgebäude zu Stande? Das ist nunmehr die zu beantwortende Frage. Wir haben es hier zunächst mit dem dialectischen Charakter, sowie mit der formellen Seite der Dogmen zu thun. Denn die Gestaltung der Dogmatik knüpft sich an die Art und Weise an, wie sich die Dogmen vermöge des ihnen einwohnenden dialectischen Charakters einander gegenüber gestalten (siehe meine Dogmatik I. 142 ff.). Hier erhält ein schon früher bemerkter Umstand seine dort noch nicht besprochene Bedeutung. Haben wir nämlich oben gesehen, daß vom Dogma in einem doppelten Sinne die Rede ist, wonach dasselbe bald eine einzelne Wahrheit, bald den Complex aller Wahrheiten, die Dogmen alle als Ein Dogma bezeichnet; so leuchtet uns der Grund hievon nunmehr ein. Denn die einzelnen Dogmen alle bilden zusammen jenes Eine große Dogma, die Eine große Wahrheit des Christenthums. Die einzelnen Dogmen bilden aber Ein Dogma, und die einzelnen Wahrheiten Eine Wahrheit vermöge des ihnen schon von Anfang an einwohnenden dialectischen Charakters, welcher Charakter an sich der Charakter der innern Zusammengehörigkeit ist, durch welche sich sofort der innere Zusammenhang der Dogmen unter einander von selber gestaltet. Jene Kirchenväter also, welche das Wort Dogma auf die ganze Summe der Lehrsätze bezogen haben, haben eine solche innere Zusammengehörigkeit der Dogmen vorausgesetzt, damit aber auch den dialectischen Charakter, durch welchen sie, die innere Zusammengehörigkeit, möglich und wirklich ist (siehe meine Dogmatik I. S. 144—146: über den dialectischen Charakter der Dogmen). Jedes besondere Dogma hat vermöge seines dialectischen Charakters ein Streben, sich mit allen übrigen zur Einheit des Ganzen zu ver-

binden; und eben so ist die Einheit des Ganzen durch ein jedes einzelne Dogma und alle einzelnen zumal getragen. Das ist, wie bei jeder Wissenschaft, die es mit einem organisirten Ganzen zu thun hat, die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit. Wir haben den Charakter, wonach die Dogmen innerlich zu einander gehören und unter sich zusammenhängen, einen dialectischen genannt. Stammt das Wort: Dialectik, mit dem von ihm abgeleiteten Prädicate: dialectisch, von *διαλεγω* oder dem noch gebräuchlichern *διαλεγομαι*, und bedeutet es die Führung eines Wechselgesprächs, durch welches Etwas seiner Natur und seinen Beziehungen nach untersucht werden soll (Xenoph. memor. 4, 5, 12. Vgl. Heind. Plat. Phaed. p. 75 C.); so kann von den Dogmen vermöge des ihnen einwohnenden dialectischen Charakters gesagt werden, daß sie gleichsam ein Wechselgespräch mit einander führen, bei und in welchem sie über den wesentlichen Inhalt eines jeden aus ihnen, sowie über ihre gegenseitigen innern Beziehungen zu einander handeln und verhandeln. Diesen dialectischen Charakter legen nicht wir in die Dogmen hinein, sondern er ist in sie schon ursprünglich von demselben hineingelegt, von dem sie, die Dogmen, selber sind — d. i. von Gott. Unmittelbar mit und in den von ihm geoffenbarten Wahrheiten ist auch schon ihr dialectischer Charakter, und mit diesem ihr inneres wechselseitiges Verhältniß, so wie ihr innerer organischer Zusammenhang gegeben. Dieser organische Zusammenhang der Dogmen unter einander kann auch die innere Ordnung der Dogmen unter einander genannt werden, und diese Ordnung ist eben so eine objective, wie der genannte Zusammenhang und wie der dialectische Charakter, aus welchem die Ordnung und der Zusammenhang selber sind, ein objectiver ist. Die objectiven Dogmen sind auch objectiv gegliedert, und in dieser objectiven Gliederung vollzieht sich eben die vorhin bemerkte objective Ordnung. Eine solche Gliederung der Einen Wahrheit in ihre Momente ist schon im Symbol gemeint und vorausgesetzt; denn die einzelnen Dogmen oder Wahrheiten werden in ihm Artikel, d. i. Glieder genannt. Alle einzelnen, für sich dastehenden und für sich geltenden Wahrheiten sind zugleich Glieder der Einen großen Glaubenswahrheit (Catechism. rom. P. I. c. 2. qu. 4: Eas autem sententias, similitudine quadam a Patribus nostris frequenter usurpata, articulos appellamus. Ut enim corporis membra articulis distinguuntur, ita etiam in hac fidei confessione, quicquid distincte et separatim ab alio nobis credendum est, recte et apposite articulum dicimus). Als diese integrirenden Glieder beziehen sich die Dogmen überall auf das Ganze, und durch das Ganze hindurch auf sich selber. Eines trägt das andere und wird ebenso von ihm getragen. Das eine setzt das andere voraus und wird ebenso von diesem vorausgesetzt. Jedes hält und bindet das andere, verleiht ihm Bedeutung und wirft Licht auf es. Wie sich jedes Dogma zum andern hin bewegt, um in ihm sich zu vervollständigen und mit ihm und mit allen andern zumal eine große Einheit zu bilden; eben so bewegt es sich auch in ihm und in jedem andern, wie auch umgekehrt diese in ihm sich bewegen. Suchen wir nun mit Rücksicht auf diese letzten Bestimmungen über den dialectischen Charakter der Dogmen die Dogmatik weiter zu definiren, so werden wir sagen müssen: die Dogmatik ist die aus den Elementen der göttlichen Offenbarung sich erzeugende, in, durch und mit sich selber zusammenhängende, sich auf sich selbst beziehende und in sich selber sich bewegende Wissenschaft des Glaubens (vgl. meine Dogmatik I. 142). — Nach den obigen Auseinandersetzungen gehen wir über zu c) der Methode, welche sich nothwendig in innerer Angemessenheit an das aufzeigen muß, was bisher über die Natur des Dogmatischen im Allgemeinen festgesetzt worden ist. Man irrt sehr, wenn man, wie vielfach geschieht, die Methode einseitig auf die Darstellung bezieht; denn die Erkenntniß muß ebenso methodisch sein. Nur das methodisch Erkannte kann auch methodisch dargestellt werden. Wir unterscheiden demnach eine Methode des dogmatischen Erkennens und eine Methode

er Darstellung der Dogmatik. 1) Methode des Erkennens. Das Erkennen, von dem hier die Rede ist, hat zu seinem Gegenstande die Dogmen, welche vermöge des ihnen objectiv einwohnenden dialectischen Charakters zu einem organischen Ganzen verbunden werden sollen. Wir nennen diese auf das Erkennen gehende Methode die speculative Methode (siehe meine Dogmatik I. 157 ff.). Die speculative Methode will keine Anleitung dazu geben, die Wahrheit als Inhalt der Wissenschaft apriorisch zu erzeugen, was Sache der auf sich selber gestellten Philosophie ist, obschon es einen reinen, schlechthinigen, absoluten Apriorismus nirgends gibt. Vielmehr liegt es in der Aufgabe der speculativen Methode, auf einen Weg der Erkenntniß zu führen, auf welchem die Wahrheit im Gegenstande vorausgesetzt, und die vorausgesetzte sofort aufgesucht und erkannt wird. Die Dogmatik, als Wissenschaft des Positiven, producirt die Wahrheit, die ihr Object ist, nicht selber, sondern erkennt nur die schon producirte, schon gegebene und ausgesprochene Wahrheit. Sie hat keine Construction der Wahrheiten zu ihrem Ziel, sondern eine Reconstruction, keine Production, sondern eine Reproduction durch und für das Erkennen. Die so beschaffene speculative Methode vollzieht sich in bestimmten Thätigkeiten, die wir gleichfalls die speculativen nennen. Die erste dieser Thätigkeiten nennen wir die empirisch verständige (siehe meine Dogmatik I. 167 ff.). Diese Thätigkeit sucht durch äußere und innere Anschauung sowie durch vorgenommene Abstraction die objectiv gegebenen Wahrheiten so zu erkennen, wie jede einzelne Wahrheit, jedes einzelne Dogma für sich ist, für sich dasteht, für sich gilt, und in diesem Fürsich-Sein, Dastehen und Gelten eine eigene Einheit bildet. Der römische Katechismus stellt nicht nur die Glaubenssätze so dar, wie ein jeder Glied (articulus, membrum) eines großen Ganzen, sondern auch wie ein jeder Glaubenssatz in seiner Trennung und in seinem Unterschiede von den übrigen dasteht (Catech. rom. P. I. c. 2. qu. 4: ut enim corporis membra articulis distinguuntur, ita etiam in hac fidei confessione, quicquid distincte et separatim ab alio nobis credendum est, recte et apposite articulum dicimus). Je mehr die Erkenntniß des Einzelnen gelingt, je tiefer das individuellste Wesen jedes einzelnen Dogma's erkannt wird, desto bestimmter, klarer und tiefer wird später die Erkenntniß des Ganzen sein. Nur das in seinen Gliedern wahrhaft Verstandene wird auch wahrhaft in seiner Einheit begriffen werden. Die auf die empirisch-verständige Thätigkeit folgende zweite ist die dialectische. Diese geht darauf aus, die in den Dogmen objectiv liegende Dialectik, oder auch, die objective Ordnung, den objectiven Zusammenhang, die objective Harmonie der dogmatischen Wahrheiten und Begriffe kennen zu lernen. Die dialectische Thätigkeit, welche die eben bemerkte Aufgabe hat, theilt sich in eine zweifache ab, in die analytische und in die synthetische. Wir können, um die Natur dieser beiden Thätigkeiten begreifen zu lassen, zu versinnlichenden Beispielen unsere Zuflucht nehmen. Es ist uns nämlich erlaubt, die objective Ordnung der Begriffe bald so zu betrachten, wie sie schon geworden ist, bald aber auch so, wie sie erst wird. Es gleicht die objective Ordnung der Wahrheiten in ihrer Reihenfolge einer genealogischen Tafel von Begriffen, welche bald in auf-, bald in absteigender Linie betrachtet wird. Die erste Betrachtung, die in aufsteigender Linie, stellt die analytische, die zweite, die in absteigender, die synthetische Thätigkeit an. Die analytische Thätigkeit, die a principiatis ad principia geht, fängt mit derjenigen Wahrheit an, welche in der Reihenfolge die letzte ist, und verfolgt alle rückwärts bis zu derjenigen hin, welche den Anfang gebildet hat. Die synthetische Thätigkeit verfolgt den entgegengesetzten Weg, welcher der genetische ist, auf welchem sich die Wahrheiten in ihrer Abfolge aus einander gestaltet haben. Der Gang ist ein Gang a principiis ad principiata. Die analytische Thätigkeit bringt die Wahrheiten sich zur Anschauung, wie sie sich schon gebildet haben, indem sie hiebei mit der zuletzt gestalteten den Anfang macht. Die synthetische schaut die Wahr-

Digitized by Google

heiten an, wie sie sich bilden, wie sie in ihrem Bildungsprocesse begriffen sind. Noch ein anderes Beispiel mag zur Versinnlichung dienen. Man hat schon oft das wissenschaftliche System nicht auf unrechte Weise mit einem Netze verglichen. Die synthetische Thätigkeit nun würde es damit zu thun haben, zu sehen, wie das Netz von seinem ersten Knoten an bis zum letzten geflochten oder gewirkt wird. Die analytische Thätigkeit hingegen würde es sich zum Geschäfte machen, zu sehen, wie dieses selbe Netz von seinem Endpuncte an bis zu seinem Anfangspuncte zurück aufgelöst wird. Obschon aber die beiden Thätigkeiten entgegengesetzte Wege einschlagen, so kommen sie darin doch einander ganz gleich, daß sie allenthalben darauf ausgehen, das Ineinander- und Zusammensein der Begriffe und Wahrheiten ins Auge zu fassen. Hiebei wird genau auf das Verhältniß der Dogmen unter einander, ihre Verwandtschaft, ihre wechselseitige Beziehung gesehen, und dabei sorgfältig beachtet, ob die Begriffe einander co- oder subordinirt sind. Bevor diese beiden Thätigkeiten nicht wohl und lange geübt sind, und wohlbegründete Resultate hievon vorliegen, darf an eine Darstellung nicht gedacht werden. 2) Methode der Darstellung. Die Thätigkeit, welche bei der methodischen Darstellung in Ausübung kommt, ist die systematisirende. Die systematisirende Thätigkeit entspricht genau der dialectischen: nur stellt sie dar, während jene erkennt. Aber sie stellt so dar, wie jene erkannt hat. Die Darstellung richtet sich ganz nach der gewonnenen Erkenntniß. Näher aber werden wir uns also auszusprechen haben: die Aufgabe der systematisirenden Thätigkeit besteht darin, die dogmatischen Begriffe und Sätze als die wesentlichen und nothwendigen Momente der Einen christlichen Wahrheit so mit einander zu einem organischen Ganzen zu verbinden, wie sie durch die dialectische Thätigkeit, d. i. durch die analytische und synthetische Function nach ihrem Ineinander- und Zusammensein erkannt worden sind. Fragen wir daher, was nnd wie dargestellt werde; so ist die einfache Antwort: die geoffenbarten Wahrheiten des Christenthums werden dargestellt, und zwar werden sie so dargestellt, wie sie durch die Thätigkeit der Analyse und Synthese in ihrem In-, Durch- und Füreinandersein erkannt worden sind. Die systematisirende Thätigkeit hat daher zu ihrer Aufgabe die organische Verbindung der Wahrheiten des Christenthums nach und in der aufgefundenen dialectischen Ordnung derselben. Wir kommen auf diesen Punct später wieder zurück, wenn wir die Gliederung des gesammten Inhalts der Dogmatik vornehmen. — d) Die Dogmatik als System. Wir verstehen unter System ein aus mehreren Theilen zusammengesetztes Ganzes. Diese Theile müssen aber, um in ein Ganzes harmonisch zusammengeordnet werden zu können, Glieder sein, nicht Aggregate. Nur wo die Theile als Glieder vorkommen, ist ein Organismus möglich. Die Wissenschaft aber will von Natur organisch sein. Der Organismus ist ein geschlossener Kreis von Gliedern und von Verhältnissen, die sich wechselseitig bedingen und bestimmen. Wo immer nur ein Organisches sein soll, da ist die innere Wechselbeziehung von Theilen und Verhältnissen schon vorausgesetzt: die Wechselbeziehung schreitet aber selbst zur Wechselwirkung. Die Wahrheiten wirken wie lebendige Kräfte in, durch und für einander. Sie wirken aber in dieser Weise, indem sie sich wechselseitig bestimmen. Ihr wechselseitiges Wirken ist ihr gegenseitiges Sichbestimmen. Indem sie sich aber in ihrem wechselseitigen Verhältnisse durch ihren innern dialectischen Charakter bestimmen, bilden sie die oben genannte objective Ordnung der Begriffe und Wahrheiten, welche sofort die Wissenschaft durch die systematisirende Thätigkeit gleichsam nachschafft. Dadurch entsteht das System, der wissenschaftliche Gliedbau, das Lehrgebäude. Die dabei befolgte Methode, die Methode der Darstellung, in innerer Angemessenheit an die speculative Methode, wie diese Angemessenheit oben schon hervorgehoben ist, kann nicht darin bestehen, einen dog-

matischen Satz, und sofort nach einander dogmatische Sätze aufzustellen, und von diesen sofort allein nur dieß nachzuweisen, daß sie in Schrift und Tradition zu finden sind. Allerdings sind Schrift und Tradition die Quellen der Dogmatik, indem sie, wie schon oben bemerkt, die Quellen der Dogmen sind: allein die wissenschaftliche Dogmatik, obschon sie ganz dieselben Quellen hat, hat doch ein anderes und höheres Geschäft, als nur dieß, einen Nachweis darüber zu geben, daß irgend eine Wahrheit in Schrift und Tradition zu finden sei. Allerdings können, ja es sollen selbst Sätze aufgestellt werden, aber diese dürfen die sofort sich anschließende wissenschaftliche Behandlung der Dogmen, wie sie die Methode der Erkenntniß und die Methode der Darstellung vorschreiben, nicht im Geringsten beeinträchtigen. Vielmehr sind die für die vorläufige Orientirung aufgestellten dogmatischen Sätze, sobald die Aufstellung nur vorüber ist, so zu behandeln, wie es die Natur der analytischen, synthetischen und systematisireuden Thätigkeit mit sich bringt. Das bisher über die Methode des Erkennens und Darstellens Abgehandelte verlangt nicht, daß irgend ein Grundprincip, ein Hauptsatz, eine maaßgebende Formel voraus- oder vorangestellt werde, woraus das Uebrige abzuleiten wäre. Zur Zeit der Fichteschen Philosophie herrschte die Vorstellung, die einzig wahre wissenschaftliche Thätigkeit bestehe im Ableiten (Deduciren) aus einem obersten Princip. Was wahr sein solle, müsse entweder das oberste Princip selbst, oder es müsse aus ihm abgeleitet sein, es müsse, und zwar mit innerer Nothwendigkeit aus ihm folgen. Diese Vorstellung wurde auch auf den Boden der Theologie herüber gepflanzt, und an die Dogmatik die Forderung gestellt, irgend ein Grundprincip an die Spitze zu stellen und aus ihm heraus das Uebrige zu deduciren. Diese Forderung ist aus einem mehrfachen Grunde unzulässig. Allerdings haben wir früher von Collectivdogmen gesprochen, die andere in sich einschließen. Aber dieß ist wesentlich etwas Anderes als ein Grundprincip aufstellen, von welchem Alles abgeleitet werden soll, was in der Dogmatik vorkommt. Auch liegt im Begriff der Collectivwahrheit nicht, daß die aus ihr abzuleitenden Wahrheiten nicht auch im Besondern geoffenbart seien. Damit sind wir auf einen Hauptpunct in unserer Einwendung gekommen. Wir brauchen die Wahrheiten, welche in der Dogmatik zu einem System sollen verbunden werden, nicht erst zu deduciren, sie sind schon vor uns und ohne uns geoffenbart. Die versuchte Deduction kann nur Spielerei sein, hinter welcher kein Ernst ist. Was wir durch Offenbarung schon haben, brauchen wir nicht erst zu deduciren und durch Deduction zu gewinnen. Dann aber ist es, wenn man nicht Alles verkehren will, geradezu unmoglich, Dogmen aus andern zu deduciren, wenn in der Deduction Nothwendigkeit, die man ja verlangt, liegen soll. Wer will, wenn das Grundprincip die Idee Gottes sein soll, mit innerer Nothwendigkeit die Idee der Welt und die Welt selbst deduciren, ohne durch diese Nothwendigkeit die göttliche Freiheit aufzuheben? Und doch müßte der Satz lauten: weil Gott ist, muß auch eine Welt sein. Die Schöpfung der Welt durch freie Liebe wäre eine Unmöglichkeit schon für die Vorstellung. Wird als Grundprincip die Formel vom Reiche Gottes genommen; wer wollte aus ihr mit innerer Nothwendigkeit die Sünde ableiten? die ebenso ein Nothwendiges, wie oben die Welt, sein müßte, als ein Nothwendiges aber ihre ganze christliche Bedeutung verlieren würde. So steht es mit allen übrigen Principien, Hauptsätzen und Grundformeln. Sie alteriren, so wie von einer Nothwendigkeit in der Deduction gesprochen wird, das ganze System: im besten Falle aber lassen sie auf ihren Standpuncten eine beschränkte, einseitige Vorstellungs- und Behandlungsweise gewinnen. Wie die Dogmen selbst schon alle vor jeder menschlichen Deduction vorhanden sind, ebenso auch ihr dialectisches Verhältniß und ihr innerer Zusammenhang. Das Maaßgebende ist der Geist des Ganzen, für welchen jedes seine Bedeutung hat. Dieser Geist des Ganzen ist für uns im kirchlichen Symbol ausgesprochen. Dieses kirchliche Symbol, in

welchem nicht eine vereinzelte Grundwahrheit, sondern Grundwahrheiten ausgesprochen liegen, ist unser Princip, unser Sachprincip, welches sein formelles Princip von selber mit sich führt. Ist nun das für uns Maaßgebende der innere Geist der christlichen Wahrheit; so wohnt uns dieser selber wieder im kirchlichen Symbol, welches wir schon oben als das Fundament der Lehre begriffen haben: es ist Fundament auch dadurch, daß es Princip ist (siehe die Stellen aus dem Catechismus romanus). — e) Die Gliederung oder Eintheilung der Dogmatik. Diese ergibt sich am Symbole auf folgende Weise. Das kirchliche Symbol enthält in gedrängtem Grundrisse die Wahrheiten des Christenthums. (Nach dem Catechism. rom. P. I. c. 1. qu. 4 ist es, wie fundamentum, so auch summa veritatis.) Die im Symbol enthaltenen Wahrheiten stehen aber in einer zweifachen innern Bezogenheit auf einander da. Der an Gott ausgesprochene Glaube ist ein Glaube an ihn als den Schöpfer einer Welt (Credo in unum Deum, — factorem coeli et terræ): das ist das Erste, und dieses Erste, Gott und Welt, d. i. Gott und die Creatur, sowie das wesentliche, wahre Verhältniß zwischen dem Creator und der Creatur, erhält sich in allem Spätern, weicht nicht aus der Anschauung, sondern bleibt immer gegenwärtig. Das Andere sind nähere und schlechthin wesentliche Bestimmungen. Gott ist an sich der Dreieinige, d. i. der Eine nach dem Wesen, der Dreifache nach der Persönlichkeit. Was aber Gott nach Innen an und für sich ist, als das offenbart er sich nicht nur der Welt, sondern er offenbart es auch an der Creatur in bestimmten auf sie gerichteten Handlungen. Gott bezieht sich fortwährend auf die Creatur als der im Wesen Eine und als der, welcher dreifach nach der Person ist. Mit Rücksicht nun hierauf, daß der in sich Eine und dreipersönliche Gott aus diesem seinem innern Wesen heraus überall und jederzeit handelt (Catechism. rom. P. I. c. 1. qu. 4: Quum multa in Christiana religione fidelibus proponantur, quorum singulatim vel universe certam et firmam fidem habere oportet, tum vero illud primo ac necessario omnibus credendum est, quod veluti veritatis fundamentum ac summa de divinæ essentiæ unitate et trium personarum distinctione, earumque actionibus, quæ praecipua quadam ratione illis attribuuntur, Deus ipse nos docuit, hujus mysterii doctrinam breviter in Symbolo Apostolorum comprehensam esse, parochus docebit), würde sich die Dogmatik in drei Theile theilen, in die Lehre vom Vater, Sohn und Geist, sowie in die Lehre von dem auf die Welt bezogenen Wirken des Vaters, Sohnes und Geistes (der Catechism. rom. fährt loc. cit. unmittelbar also fort: Nam, ut majores nostri, qui in hoc argumento pie et accurate versati sunt, observaverunt, in tres potissimum partes ita distributum videtur, ut in una divinæ naturæ prima persona et mirum creationis opus describatur; in altera, secunda persona, et humanæ redemtionis mysterium; in tertia, tertia item persona, caput et fons sanctitatis nostræ variis et aptissimis sententiis concludatur). Wenn aber geglaubt werden sollte, daß nach jener Weise des Wirkens des dreipersönlichen Gottes auf die Welt die Dogmatik in drei Theile zerfallen solle, so daß im ersten die Schöpfung der Welt durch den Vater, im zweiten die Erlösung der Welt durch den Sohn, im dritten aber die Heiligung der Welt durch den hl. Geist beschrieben wird (siehe die letzte Stelle aus dem römischen Katechismus); so ist nur zu bemerken, daß schon die Weltschöpfung nicht in dem Sinne das Werk des Vaters ist, daß die Thätigkeiten der übrigen göttlichen Personen hievon auszuschließen seien, vielmehr nehmen alle drei göttlichen Personen je in ihrer Weise Antheil an der Schöpfung der Welt, wie der römische Katechismus es deutlichst ausspricht (Catechism. rom. P. I. c. 2. qu. 23) unter der Aufschrift: Rerum creatio soli patri tribuenda non est, heißt es in der Quästion selber: Atque haec de primi articuli explicatione satis fuerint, si tamen illud etiam admonuerimus, creationis opus omnibus sanctæ et individuæ trinitatis personis commune esse. Nam hoc loco ex Apostolorum doctrina Patrem creatorem coeli et terræ confitemur; in Scripturis sacris legimus de

Filio: omnia per ipsum facta sunt (Joann. 1, 3.), et de spiritu sancto: Spiritus Dei ferebatur super aquas (Genes. 1, 2.), et alibi: Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum (Psalm. 32, 6.). Eben so verhält es sich mit dem Werke der Welterlösung und Heiligung. Dem Vater kommt der Rathschluß, dem Sohne die Ausführung, dem Geiste die Vollendung zu. Im Werke der Welterlösung wiederholt sich somit dasselbe Verhältniß, wie wir es im Werke der Weltschöpfung gewahren. Wir haben somit auch keinen Grund, die Schöpfung einseitig nur auf den Vater, die Erlösung ebenso einseitig nur auf den Sohn, und die Heiligung nur auf den Geist so zu beziehen, als ob diese drei göttlichen Werke abgesondert und getrennt von einander daständen, und der Sohn nicht das verwirklichte, und der Geist nicht das vollendete, was der Vater in seinen ewigen Rathschlüssen gedacht und gewollt hat. Jene obige Dreitheiligkeit der Thätigkeit Gottes auf die Welt in der Anordnung ist also in der Art zu fassen, daß jede Person an jedem göttlichen Werke Antheil nimmt. — Nach diesen Vorbemerkungen nehmen wir die **Gliederung der Dogmatik**, oder die Gliederung der zum Systeme zu verbindenden oder verbundenen Dogmen in nachstehender Weise vor. Nach der oben aus dem Symbol gewonnenen Anschauung gliedert sich das Ganze in die **Lehre von Gott** und in die **Lehre von der Creatur**, wobei das **Verhältniß** zwischen beiden sich als ein Drittes wie von selbst in der Art voraussetzt, daß es mit der Setzung der Welt schon vorhanden ist und in der Lehre von Gott wie in der Lehre von der Creatur fortwährend behandelt wird, ohne daß von ihm als einem besondern Dritten die Rede ist. Was nun zuerst die Lehre von **Gott** angeht, welche vermöge des eben vorhin bemerkten Verhältnisses der Anfangs-, Mittel- und Zielpunct aller übrigen ist; so beginnt sie damit, daß aus positiver, d. i. unmittelbarer Offenbarung, sodann aus Natur, Geist und Geschichte, d. i. aus mittelbarer Offenbarung, das **Dasein Gottes** dargethan wird. Die Lehre vom Dasein Gottes ist die Lehre vom **erscheinenden** Sein der Gottheit, d. h. die Lehre davon, wie Gott in jener zweifachen Offenbarung dem Geiste erscheint. Der Gott aber, der erscheint und durch Erscheinung sein Dasein beurkundet, ist **vor** seiner Erscheinung ewig schon gewesen. Das erscheinende Sein der Gottheit ruht auf dem absoluten Sein Gottes und führt sich auf dieses, das als ein absolutes auch ein nothwendiges Sein ist, zurück. Damit sind wir aber hinsichtlich dieses Punctes noch nicht zu Ende. Das Sein Gottes ist ebenso, wie es ein absolutes ist, auch ein absolutes Leben: das absolute, nothwendige Sein der Gottheit bethätigt sich an sich und in seinen Offenbarungen an die Welt als ebenso absolutes Leben. Nachdem die Gottheit als absolutes Sein und Leben begriffen ist, ist das Wesen desselben in seiner Tiefe und in seinen Eigenschaften näher zu erkennen. Zu diesem Ende wird das in Betrachtung zu Ziehende unter Kategorien gestellt, und zwar unter die Kategorie der **Aseität, Causalität** und **Persönlichkeit**. In oder nach der Kategorie der **absoluten Aseität** (aseitas) wird das göttliche Sein und Leben als jenes begriffen, welches auf absolute Weise **aus und durch sich selber** ist. Gott ist so die *αὐτουσία*, das Ens a se, die causa sui. Mit dem Begriff, nach welchem Gott die Ursache seiner selber (causa sui) ist, ist die andere keineswegs zu verbinden, als ob Gott sich selbst **erzeugt** habe, eine Vorstellung, die schon **Augustinus** im ersten Buche von der Dreieinigkeit als einen Ungedanken mit den Worten zurückweist: „Wer Gott das Vermögen zuschreibt, daß er sich selbst erzeuge oder erzeugt habe, der irrt schon deßwegen, weil nicht allein Gott auf diese Weise nicht ist, sondern weil auch überhaupt weder eine geistige noch körperliche Creatur so ist. Denn es gibt schlechterdings kein Ding, das sich selbst erzeugt." — Selbst **Abälard** kämpft in seiner Leidensgeschichte gegen die ihm gemachte Zumuthung, als lehre er eine Selbsterzeugung der Gottheit — eine Lehre, welche trotz ihrer philosophischen und theologischen Unzulässigkeit in der neuesten Zeit wieder aufgetaucht

Digitized by Google

ist. Gott erzeugt sich nicht, sondern ist ewig schon, und ist alles das, was er i in ewiger Vollendung. Ambrosius spricht nur einen ebenso tiefen als wahre Satz aus, wenn er sagt, Gott, und zwar er allein, sei ohne Proceß, weil er na jeder Vollkommenheit ewig, d. i. ewig vollendet sei: Solus enim sine process Deus est, quia in omni perfectione semper aeternus est. Die Aseität zieht si durch alle Eigenschaften Gottes hindurch, so daß wir nicht nur sagen, Gott sei au sich selber, sondern dieser Bestimmung noch die andere hinzufügen, er sei Alle was er in seinen gesammten Eigenschaften sei, aus sich selber. Dieß hat man vo jeher ausdrücken wollen, wenn man im Griechischen einer göttlichen Eigenscha ein αὐτο vor, im Lateinischen aber ein per se nach- oder auch vorgesetzt hat. S ist Gott αὐτοδυναμις, potentia per se, die Macht durch sich, αὐτοσοφια, p se sapientia, die Weisheit durch sich ꝛc. — Unter die Kategorie der Aseität stell sich folgende Eigenschaften: die Unabhängigkeit, Nothwendigkeit (Gott ist so we sentlich das absolute Sein und Leben aus sich selber, daß er nothwendig, d. i. da er so ist, daß er nicht — nicht sein kann), Selbstbejahung, Unendlichkeit, Un ermeßlichkeit, Ewigkeit, Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit. Diese Eigen schaften schließen sich mit der der Ueberwesentlichkeit, welche das unendlic Erhabensein der Gottheit über alles Endliche ausdrückt. Nur der wahrhaft üb alles Endliche erhabene, nur der schlechthin weltfreie, von der Endlichkeit in kein Weise abhängige Gott kann dasjenige sein, als was wir die Gottheit unter de zweiten Kategorie betrachten, der der absoluten Causalität. In der Mac des absoluten Aussichselbstseins und des nothwendigen Seins liegt auch die Mach das endliche als das seiner Natur nach nur mögliche, und darum schlechth relative Sein hervorzubringen. Während das göttliche Sein nothwendig ist un nicht nicht sein kann, ist das endliche Sein dasjenige, dem es möglich ist zu sei oder nicht zu sein: es kann sein, es kann aber ebenso auch nicht sein. D es nun in der That sei oder nicht sei, das zu bestimmen, hängt von einer Mac ab, die über ihm ist, und die wir oben unter der Kategorie der Aseität als di Macht des absolut aus sich selber seienden und des nothwendigen Seins erkann haben. Von dem absoluten Sein gilt nicht — sein zu können oder nicht sein z können, sondern sein zu müssen: es kann nicht nicht sein. Was nicht nicht sei kann, sondern vermöge seiner absoluten Natur sein muß, dem ist es nicht möglic zu sein oder nicht zu sein: es ist absolut und absolut nothwendig. Wird nun die absolute Macht zu einer das endliche, nur mögliche, relative Sein verursachende Macht; so geben wir derselben den Namen der absoluten Causalität. Wir in der Causalität Gottes das Moment der absoluten Macht, das Außergöttlich aus Nichts hervorzubringen, allein hervorgehoben; so ist diese Macht die Allmach — die Macht nämlich, Alles zu schaffen und das Geschaffene in seinem Sein z erhalten. Allein damit ist der Begriff der Causalität noch nicht in seiner Vol ständigkeit gegeben. Denn die causale Macht der Gottheit ist nicht, wie man i früherer und späterer, und selbst noch in unserer Zeit gelehrt hat, eine blindwir kende Kraft, eine brute Naturmacht, sondern eine Macht, die in der innersten Ver bindung mit einem intelligenten göttlichen Willen steht. Im vollen Begriffe de göttlichen Causalität ist ein so bestimmter Wille ein integrirendes Moment, ein Mit factor, der nicht fehlen darf. Der Wille wird aber auch noch aus einem andern Grun in der göttlichen Causalität, und zwar deßwegen mitzusetzen sein, weil zur Be stimmung des Wesens der Ursächlichkeit die Freiheit mitgehört, die Freiheit abe dem Willen angehört. Der wahren und eigentlichen Ursache muß es freistehen die Wirkung zu setzen oder nicht zu setzen. Wo diese Freiheit nicht besteht, tri an die Stelle der Ursache der Grund, worauf die Folge als eine solche schlecht hinige Nothwendigkeit zur Erscheinung kommt, daß sie nicht ausbleiben kann, woz noch das Weitere kommt, daß der Grund in seine Folge selbst als in das Sein eingeht, in ihr sich erhält und in ihr bleibt. Das ganze Verhältniß von Grun

und Folge stellt sich unter das hypothetische Urtheil. Ist der Grund gesetzt, so kann die Folge nicht ausbleiben. Dieß Verhältniß auf Gott und die Welt angewendet, würde so ausgesprochen werden: Ist Gott; so muß auch eine Welt sein. Dadurch aber eben hört die Causalität auf zu sein, was sie ihrem Begriffe nach ist, denn die wahre Causalität ist eine freie, also Causalität, in und durch den freien Willen gesetzt. Dazu kommt noch ein Anderes. Ist Gott der Grund der Welt, und geht die Welt als eine Naturfolge mit innerer Nothwendigkeit aus ihm hervor; so macht sich Gott zur Substanz der Welt, und ist eben so wenig ohne die Welt, wie die Welt ohne ihn ist. Eine solche Anschauung bringt es auch nur zu einer **Immanenz** Gottes in der Welt, wofür in der Regel die **Allgegenwart** genommen wird, nicht aber zugleich zu einer **Transcendenz**, also zu einer Immanenz ohne Transcendenz. Gott geht sofort in der Welt auf, das ist eine nothwendige Folge der ganzen falschen Vorstellung. — Die christliche Anschauung von der Allgegenwart Gottes hat **Cyrill von Jerusalem** kurz und gut dahin ausgesprochen: „**Er (Gott) ist in Allem, und außer Allem**" (Catoches. IV. n. 5). Das ist diejenige Immanenz, die zugleich mit der Transcendenz besteht. Bleiben wir aber im Begriff der Allgegenwart bei der Immanenz stehen; so ist uns die Allgegenwart Gottes die in der Welt in lebendiger Wirksamkeit sich fortsetzende Causalität Gottes, und es liegen in ihr nach dieser Auffassung die Principien der göttlichen Offenbarung, sowie der göttlichen Weltregierung. So angesehen gibt auch die Allgegenwart sich die Bestimmung, welche wir als die der göttlichen Vorsehung erkennen; das Sein und Wirken der göttlichen Allgegenwart nämlich in aller Zeit, in allem Raum und in allen Wesen ist dahin gerichtet, daß die göttlichen Ideen in aller Zeit, in allem Raum und in allen Wesen entwickelt und verwirklicht werden. Die göttlichen Eigenschaften sind Eigenschaften des **absoluten Geistes**: Gott ist Geist, und zwar absoluter Geist. Aller Geist aber ist Person. Es handelt sich darum nunmehr um die **Persönlichkeit** Gottes. Die Persönlichkeit Gottes wird jedoch vorerst nicht im concreten, sondern im abstracten Sinne genommen: die concrete Persönlichkeit wird in der Lehre von der Trinität abgehandelt. Was constituirt das Wesen der Persönlichkeit? und in welchen Eigenschaften vollzieht sie dieses Wesen? das sind die einzigen Fragen, die uns jetzt beschäftigen. Das erste Moment im Begriffe der Persönlichkeit ist das **untheilbare geistige Fürsichsein** (siehe meine Dogmatik II. 284—292, III. S. 688—696. **Boethius** definirt bekanntlich die Person mit den Worten: persona est rationalis naturæ individua substantia. An diese Definition haben sich die bedeutendsten Theologen des Mittelalters angeschlossen). Das andere, mit diesem ersten aufs Allerengste verwachsene Moment ist die **Ichheit**: jede Person ist Ichheit, und zwar untheilbare Ichheit. Person wäre demnach **fürsichseiende, untheilbare Ichheit** (oder auch Ichsubstanz). Die so bestimmte Ichheit ist aber zugleich **lebendige Einheit von Intelligenz und Freiheit**, und das ist das dritte wesentliche Moment im Begriffe der Persönlichkeit. Durch alles dieses ist aber nur das Wesen des **Geistes** bestimmt, und wenn es in der Schrift heißt: **Gott ist Geist**; so will dieß zugleich auch sagen: **Gott ist seiner Natur nach durch und durch persönlich** (daher **Augustinus** de trinitat. VII, 6: Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem). Wird Gott nach der Kategorie der Aseität als aus sich selber seiender Geist begriffen; so wird er der **absolute Geist** genannt; wird er aber nach der Kategorie der Causalität betrachtet; so ist er der **Urgeist**, d. i. der absolute Geist, der die sichtbare und unsichtbare Welt aus Nichts hervorbringt, der im Anfange der Zeit die Welt schaffende Geist. Der Begriff der Geistigkeit schließt die andere von der **Einfachheit und Unsichtbarkeit** in sich ein. Als eine der Bestimmungen der Persönlichkeit haben wir zuvor die Einheit der Intelligenz und der Freiheit erkannt. Die **göttliche Intelligenz** theilt sich nach ihrem Objecte.

Digitized by Google

Nach Innen, auf das eigene Wesen gerichtet, ist sie absolute Selbsterkennt niß Gottes. Diese trägt Gott ewig in sich in seiner ebenso ewigen Idee vo ihm selber, welche sein ewiger Selbstbegriff ist, in welchem die absolut Wahrheit des göttlichen Seins und Lebens ruht. Wendet sich der göttliche Gei aus sich heraus, und erzeugt er in und bei der ewigen und ewig vollendeten Vo stellung von sich auch den Gedanken von seinem Nichtich; so ist die göttliche In telligenz absolute Erkenntniß der Weltcreatur, der göttliche ewige Gedank von der Welt ist die ewige göttliche Idee von der Welt, nach welcher Gott da innere Wesen der Welt denkt und durch das Denken bestimmt. Mit dem Wes der Dinge denkt der göttliche Geist auch die Bestimmung und das Ziel der Ding Wird nun die göttliche Intelligenz von der Seite angesehen, wie sie erkennt, wi zu dem in der Idee der Dinge gesetzten Ziele führt, so wird sie, der Welt zu gewendet, Weisheit, welche ein practisches, oder practisch-teleologisches Erkennt ist. Nach Innen, auf die eigene Natur gewendet, hat die Weisheit das inner harmonische Leben der Gottheit, insbesondere das trinitarische, zu ihrem Object obschon hier nicht im Sinne einer werdenden Vollendung, sondern im Sinne ein ewigen Vollendetseins. Der Wille ist der andere Factor jener Einheit, in we cher wir oben die Persönlichkeit Gottes erkannt haben. Der Wille ist das Pri cip der ethischen Eigenschaften in Gott: er ist absolut frei; aber diese Freih ist nicht Willkür und nie getrennt, sondern ewig Eins mit der göttlichen Natur, d eine absolut gute ist. Man nennt diese Einheit des göttlichen Willens mit d absoluten Güte des göttlichen Wesens auch Uebereinstimmung der göttlichen Freih mit der göttlichen Nothwendigkeit. Gott kann nur als Gott, d. h. nur als der wolle dessen Natur absolut gut und heilig ist, und der sich nach Außen als absolu Gerechtigkeit äußert. Der Welt gegenüber ist der göttliche Wille Princip und G setz des endlichen Seins und Lebens. Wie der göttliche Gedanke das Wesen der Din denkt; so bestimmt der göttliche Wille, ob jenes Wesen sein soll, und ebenso brin er es als das Seinsollende hervor. So constituirt das göttliche Wollen mit de göttlichen Denken die Idee der Welt und der Dinge. Aber eben daraus fol auch, daß es keine Idee des Bösen gibt, denn Gegenstand des absolut guten gö lichen Wollens kann nur das Gute sein. Der Grund oder das Motiv der B wegung des göttlichen Willens gegenüber der Welt, sowohl um sie zu schaffe als sie an sich zu ziehen und zu beseligen, liegt in der göttlichen Liebe. Ma aber, Intelligenz, Freiheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe bilden zusamm die göttliche Majestät. In der lebendigen Einheit und in dem harmonisch Durcheinanderwirken aller göttlichen Eigenschaften, sowie in der dadurch gegeben absoluten Vollkommenheit, die keines Aeußern bedürftig ist, besteht die göttli Seligkeit. Noch eine Eigenschaft wird der Gottheit zugeschrieben: Gott Licht. Licht ist Symbol der Gottheit. Es ist aber das Naturlicht Symb der Gottheit in mehrfachem Sinne. Das Licht ist in der Natur bisher das U ergründliche geblieben, und ist schon um deßwillen geeignet, Symbol der Go heit zu sein, deren Natur das Unergründliche ist. Dann ist aber das Licht großes, mächtiges Princip in der Natur: es ist Princip der Belebung, der E leuchtung, der Erhaltung, — Princip des Milden, Lieblichen, Freundlichen, G tigen, Segnenden, Wohlthuenden, Freudigen, Reinen, Lautern und Vollkomm nen. — Die der Gottheit bisher beigelegten Eigenschaften sind Eigenschaften Eines göttlichen Wesens, oder: die bisher geschilderten Eigenschaften vermög als Bestimmtheiten der göttlichen Natur nur Einem göttlichen Wesen b gelegt zu werden. Die Argumente für die Einheit Gottes sind, analog mit den für das Dasein der Gottheit, ontologische, moralische, kosmologische, physikoth logische und historische Argumente. Das Christenthum bekennt sich als mon theistisches System. Aber der christliche Monotheismus ist nicht Monothe mus in dem Sinne, als ob dem Einen göttlichen Wesen auch nur Eine Per

entspreche, vielmehr lehrt das Christenthum, das Eine göttliche Wesen lebe in seiner concreten Wirklichkeit in drei von einander verschiedenen Personen, die Vater, Sohn und Geist sind. Schon dem alten Testamente war die Trinität nichts weniger als unbekannt, wie denn das alte Testament im Ganzen eine **werdende** Trinitätslehre enthält. Die göttliche Offenbarung im alten Bunde setzte für das Gottesbewußtsein eine Formel, in welcher mit der **Einheit** auch die **Mehrheit** ausgesprochen war. Dieß ist die Formel: **Jehova-Elohim.** Diese Formel enthielt für das religiöse Denken die Wahrheit in der Gestalt des **Problems:** wie Gott Einheit (dem Wesen nach), wie Gott Mehrheit (den Personen nach), und wie er Einheit und Mehrheit, d. h. Eins im Wesen und mehrfach in den Personen, sei. Das alte Testament zeigt als jene Mehrheit den **Vater**, das Wort und den **Geist**, die sofort im neuen Testament sich noch weit vollkommener offenbaren. Erst durch die Dreipersönlichkeit wird das Eine Wesen Gottes eine wahrhaft lebendige Einheit. Denn die wahre Einheit ist kein starres, abstractes Eins, sondern ein concretes harmonisches Leben. Erst durch die Dreipersönlichkeit ist Gott, was die Väter der Kirche oft im Munde geführt, **eine in sich vollkommene Welt.** Dadurch, daß Gott durch die Dreipersönlichkeit diese in sich vollkommene Welt ist, besteht auch für die Gottheit eine absolute Nichtbedürftigkeit in Betreff alles Außergöttlichen: nur als der Dreieinige ist Gott der Allgenugsame, in sich Selige. Die Geschichte der alten und neuen Philosophie beweist, wie wenig der abstracte, starre Monotheismus durchzuführen ist, ohne alsbald, sowie er einen lebendigen Gott aufzeigen soll, in Pantheismus auszuarten, der aber doch wieder keinen lebendigen Gott zeigt in wahrhaft göttlichen Eigenschaften, sondern einen Gott, der, gleichsam aus Hunger nach Leben, eine Welt hervorbringt, aber eine Welt, die er bald genug in Selbstsucht wieder aufzehrt und zu einem Moment von ihm selber macht, das für sich weder Leben noch Seligkeit hat. Der auf das abstracte, falsche Judenthum unschwer zurückzuführende Spinozismus kommt zu keinem Gott, der uns liebt, und den wir wieder lieben: sondern das System kennt nur einen Gott, **der sich in uns nur selber liebt,** so daß sowohl **seine Liebe zu uns,** als **unsere Liebe zu ihm** — lediglich Schein und Täuschung ist. Die Liebe des abstract monotheistischen Gottes erstarrt zur trägen Selbstsucht. Nur die trinitarische Gottheit liebt in Wahrheit frei, und vermag eine Welt um der ebenso freien Liebe willen zu erschaffen (siehe die Ausführung dieser Gedanken in meiner **Dogmatik** Bd. II. S. 420—609). An die Lehre von der Trinität schließt sich die von dem **Reflex der Trinität in der Creatur** an, was wir jedoch hier nur andeuten wollen (siehe m. Dogm. II. 627—639). Nach der Lehre von Gott ist der weitere **Inhalt** der Dogmatik durch die Creatur gebildet, wozu als ein integrirendes **Moment** das Verhältniß zwischen der Creatur und der Gottheit kommt. Das Erste in der Lehre von der Welt ist die göttliche **Schöpfung** derselben. Der **Grund-** und Hauptsatz der Schöpfungslehre lautet: **Gott hat im Anfange der Zeit nach der in seinem Geiste liegenden ewigen Idee durch seine Allmacht mit seinem freien Willen die Welt aus Nichts geschaffen.** Schon oben **ist bemerkt** worden, daß nach dem römischen Katechismus die Schöpfung der **Welt das** Werk der dreieinigen Gottheit ist. **Es wird** sich nun fragen, wie die drei göttlichen Personen in dieses **Werk sich** theilen. Denn dieß zu ermitteln, scheint vom römischen Katechismus der **Wissenschaft** überlassen zu sein. Es haben aber die Kirchenväter vielfach ihre wissenschaftlichen Ueberzeugungen hierüber ausgesprochen; unter Hinsicht auf sie unterscheiden wir in der Lehre von der Weltschöpfung 1) eine Setzung der Welt in der **Idee,** eine ideale Schöpfung, — und dieß ist das Werk des **Vaters;** 2) eine **Verwirklichung** der Idee, eine Hervorbringung der Welt aus dem Nichts, — das **Werk des Sohnes;** 3) eine **Vollendung** der Schöpfung durch Vermittlung eines **concreten** Lebens, — das Werk **des hl. Geistes.** Der **Begriff** der An-

14*

gemessenheit der Welt an die ewige göttliche Idee gibt die Vorstellung von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt, sowie in der Idee der Welt auch die Bestimmung der Welt und das Gesetz ausgedrückt ist, nach welchem sie sich zu entwickeln hat. Nach der Natur der Idee gliedert sich die Creatur: 1) in ein Sein, das von Gott gedacht und gewollt ist, selbst aber weder denkt noch will, — dieß ist die Natur; 2) in ein Sein, das von Gott gedacht und gewollt ist, und selbst wieder denkt und will, — dieß ist der reine Geist, der Engel; 3) in ein Sein, das Natur und Geist in sich vereinigt, — und dieß ist der Mensch. Die vom höhern Geiste wie vom Menschen geltende Ebenbildlichkeit Gottes besteht in Intelligenz, Freiheit und geistiger Unsterblichkeit. Vom Ebenbilde Gottes unterscheidet sich das übernatürliche Gnadengeschenk, die durch die Gnade des die vernünftige Creatur vollendenden hl. Geistes verliehene, durch die Sünde verlierbare, ursprüngliche Gerechtigkeit, durch welche, so lange sie bestand, auch der Leib unsterblich war. Von der Ebenbildlichkeit (imago) unterscheidet sich ferner die Gottähnlichkeit (similitudo). Die letztere ist das zu erreichende Ziel für jene geistigen Kräfte, welche die Ebenbildlichkeit constituiren. Obschon durch die göttliche Schöpfung und das mitgetheilte Gnadengeschenk objectiv vollendet, hat der Mensch doch auch eine Selbstvollendung als Bestimmung vor sich, welche darin besteht, durch Freiheit sich in dem zu vollziehen, als was er durch die objective That Gottes dasteht. Die Nothwendigkeit dieser Selbstvollziehung durch Freiheit führt zu einer andern, für den ersten Menschen bestehenden Nothwendigkeit, zu der nämlich der Selbstentscheidung. Um diese nothwendige Selbstentscheidung einzuleiten und herbeizuführen, gab Gott dem Urmenschen ein Gesetz, welches nur der in einer bestimmten Form gegebene oder ausgedrückte göttliche Wille war, die ewige Norm für alles creatürliche Handeln. Der Mensch entschied sich, aber nicht für Gott und nach seinem Gesetze, sondern für das Gegentheil, für den Abfall und das Böse, sowie auch für dasselbe ein Theil der höhern Geister sich entschieden hatte. Die Lehre von der Sünde nimmt ihren Anfang mit dem Bewußtsein der Sünde, welches ein allgemeines ist, und im Zwiespalt des gesammten Lebens seinen Ausdruck findet. Die Sünde ist ihrem Wesen nach Abfall von Gott und von der höhern, göttlichen Idee der eigenen Natur. Ihren Ursprung hat die Sünde weder in irgend einer Nothwendigkeit, noch in der Endlichkeit des Wesens, sondern allein in der Freiheit. Die wirkliche Sünde ist theils die der höhern Geister, die in ihrem ursprünglichen Zustande, dem der Wahrheit und der Gnade, nicht geblieben sind, theils die des Menschen, die speciell an die Uebertretung des göttlichen Gesetzes im Paradiese geknüpft war. Auf die That der Sünde folgt die Schuld, und dieser die Strafe. Während die Engel für die Ewigkeit abgefallen sind, und mit ewiger Verdammniß büßen, hat sich zwar auch der Mensch durch die Sünde dem Tode überantwortet, allein sein Fall war nicht ein Fall für die Ewigkeit, sondern ein in der Zeit durch göttliche Gnade und menschliche Freithätigkeit in seinen Folgen wieder aufhebbarer. Für den Urmenschen erfolgte auf die Sünde Verlust des göttlichen Gnadengeschenkes, der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, Mißfallen Gottes, Schwächung der Kräfte des göttlichen Ebenbildes, Versetzung des ganzen Menschen in einen schlechtern Zustand und Tod des Leibes (Concil. Trid. Sess. V. c. 1). Die Folge der Sünde Adams für das ganze Geschlecht gesetzt, gibt den Begriff der Erbsünde. Daß die durch die Sünde der Vernichtung verfallene und vom allgemeinen Weltzweck gänzlich abgekommene Welt nicht vernichtet worden ist, sondern von Gott erhalten wird, hat seinen Grund im göttlichen Rathschlusse der Welterlösung. Die Erhaltung der Welt ruht somit darin, daß Gott von Ewigkeit her beschlossen, die Welt zu erlösen. Die Vorsehung, welche dazu und dafür wirkt, daß die göttlichen Ideen in der Welt zu ihrer Entwicklung und Verwirklichung kommen, wirkt in gleichem Maaße dafür,

daß die Welt auf ihre Erlösung vorbereitet werde, sowie nach geschehener Erlösungsthat ihre Thätigkeit dahin gerichtet ist, die vollbrachte Erlösung in der Menschheit und an ihren Individuen durchzuführen. Die Erlösung ist die durch den Rathschluß des Vaters beschlossene, durch Christus objectiv bewirkte, und durch den hl. Geist fortgesetzte Entsündigung und Heiligung der Menschheit. Die Erlösungs- und Heiligungslehre zerfällt in drei Abschnitte. Der erste hat zum Inhalte die Person des Erlösers und das von ihm vollbrachte Werk; der zweite die Aufnahme der Erlösung im Innern; der dritte die Fortsetzung und Vermittlung der Erlösung in und durch die Kirche. In der Lehre von der Person Christi als des Erlösers ist Alles geknüpft an die Gottmenschheit: nur als Gottmensch ist Christus Erlöser der Welt. Was Christus nach dem Rathschlusse des Vaters zum Heil der Menschheit gethan hat, das ist sein Werk. Das Eine Werk Christi theilt sich in drei Aemter: in das Prophetenamt, Hohepriesteramt und königliche Amt. Als Prophet ist Christus der göttliche Gesandte an die Menschheit, Verkünder absoluter Wahrheit, Wunderthäter und Weissager der Zukunft. Sein Hohepriesteramt vollzieht und vollbringt Christus zuerst durch seinen absoluten Gehorsam, oder seine vollkommene Gesetzerfüllung, zweitens durch seinen versöhnenden Tod, drittens durch die Vertretung der Menschheit beim Vater. Als König lenkt und leitet er in der Menschheit Alles so, daß seine prophetische und hohepriesterliche Thätigkeit an den Gliedern des Geschlechts zum Vollzug kommt. Das Königthum Christi hat somit zu seinem Gegenstande die Verwirklichung seines Prophetenthums und seines Hohenpriesterthums in der Welt. Die Auseinandersetzung der Zuständlichkeit, in welche Christus durch die Uebernahme und Vollbringung seines Werkes gekommen ist, findet Statt in der Lehre von den Ständen Christi, die sich in den Stand der Erniedrigung und in den Stand der Erhöhung theilen. Die objective Erlösungsthat Christi soll und will sich vollziehen an der Menschheit und ihren Individuen. Die Frage ist, wie wird das Werk Christi, das als ein objectives dasteht, für die Menschheit vermittelt und von dieser aufgenommen? Die Lehre hierüber stellt sich dar in den Capiteln über göttliche Gnade und menschliche Freiheit (die einander, weit davon entfernt, sich auszuschließen, voraussetzen), über Rechtfertigung und Heiligung (es gibt keine Rechtfertigung vor Gott, ohne die Heiligung sei dabei), über Glauben und Werk (der Glaube rechtfertigt nicht ohne das Werk). Wenn die Aufnahme der Erlösung durch die Freiheit des Menschen bedingt ist, ist die Vermittlung derselben für die Freiheit durch die Kirche bedingt. Die Stiftung derselben ist das Werk Christi sowohl als des hl. Geistes, der ihr sie beseelendes Princip ist. Die Charaktere der Kirche sind Einheit, Allgemeinheit, Apostolicität und Heiligkeit. Sofern sie in letzterer Beziehung nicht nur selbst heilig ist, sondern überall auch Heiligung vermittelt, geschieht diese Vermittlung durch die Spendung der Sacramente, und zwar der Taufe, der Firmung, der Buße, des Abendmahls, der Ehe, der Priesterweihe und der letzten Oelung. Die Menschen, in welchen das geheiligte Leben durch die Sacramente vermittelt wird, stehen neben der kirchlichen Gemeinschaft noch in einer andern mit einander, in der nämlich, welche durch die in den Individuen des Geschlechtes seienden und wirkenden Geistesgaben gebildet wird, die in Jedem in verschiedenem Maaß und Grad vorhanden sind, einander aber zu einem harmonischen Ganzen ergänzen. Die Empfänglichkeit für höhere göttliche Einflüsse und für die allseitige Aneignung derselben unterhält Jeder, so weit es auf ihn ankommt, durch das Gebet im Namen Jesu, dem alles zum Heil Bedürftige und Ersprießliche zu Theil wird. Durch das bisher Dargestellte reift die Menschheit in der Kirche zur göttlichen Größe heran. Die Lehre von der Vollendung der Kirche zerfällt in die Lehre vom Tode, der die durch die Sünde entstandene falsche Verbindung des Geistes mit dem Leibe aufhebt; in die Lehre von der Auferstehung, welche die Verbindung

zwischen beiden, und vor Allem die wahre, wieder herstellt; und in die Lehre vom göttlichen Gericht, dem Schluß der ganzen Weltgeschichte, das als absolut gerechtes über das Leben der ganzen Menschheit richtet, und im Jenseits die Scheidung zwischen Unseligen und Seligen zum Resultate hat. Darauf wird Gott Alles in Allen sein, in den Einen so, daß seine ewigen Ideen in ihnen erreicht und erfüllt sind, in den Andern so, daß die der Gottheit und ihren Ideen Widerstrebenden der göttlichen Macht und Majestät absolut unterworfen sind, ohne eine weitere Thätigkeit gegen das göttliche Recht üben zu können. — f) Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie. Das Christenthum hat, wie überhaupt, so auch in seiner Dogmatik, so sehr seine eigenen, aus der positiven göttlichen Offenbarung stammenden Principien, daß in der That hinsichtlich dieser und der Principien der Philosophie nur von einem Verhältniß als zu einem Andern die Rede sein kann. Das Christenthum hat seine eigene, oder vielmehr, es ist als Doctrin seine eigene Philosophie, welche die Kirchenlehrer die himmlische genannt und von dieser selbst wieder gesagt haben, daß sie ihre eigenen Dogmen habe (Vincent. Lerinens. commonit. c. 30, s. d. A. Dogma). Abälard spricht in seiner Selbstbiographie von einer wahren Philosophie, und zum Beweise, welche er meine, bemerkt er alsbald hinzu, in der Kirchengeschichte sei unter den christlichen Philosophen Origenes der größte gewesen. Clemens von Alexandrien bedient sich im Gegensatze zu der griechischen Philosophie des Ausdrucks: unsere Philosophie, womit er den christlichen Lehrbegriff meint (Strom. VI. 7. p. 767 sq.). Diese im objectiven Christenthume liegende Philosophie stimmt mit der unbefangenen und unverkümmerten Vernunft überein, die denselben Urheber hat, wie die positive Offenbarung, nämlich Gott. Aber diese mit der Vernunft und Offenbarung übereinstimmende Philosophie ist bisher auf dem Boden reiner Philosophie selber nur Problem geblieben, und die einzelnen, geschichtlich vorliegenden philosophischen Systeme erscheinen als ungleiche Versuche, jenes Problem zu lösen. Daraus wird die völlige Ungereimtheit derer einleuchten, welche den theoretischen Inhalt des Christenthums mit irgend einem menschlichen Systeme gleichsetzen. Wenn Clemens von Alexandrien sagt: „Unter der Philosophie verstehe ich nicht die stoische, nicht die platonische, nicht die epicureische, nicht die aristotelische" (Strom. I. 7. p. 338); so ist sich heute noch ebenso ungefähr auf folgende Weise auszudrücken: Unter Philosophie verstehe ich nicht die cartesische, nicht die spinozistische, nicht die leibnitzische, nicht die wolf'sche, nicht die lockesche, nicht die kant'sche, nicht die fichtesche, nicht die schelling'sche, nicht die hegel'sche, noch irgend eine andere. Ebensowenig, und selbst noch weniger, wird Jemand eines dieser Systeme für christliche Philosophie im engern oder weitern Sinne nehmen wollen, ohne mit der Sache in den crassesten Widerspruch zu kommen. Indeß fehlt es sonderbarer Weise nicht an solchen Versuchen, wie denn die Dogmatik von Marheinecke lediglich nichts anderes als die Umschreibung eines Theils der hegel'schen Religionsphilosophie ist, die sich nicht nur angemaßt hat, auf das christliche Gebiet als ein, wie sich in der That auch gezeigt, ihr fremdes und unbekanntes herüberzutreten, sondern auf diesem selbst noch maaßgebend zu wirken. Die bisherige Erörterung weist nach, daß die Dogmatik, als vollkommen selbstständige Wissenschaft, der Philosophie nicht bedürfe und in keinerlei Abhängigkeit von ihr stehe. Ihr Verhältniß zu ihr ist da ein zustimmendes, wo die Philosophie selbst es mit der Wahrheit hält, und es ist da ein abweisendes, wo die Philosophie von der Wahrheit abweicht. Mit Rücksicht hierauf sagt Clemens von Alexandrien: „Was die (philosophischen) Schulen richtig gesagt haben, was sie über wirkliche Gerechtigkeit in frommer Wissenschaftlichkeit vortragen, das, in ein Ganzes gesammelt, nenne ich Philosophie. Das aber, was von der Wahrheit losgetrennt, durch menschliche Betrachtung entstellt worden ist, das nenne ich nicht göttlich" (Strom. I, 7. p. 338). Es kann hier nicht unbemerkt gelassen werden,

wie unphilosophisch die Philosophie in der neuern Zeit dadurch gehandelt habe, daß sie aufs Gebiet der Theologie sich herüber gemacht, um da etwas zu vollbringen, wo sie nichts versteht, wo sie überhaupt für ihre Thätigkeiten gar keinen Boden hat. Eine Philosophie, die, wie die hegel'sche und jede ihr gleiche, selbst Theologie sein will, zerstört alles und jedes Verhältniß zwischen sich und der Theologie. Dieß thut in der Regel aber nur jene Philsophie, die sich im Grunde selbst schon aufgegeben hat, wie denn schon ihr Herüberschreiten allein ein hinlänglich sicheres Zeichen dafür ist, sie wisse für sich auf philosophischem Boden philosophisch nichts der Rede Werthes zu produciren. Ganz anders stellt es sich heraus, wenn die Philosophie auf ihrem Boden ihre Pflicht redlich und treu erfullt; sie wird sodann zu Resultaten gelangen, hinsichtlich welcher sich ein wahres, wirkliches, natürliches, nicht erkünsteltes Verhältniß zwischen ihr und der Dogmatik bildet. (Näheren Hinweis hierauf habe ich gegeben in meiner Dogmatik III. S. 562, 563 Note. Ueber das Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie siehe Bd. I. 147—155 und über den formellen Gebrauch der Philosophie I. S. 156—157.) — g) Verhältniß der Dogmatik zu der gesammten Theologie. Wir verstehen unter der gesammten Theologie die schon organisirte oder zu organisirende; dann lautet die Frage: welche Stellung nimmt die Dogmatik im Gesammtorganismus der Theologie ein? Die Antwort auf die so gestellte Frage ist aber: die Dogmatik bildet den Mittelpunct im System der Theologie. Denn die Kritik, die Kanonik, die Hermeneutik, sowie die ganze Exegetik, haben ihren Ziel- und Ruhepunct nicht in sich selber, sondern eilen stets zu einem Andern, um deßwillen sie selbst sind, zum Lehrbegriff, welcher die Dogmatik ist. Wie aber diese Wissenschaften zur Dogmatik sich hinbewegen, um in ihr sich zu erfüllen und das Ziel zu erreichen, das sie in sich selbst nicht haben; so ruhen hingegen andere Zweige der theologischen Wissenschaft auf der Dogmatik, gründen sich auf sie. Die Moral hat im Grunde nur die Aufgabe, nachzuweisen, wie die Wahrheiten der christlichen Dogmatik ins religiös-sittliche Leben der Christen sollen übergeführt und in ihm dargestellt werden. Die ganze Pastoral ist nur die Anweisung für den Geistlichen, wie er theils die Wahrheiten des Christenthums als Katechet die Jugend lehren und den Erwachsenen als Homilet verkündigen, theils wie er die oben bemerkte Hinübersetzung der Wahrheiten der Dogmatik in das Leben der Menschheit durch Cult und Disciplin in der ihm anvertrauten Gemeinde bewerkstelligen und vollziehen soll. Das Kirchenrecht leitet seine ersten und höchsten Principien rein nur aus der Dogmatik ab, welche in ihr selber in einem großen Abschnitte die Lehre von der Kirche, ihrem Ursprung, ihrem Wesen, ihren Eigenschaften und ihrer Bestimmung aufstellt, worauf sofort das Kirchenrecht weiter zu bauen hat. Die Kirchengeschichte aber stellt die historische Entwicklung der Grundwahrheiten der Dogmatik dar, und zwar als Dogmengeschichte und Symbolik die Entwicklung der Lehre, als Archäologie die Entwicklung des Cultus, und als Kirchengeschichte im engern Sinne die Entwicklung des nach christlichen Ideen sich gestaltenden Lebens innerhalb der Kirche, sowie sie eine historische Darstellung der Conflicte gibt, welche durch das Zusammenstoßen christlicher Principien mit heidnischen sich ergeben. [Staudenmaier.]

Dogmengeschichte. 1) Begriff der Dogmengeschichte. Unter der Dogmengeschichte begreifen wir zunächst ein Zweifaches, aber eng Zusammengehöriges und Ein Ganzes Ausmachendes. Zuerst verstehen wir unter ihr die geschichtliche Darstellung der rechtmäßigen und wahren Entwicklung der Dogmen des Christenthums. Sodann aber halten wir für Dogmengeschichte die wissenschaftliche Darstellung der Entwicklung der Dogmen, wie diese als Momente nur Eines großen Dogma's dastehen, und als diese das Streben und die Bewegung an sich aufzeigen, die innere dialectische Einheit eben so wie sich selber zu entwickeln. Erst

Beides zusammen gibt den eigentlichen und vollständigen Begriff der Dogmengeschichte. Nur andere Ausdrucksweise, aber dieselbe Sache ist es, wenn wir die Dogmengeschichte entweder die Entwicklungsgeschichte der christlichen Ideen, oder die Entwicklungsgeschichte des christlichen Geistes nach seiner erkennenden Seite nennen (siehe meine Dogmatik I. 201 ff.). Indem die Dogmengeschichte die allmählige Bildung und Feststellung der Glaubenslehren darstellt, die Glaubenslehren aber die geistigen Keime des christlichen Lebens sind; so ist die Dogmengeschichte die innere Seite der Kirchengeschichte (siehe meine Dogmatik I. 201). — 2) Begriff der Entwicklung der Dogmen. Damit kommen wir auf Etwas, was von mehreren katholischen Gelehrten, besonders der neuern Zeit, gar vielfach mißverstanden worden ist. Man will von keiner Entwicklung der Wahrheit etwas wissen, ja man hält es sogar für sehr unkatholisch, nur die Möglichkeit einer solchen zuzugeben. Um so nothwendiger wird es daher sein, die eigentliche katholische Grundanschauung über diesen Punct zu gewinnen. Die positive Wahrheit ist als die göttliche etwas Ewiges, das an und für sich keine Geschichte hat. Allein diese göttliche Wahrheit wird in der Menschheit für Erkenntniß und Leben ein großes, mächtiges Princip, welches ein großartiges Werden und Sichgestalten des christlichen Erkennens und Lebens hervorruft, und dieses ist es, was zur Entwicklung und mit der Entwicklung zur Geschichte führt. Die göttliche Wahrheit an und für sich ist keiner Zunahme, keiner Erweiterung, keiner Erhöhung, keiner Steigerung fähig: aber für den sie erkennenden menschlichen Geist, dessen Eigenthum sie werden soll, gibt es eine Zunahme, Erweiterung, Erhöhung und Steigerung der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, und in diesem eine zeitliche Entwicklung dessen, was für sich und an sich einen ewigen Charakter hat. Sprechen wir somit von einer Entwicklung der Wahrheit; so ist dieß nicht eigentlich, sondern uneigentlich gesprochen. Auf uns und unser fortschreitendes Erkennen muß angewendet werden, was von der Wahrheit gesagt wird (siehe meine Dogmatik I. 53—77). Wir entwickeln unsere Erkenntniß der Wahrheit, nicht die Wahrheit entwickelt sich, und nicht entwickelt sie sich selber in uns und durch uns, d. i. vermittelst unser, so daß wir nur das Werkzeug für die sich entwickelnde Wahrheit wären. So sehr wir aber auch von der objectiven, durch Gott geoffenbarten Wahrheit die Entwicklung ausschließen, so gewiß würden wir in einen nicht geringen Irrthum uns begeben, wenn wir die Entfaltung der objectiven Wahrheit auch in dem Sinne ausschließen wollten, daß wir sagten, sie finde nicht Statt in der Weise der nähern und weitern Erklärung, sei es durch die sich fortoffenbarende Gottheit, oder sei es durch die Thätigkeit der Kirche. Eine Entwicklung durch nähere und weitere Explication durch Gott und die Kirche findet hinsichtlich der objectiven Wahrheit Statt. Wir geben einige Beispiele. Das erste hievon betrifft die Trinitätslehre. In Betreff dieser haben wir im Artikel Dogmatik gesehen, daß die Gottheit die erste Offenbarung ihrer als der Dreieinigen schon im alten Testamente, im Ausdrucke Jehova-Elohim, sowie im Ausdrucke: Lasset uns den Menschen schaffen, gegeben habe. Die göttliche Offenbarung führte in der Folgezeit den Geist immer tiefer in dieses Dogma ein, und es traten in Folge hievon für denselben immer bestimmter und klarer drei Personen, der Vater, das Wort und der Geist hervor. Im Neuen Testamente enthüllte sich das Geheimniß der in ihm erscheinenden Trinität vollends, so weit es überhaupt enthüllbar ist. Nachdem aber mit der neutestamentlichen Offenbarung die göttliche Offenbarung überhaupt geschlossen war, nahm es die Kirche auf sich, das Geoffenbarte zu erklären und die in Frage gekommenen Dogmen zu erläutern und festzustellen. Ist das Symbol, wie wir gesehen, der kurze Inbegriff der Glaubenswahrheiten; so sehen wir von eben diesem Symbol, daß es vom apostolischen, dem einfachsten, an, von der Kirche mit Rücksicht auf Häresieen, im Verlaufe der Zeit immer näher und näher

plicirt worden ist und dadurch an Umfang zugenommen hat. Daher sagt Thomas von Aquin von den Glaubensartikeln, sie seien gewachsen, und zwar nicht nach der Substanz, sondern in Folge der Explication. (Articuli fidei creverunt secundum succesionem temporum, quoad explicationem, non autem quoad substantiam. Summa th. secund. secund. qu. 2. art. 7. qu. 174. art. 6. P. III. qu. 61. art. 3. In III. libr. sent. dist. 25. qu. 2. art. 2. In IV. libr. dist. 1. qu. 1 art. 2.) Die genannten Explicationen bezogen sich vorzugsweise auf das Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander; insbesondere war dieß in den ersten fünf Jahrhunderten der Fall. Es waren demnach fortgehends weitere und nähere Erklärungen des Grund- und Centraldogma's des Christenthums. Nicht anders sehen wir es bei der Lehre von der Erlösung. Der auf sie gehende ewige göttliche Rathschluß wird schon im Buche Genesis 3, 15. ausgesprochen, und von da an, insbesondere aber von der Berufung des jüdischen Volkes an, tritt aus den göttlichen Offenbarungen, vor Allem bei den Propheten, die Gestalt des Messias immer deutlicher und klarer heraus, bis im Neuen Testamente der längst Verheißene persönlich erscheint und persönlich sich offenbart, auf welche Erscheinung und Offenbarung hin später die Kirche ihre Erklärungen gibt, auf welche kurz vorhin hingewiesen worden ist. Auf diese Weise verhält es sich auch mit den übrigen Dogmen des Christenthums. Gott selbst erklärt hiemit das schon früher Geoffenbarte immer mehr und mehr durch spätere Offenbarung, so lange nämlich die Periode der Offenbarung von Adam an bis Christus dauert. Ist die Periode der Offenbarung geschlossen, so tritt die Kirche mit der Erklärung und Feststellung des Geoffenbarten auf. So haben wir nun eine zweifache Entfaltung vor uns: auf der einen Seite bringt der menschliche Geist in die Offenbarungswahrheiten immer weiter und tiefer ein, er schreitet im Erkennen täglich fort und fort (August. in Joannis Evangel. tract. XIV. c. 3: Crescat ergo Deus, qui semper perfectus est, crescat in te. Quanto enim magis intelligis Deum et quanto magis capis, videtur in te crescere Deus. Ipse autem non crescit, sed semper perfectus est. Intelligebas heri modicum, intelligis hodie amplius, intelliges cras multo amplius, lumen ipsum Dei crescit in te, ita velut Deus crescit, qui semper perfectus manet. Quemadmodum si curarentur cujusdam oculi ex pristina caecitate et inciperet videre paululum lucis, et alia die plus et tertia die amplius: videretur illi lux crescere: lux tamen perfecta est, sive ipse videat sive non videat; sic est et interior homo. Proficit quidem in Deo et Deus in illo videtur crescere); auf der andern Seite aber nimmt die Klarheit, Sicherheit und Evidenz des Erkennens stets zu durch die Erklärungen der Kirche, und zwar findet dieß Zunehmen, dieß vermittelte Fortschreiten statt in Allen und in jedem Einzelnen, der in der Kirche ist (Vincent. Lerinens. Commonitor. c. 28. Sed forsitan dicit aliquis; nullusne ergo in ecclesia Christi profectus? Habeatur plane, et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui illud prohibere conetur? Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiæ aetatum, ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia). Zwei Entfaltungsweisen der göttlichen Wahrheit gehen also neben einander und stehen in einander: die eine im subjectiv erkennenden menschlichen Geiste, die andere in der Kirche durch immerwährendes Erklären und Feststellen, wobei es sich von selber versteht, daß die Kirche nicht für sich selber erklärt und feststellt, sondern für die Glieder der Kirche, die in die Wahrheit der Offenbarung immer weiter und tiefer eingeführt werden sollen. Nach diesen Erörterungen werden wir uns kürzlich also auszusprechen haben: die dogmatische Substanz, die geoffenbarte Wahrheit, bleibt, wie alles objectiv Göttliche, und wie alles an sich Vollkommene und Vollendete, an sich, was sie ist; sie entwickelt und entfaltet sich nicht zu einem Bessern, Höhern und Vortrefflicheren, aber sie fängt in der Menschheit eine großartige Erkenntniß- und Lebensentwicklung an und bleibt das Princip derselben,

Digitized by Google

indem sie fortwährend selber von der durch den hl. Geist geleiteten Kirche festgehalten und erklärt wird. Eine der wichtigsten und nothwendigsten Bestimmungen über die Natur der Entwicklung der Dogmen ist die, daß Entwicklung keine Veränderung sei. Was sich entwickelt, bleibt und erhält sich in seiner Substanz; was sich verändert, bleibt nicht in seiner Substanz, sondern geht in eine andere über: es wird ein Anderes, indem es schlechthin aufhört das Frühere zu sein. Das Uebergehen in ein schlechthin Anderes ist aber eine Aufhebung, eine Zerstörung seiner selber. Eine Zerstörung ist selbst schon die theilweise Verstümmelung: denn nur das unverstümmelt Ganze ist das wahrhaft Ganze. Von jeher hat die katholische Dogmatik die Veränderung als das zurückgewiesen, was nicht sein soll, als das Unwahre, Lügenhafte. Sie will Entwicklung, verabscheut aber die Veränderung. (Nachdem Vincentius Lerinensis im commonitorium c. 28 den Fortschritt, profectus, als das hingestellt, was da sein soll, setzt er den wahren Fortschritt in die Entwicklung des sich gleichbleibenden Einen Wesens, den unwahren und falschen aber in die Veränderung desselben, in den Worten: Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Sofort spricht er nach schon oben mitgetheilten Worten von einem Fortschritt der christlichen Erkenntniß, ausdrücklich jedoch wird hinzugefügt: sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. Das Wesen und die Vorstellung von ihm, will er sagen, darf nicht in ein Anderes übergehen, sondern muß schlechthin dem Inhalte nach dasselbe bleiben. Und Cap. 30 heißt es sehr gut: Fas est etenim, ut prisca illa coelestis philosophiæ dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur; sed nefas est, ut commutentur: nefas, ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem; sed retineant, necesse est, plenitudinem, integritatem, proprietatem. Cap. 31 werden endlich obige Worte hinzugefügt: Nam si semel admissa fuerit haec impiæ fraudis licentia, horreo dicere, quantum exscindendæ atque abolendæ religionis periculum consequatur. Abdicata enim qualibet parte catholici dogmatis, alia quoque, atque item alia, ac deinceps alia et alia, jam quasi ex more et licito abdicabuntur. Porro autem singillatim partibus repudiatis, quid aliud ad extremum sequetur, nisi ut totum pariter repudietur? Sed e contra, si novitia veteribus, extranea domesticis, et profana sacratis admisceri coeperint; proserpat hic mos in universum necesse est, ut nihil posthac apud ecclesiam relinquatur intactum, nihil illibatum, nihil integrum, nihil immaculatum; sed sit ibidem deinceps impiorum ac turpium errorum lupanar, ubi erat antea castæ et incorruptæ sacrarium veritatis.) Der Begriff der im Dogma und für dasselbe vor sich gehenden Entwicklung ist nun schlechthin auch auf die Dogmengeschichte zu beziehen. Diese kann es in der katholischen Kirche lediglich nur mit der Entwicklung, nicht aber mit der Veränderung zu thun haben. Außerhalb ihrer richtet die Sache sich selber, wenn sie, wie es bei Münscher, Berthold, Augusti, Lenz und andern protestantischen Dogmenhistorikern der Fall ist, als Geschichte der Veränderungen der christlichen Lehre aufgefaßt und dargestellt wird (Nähere Angaben über diese dogmengeschichtlichen Werke in meiner Dogmatik I. 268, 269). Bei der nähern Betrachtung der Entwicklung der Dogmen stellt sich bald ein schon früher in Erwähnung gekommenes Verhältniß heraus. Es gibt ebenso Ein großes Dogma, wie es eine Vielheit von Dogmen gibt. Das ursprüngliche, ungetheilte Eine Dogma geht nicht etwa von selbst in eine Vielheit von Bestimmungen auseinander, um den allgemeinen Inhalt je im Einzelnen zu manifestiren; sondern dazu wird in der Regel das Dogma durch die Häresie genöthigt. Es ist das besondere Dogma, das jeweils bekämpft wird; als ein Bekämpftes regt es aber das geistige Interesse und die Thätigkeit Aller für es auf, und es erhält auf diese Weise eine Periode, in der es gegen die übrigen gehalten wie

eine Alles beherrschende Macht erscheint. Während es aber zu einer solchen Zeit in seine eigene Tiefe geht und sein individuelles Wesen scharf und genau bestimmt, was auf Concilien geschieht, wobei übrigens die Speculation nicht ausbleibt, das Ihrige zu thun, mangelt ihm der Trieb nicht, mit seinem eigensten, schlechthin charakteristischen Wesen auch sein inneres Verhältniß zu den übrigen Dogmen zu bestimmen, und so die Einheit nicht weniger als die Besonderheit herauszubilden, welche ein integrirendes Moment im großen Ganzen ist. Es ist auch von der größten Wichtigkeit, die dialectische Beziehung der Dogmen unter einander, und die in und durch dieselbe gebildete Harmonie und Einheit fest im Auge zu haben. Dadurch ist für die Betrachtung des Einzelnen jede Einseitigkeit, und mit dieser jedes Ausschreiten ins Extreme abgeschnitten, — auf dieselbe Weise ungefähr, wie die richtige Anschauung davon, daß jede göttliche Eigenschaft in allen übrigen mitgesetzt ist und wirkt, alle und jede Vorstellung ferne hält, nach welcher entweder die göttliche Heiligkeit, oder die göttliche Gerechtigkeit oder irgend eine andere Eigenschaft in ein unrichtiges Licht gestellt, oder, wie es vielfach schon geschehen, in ihrem eigensten Wesen aufgehoben wird. — 3) Quellen der Dogmengeschichte. Zu diesen wird Alles gerechnet werden müssen, was auf irgend eine Art als eine Urkunde oder ein Denkmal anzusehen ist der Entwicklung und Feststellung der christlicher Wahrheit. Was Quelle der Dogmatik ist, ist im Grunde auch Quelle der Dogmengeschichte. Zu den Quellen der Dogmatik rechnen wir aber Schrift und Tradition. Die Schrift ist Quelle der Dogmengeschichte, sofern es diese mit dem in sich organisirten Offenbarungsganzen zu thun hat, wie es sich vom ersten bis zum zweiten Adam hin erstreckt, und wie es nach dem Hingange Christi durch die Apostel der Welt sich verkündigt hat. Mit der Tradition, dem lebendigen Wort, die gleichen Quellen theilend, gründet und beruft sich die Dogmengeschichte a) auf öffentliche Urkunden und Denkmale, als auf kirchliche Glaubensbekenntnisse, auf die Beschlüsse der öcumenischen, Provincial- und Diöcesan-Concilien, Sendbriefe der Bischöfe und Liturgien, wozu außerdem noch kirchliche Lieder und selbst Monumente der christlichen Kunst gerechnet werden können; b) auf Privatdenkmale und Schriften, als Glaubensbekenntnisse einzelner Männer, Schriften der Kirchenväter, kirchengeschichtliche Werke der Mit- und Nachzeit; auch die Schriften der Häretiker sind für die Dogmengeschichte zu benutzen. — 4) Methode der Dogmengeschichte. Die Methode ist, wie wir es bei der Dogmatik gesehen haben, sowohl eine Methode des Erkennens, als eine Methode des Darstellens. Beide zusammen haben es mit nichts Anderem als mit der oben beschriebenen organischen Entwicklung der Dogmen zu thun: die Methode des Erkennens bringt in jene Entwicklung und in die Bewegungen derselben ein, um das Was derselben zu verstehen und zu begreifen; die Methode der Darstellung stellt in einer wirklichen Dogmengeschichte die Ergebnisse, d. i. die Resultate gerade so dar, wie sie durch ein methodisches Erkennen gewonnen worden sind. Hiebei versteht es sich von selber, daß man beim Erkennen sowohl als bei der Darstellung nicht Unwesentliches, Willkürliches und Zufälliges berücksichtige, sondern Wesentliches, Nothwendiges und Gesetzliches, — das nämlich, was aus den Principien der göttlichen Offenbarung folgt und zur Einheit des großen christlichen Dogma's gehört. Alles Andere kann nur die Bedeutung einer historischen Notiz haben. Zu diesem Letztern ist auch das zu rechnen, was menschliche Unkenntniß, Ueberspannung, Irrthum und Wahnsinn zu verschiedenen Zeiten an die Stelle göttlicher Wahrheit hat setzen wollen. Eine wohlorganisirte Dogmengeschichte wird nun einer solchen Beschaffenheit sein, daß durch sie rein menschliche Erfindungen, welche die Bedeutung von Lehrbestimmungen erhalten sollen oder wollen, sich in ihrer Unwahrheit gerichtet und hingestellt sehen. — 5) Eintheilung der Dogmengeschichte. Hier ist vorerst die dogmengeschichtliche Monographie sehr wohl von der Dogmengeschichte zu unterscheiden. Die dogmengeschichtliche Monographie

Digitized by Google

hat es nur mit der Entwicklung je eines besondern Dogma's als mit ihrem Ob-
jecte zu thun, und es fragt sich sofort, in welchen Zeiten es seine besondere Ent-
wicklung und kirchliche Fixirung gehabt habe: so etwa das Dogma von der Tri-
nität, von der Gottheit Christi, von Gnade und Freiheit, vom Abendmahl &c. Die
Dogmengeschichte hingegen hat zu ihrem Objecte die Entwicklung aller Dogm
zumal, und es wird ihr Geschäft sein, für alles Besondere so viel wie mög
ein Allgemeines hinsichtlich der Angabe der periodischen Entfaltung festzuset
Die Schwierigkeit liegt darin, zuerst die Bildungen der einzelnen Dogmen in ih
geschichtlichen Reihenfolge zu beschreiben, zweitens aber darzuthun, in welch
organischen Zusammenhange diese Bildungen unter sich stehen und welche Ein
der Zeit nach sie in bestimmten Perioden aufzeigen. Wir bestimmen für die D
menhistorische Entwicklung drei große Zeiträume. Der erste Zeitra
reicht von Christus bis zum Ausgange des 7ten Jahrhunderts. Nachdem die Of
barung durch Christus den Glauben an ihren Inhalt in der Menschheit erze
hatte, herrschte für den ersten Anfang die Unmittelbarkeit dieses Glaubens in
Gemüthern, welcher letztere seine innere Wahrheit an und in einem geheilig
Leben erprobt fand. Nicht lange jedoch stand es an, bis das Christenthum in ei
doppelten Kampf sich versetzt sah, in einen Kampf mit dem Heidenthum
mit dem falschen, ausgelebten Judenthum. Diese Zeit ist die der christlic
Apologien, welche einerseits die gegen das Christenthum vorgebrachten Einwü
siegreich widerlegten, andererseits aber die innere Wahrheit des Christenthu
auf das Ueberzeugendste bewiesen. Aber zu dieser Zeit gab den beiden Feinden sc
ein anderer dritter die Hand, die Häresie, die übrigens ihre Elemente sow
aus dem Heiden- als dem falschen Judenthum entnahm und sich bemühte, sie
christlichem Boden als christliche Principien geltend zu machen. Als derjeni
welcher diese heidnischen und falsch jüdischen Elemente im apostolischen Zeital
zu einem, wenn auch unnatürlichen Ganzen zu verarbeiten sich bemühte, ist
Jude Philo anzusehen. Die ersten Häresieen sind mit leichtester Mühe auf
Philonismus zurückzuführen (siehe meine Philosophie des Christenthum
Als diejenigen Häresieen, welche später, wenn auch etwas modificirt, am öfte
sich wiederholen, zugleich aber auch so verletzend, wie wenig andere, in das inne
Wesen des Christenthums eingegriffen haben, müssen der Gnosticismus u
Manichäismus angesehen werden, die beide neben der bizarren und phanta
schen Verzerrung der christlichen Wahrheit auch noch die Heiligkeit der Sittenle
des Christenthums nicht nur entstellten, sondern aufhoben. Die gänzliche Entst
lung des Christlichen durch diese Häresieen bezog sich auch auf die Person Chri
seine göttliche Natur und Würde. In einem Sachzusammenhange mit der Al
ration dieser Lehre befindet sich der Sabellianismus, der die Dreieinigkei
lehre in Pantheismus verkehrte, und der Arianismus, welcher den göttlic
Logos für ein geschaffenes Wesen ausgab. Dazu kommen jene Häresieen, wel
über die Stellung und Verbindung der beiden Naturen in Christo zu einan
Unrichtiges und Unwahres lehrten, der Apollinarismus, welcher die mens
liche Vernunft im göttlichen Logos aufgehen ließ, der Monophysitismus, w
cher die menschliche Natur in und an der göttlichen aufhob, und der Monot
letismus, welcher dieselbe Operation hinsichtlich des menschlichen Willens
Christo vornahm. Der Nestorianismus hingegen läugnet die göttliche Na
in Christo als ein Ursprüngliches (vgl. d. Art. Christus). Zu diesen christo
gischen Häresieen gesellen sich anthropologische, insbesondere die pelagianisc
welche, von einem einseitig falschen Freiheitsbegriff geleitet, die göttliche Gna
läugnete und die Erbsünde in Abrede stellte. Die Kirche entschied über die a
gefochtene Lehre auf mehreren Concilien und setzte als Preis des Sieges für a
Zeit die Wahrheit fest. In den ersten Zeitraum fallen die großartigen Arbeit
der Kirchenväter (über den Begriff des Kirchenvaters siehe meine Dogmatik

228, 229), welche durch ihre Erzeugungen, auf dem Fundamente der göttlichen Offenbarung und auf dem Boden der Kirche entstanden und fest gegründet, die Väter des **geistigen Bewußtseins und Lebens** geworden sind. Auch sind sie es, welche in einem so langen Zeitraum die Thätigkeiten der Analyse und Synthese wohl geübt haben, indem der Accent bald auf diese, bald auf jene gelegt wurde. Nur ging die Analyse der Synthese stets voraus (über diesen ersten Zeitraum und seine untergeordneten Perioden vergl. meine Dogmatik I. 204—230). Der zweite **Zeitraum** erstreckt sich vom J. 700 bis zum J. 1450, zu welch letzterer Zeit die griechischen Gelehrten mit den Schätzen des classischen Alterthums nach dem Abendlande fliehen. Der zweite Zeitraum erstreckt sich über das ganze Mittelalter, und zeigt ein kräftiges Ineinandersein von Analyse und Synthese auf. Als vorzügliche Zeitfragen erscheinen der **Realismus** und **Nominalismus**; während auf Seite des wohlverstandenen ersten die meisten und die ausgezeichnetsten Männer standen, artete der niedriger stehende Nominalismus später in seichte, skeptische, sensualistische Philosophie aus. Zu läugnen ist überhaupt nicht, daß die Scholastik bei ihrem sonst so vielen Guten auch die Keime zu manchem Verderblichen mit sich führte. Wir für uns sehen als das Verderblichste dieß an, daß durch das viel zu weit getriebene Begriffsspiel die tiefsten und lebendigsten Wahrheiten zu sehr ins rein Begriffliche sich verflüchtigt, die Ideen aber zurückgedrängt wurden: bei der im Uebermaaß stattfindenden Begriffsabstraction ging die Idee im Begriff unter. Der Begriff aber, der der lebendigen Idee verlustig gegangen ist, geräth in Gefahr, zum Quodlibet herabzusinken. Abälards Sic et Non (**Ja und Nein**), das jede Wahrheit ebenso bejaht als verneint, ist eine Erscheinung, die leider nicht ausbleiben konnte. Ebenso waren die Operationen der Scholastik zu wenig von der geschichtlich-lebendigen Anschauung des Christenthums durchdrungen und geleitet. Endlich darf nicht geläugnet werden, daß mancher Scholastiker zu wenig auf die hl. Schrift, zu viel aber auf Aristoteles und die Philosophie hingeblickt hat. Diese weniger gute Seite ist aber durch so viele andern bessern überwogen, daß der Tadel nicht ins Allgemeine gehen kann, vielmehr durch die eben so großartigen als tief- und scharfsinnigen dogmatischen Schöpfungen eines Anselm, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Duns Scotus, Hugo und Richard von S. Victor, Nicolaus von Cusa und Anderer in den Hintergrund gestellt wird (siehe meine Darstellung dieses Zeitraums Dogmatik I. 230—256). Im Mittelalter ziehen sich die gnostisch-manichäischen Secten als pantheistische fort, und zählen Männer als die ihrigen auf, die sonst geistig eines Bessern würdig gewesen wären, wie Meister Eckart und selbst Tauler. Der Pantheismus des Mittelalters (s. meine Dogm. I. 255, 256) verband sich in der Regel mit der Mystik, welcher pantheistischen Mystik die christlich-theistische entgegentrat, wie sie repräsentirt von einem hl. Bernhard, Gerson, Thomas von Kempis und Andern war. In diese längere Zeit fallen zugleich die Verhandlungen der abendländischen Kirche mit der immer tiefer sinkenden griechischen, der Abfall, Wiederanschluß und Wiederabfall der letztern. Die vielen Secten werfen sich in ihrer Opposition auch aufs Kirchliche, auf die Hierarchie, sodann auf die Sacramente, die Messe, und erregen auf diesen Gebieten natürlich Gegenbewegungen, die jedoch nur zur Aufklärung und Feststellung des ins Dunkle und Ungewisse Gerathenen dienen. **Dritter Zeitraum**, von 1450 bis auf uns. Der zu den Schätzen des classischen Heidenthums zurückgeführte Geist hätte aus diesen für die gute Sache des Christenthums Vieles sich herholen können, wäre er nur selbst auf rechter Fährte geblieben. Statt aber recht zu suchen und den innern Geist des Heidenthums an der Hand der Offenbarung aufzufinden und den gefundenen in Wahrheit zu würdigen, verkaufte er sich selbst an die heidnische Literatur und ging zu einem Systeme, Humanismus genannt, über, welches den vom Griechenthum trunkenen Geist so umnebelte, daß er das reine klare Auge für die Betrachtung

Digitized by Google

selbst der christlichen Wahrheiten verlor, und darum diesen zunehmends abhold wurde, weil das Nichtverstandene auch nicht geliebt wird. Unterdeß wucherten die häretischen Grundsätze, namentlich die wiklefitischen und hussitischen, sowie die mystisch-pantheistischen, wie sie in der anonymen Schrift: „Die teutsche Theologie," vertreten sind, fort, und bereiteten einen großen Abfall vor. Dieser glaubte seine Berechtigung unter Anderem auch darin zu haben, daß die von der Kirche selbst gewünschte und eingeleitete Reformation an Haupt und Gliedern für Manche etwas zu langsam vor sich ging. Nachdem der Abfall zu Wittenberg seinen Anfang genommen und mit Schnelligkeit weithin sich verpflanzt, die gepflogenen Verhandlungen aber zu keinem Ziele geführt hatten, trat mit der gegenseitigen Opposition die Polemik ein, die auf lange Zeit hindurch die Geister beschäftigte und immer umfassender und systematischer wurde. Die von den Reformatoren aufgestellten Lehren von der Unfreiheit des Menschen, von der Seligkeit durch den alleinigen Glauben ohne die Werke, von der Rechtfertigung ohne Heiligung, von der absoluten Prädestination, von der Nichtigkeit der Tradition und der Geltung der Schrift allein, von der Taufe und dem Abendmahl als den alleinigen Sacramenten, von der Allgemeinheit des Priesterthums, von der Kirche ohne sichtbares Oberhaupt und ohne Bischöfe 2c., — diese Lehren behandelte und verwarf das Concil von Trient, und setzte ihnen gegenüber die katholische Wahrheit durch Canones fest. Fast mit der außerkirchlichen Reformation selbst entwickelten sich unter den aus der katholischen Kirche Ausgetretenen mannigfache Streitigkeiten, und es theilte sich die protestantische Kirche bald in Lutheraner, Zwinglianer, Calvinisten und in die Anhänger der anglicanischen Kirche, der außerordentlich vielen Secten nicht zu gedenken, die später entstanden. Diese Zweige des Protestantismus bekämpften sich unter einander auf das Bitterste, indem der eine den andern verketzerte. Nach und nach bereitete sich aber in der protestantischen Kirche ein anderer, ganz eigenthümlicher Kampf vor, ein Kampf nämlich der Theologie gegen die Bestimmungen der Reformatoren selbst, indem man anfing, die letztern als factische Widersprüche gegen die hl. Schrift und die Vernunft zumal zu fassen. Die erste offene That war die Verwerfung der auf die Schriften und Anschauungen der Reformatoren gegründeten symbolischen Bücher, auf welche man im ersten Stadium dieser neuen Zeit nur noch schwören wollte, sofern (quatenus) sie mit der hl. Schrift harmoniren, die man aber im zweiten Stadium gänzlich aufgab. So entstand der Rationalismus, der, auf jene Veranlassung hin, unterdeß mächtig herangewachsen und bis zum vollen Unglauben an die positive Offenbarung fortgegangen ist, indem man sich an Zeitphilosophien hingab und mit dem Wechsel derselben selbst immer seine Vorstellungen wechselte. Der in diesen Rationalismus nicht eingegangene kleinere Theil der protestantischen Theologen hat sich unterdeß an die Bibel gehalten, und, von abgeschmacktem Pietismus frei geblieben, eine Wissenschaft angebahnt, die der katholischen Kirche näher geführt hat. Vielleicht sehen wir in der nächsten Zukunft schon großartige Versöhnungen auch auf dem theologischen Gebiete vor sich gehen, — etwas, das bei allem Streben, Ringen und Kämpfen als das Eine feste Ziel vor dem Blicke stehen muß. Doch wird der wahre Friede nur der Friede in und durch die Wahrheit sein können, die ganze, volle, unverkümmerte, wahrhaft katholische Wahrheit (vgl. meine Dogmatik I. 259—330, und meine Schrift: Zum religiösen Frieden der Zukunft). [Staudenmaier.]

Doketen (Doceten) und **Doketismus.** Nach dem kirchlichen Dogma ist Christus wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich, hat die ganze menschliche und göttliche Natur in sich vereint. Gegen diese Fundamentalwahrheit des Christenthums, die Fleischwerdung des göttlichen Logos, konnte sich die Häresie, der es eigen ist, nicht die ganze und volle christliche Wahrheit, sondern nur einen Theil derselben einseitig und hartnäckig festzuhalten, zunächst in zweifacher Weise geltend

machen, so nämlich, daß entweder die göttliche oder die menschliche Natur in und an Christus negirt wurde. Wirklich trat auch die Häresie nach dem Zeugniß der Geschichte noch zu den Zeiten der Apostel in genannter Weise hiegegen auf. „Bei einer nicht unansehnlichen Menge Judenchristen," sagt Möhler, „erhielt das äußerliche mosaische Moment ihrer syncretistischen Verunstaltung ein so großes Uebergewicht über das ideale christliche, daß sie auch in Christus nur noch die Aeußerlichkeit, nur noch einen Menschen auffassen konnten, und das Höhere in ihm, seine Gottheit, gänzlich verkannten" (Patrologie S. 111). Während diese Leute den christlichen Gemeinden ihre niedrigen irdischen Vorstellungen mitzutheilen sich beeiferten, bildete sich eine eben so einseitig idealisirende Classe von Christen, bei welchen das Geistige und Innerliche, mit dem das Christenthum sie bekannt gemacht hatte, so schroff hervortrat, daß sie das ganze alte Testament als etwas Satanisches verwarfen, und in Christo gar nichts Menschliches und Irdisches bekennen wollten. Läugneten demnach die Ersteren die Gottheit Christi, so verneinten die Letzteren die Menschheit desselben und behaupteten, **der Erlöser habe die bloße Form oder Figur eines Menschen gehabt, ohne selbst eigentlich Mensch zu sein** (*δοκητισμός*). Der Doketismus bildet mithin insofern den schroffsten Gegensatz gegen den Ebionitismus, als er nicht nur diesem gegenüber das Göttliche in Christo festhält, sondern auch das Menschliche, auf das sich die Ebioniten allein beschränken, in eine Scheingestalt verflüchtigt. Die Anhänger vorzüglich dieser Ansicht nennt man Doketen, sonst sind sie auch bekannt unter dem Namen: Phantasiasten, Opinarii und Opinati. Wie man den Jul. Cassianus irriger Weise für den Stifter des Doketismus hielt, eben so falsch wäre es, wollte man die Doketen für eine besondere, äußerlich unter sich verbundene kleinere Partei halten, da vielmehr die doketische Ansicht den Anhängern sehr verschiedener Secten gemein war. Die ältesten Spuren des Doketismus finden sich schon im neuen Testament; die 1 Joh. 4, 2. bezeichneten Häretiker (*ἀντίχριστοι*) läugnen nicht, daß Christus überhaupt gekommen sei, sondern daß er im Fleische gekommen; und die andere Stelle 1 Joh. 2, 22. bezeichnet solche, die Jesum und Christum trennen, was ebionitisch oder doketisch ausfallen kann. Vorzüglich breiteten sich die doketischen Ansichten in Kleinasien aus, und es wurde bald klar, wohin die Läugnung der Incarnation nothwendig führe und wie durch consequente Durchführung derselben das ganze Gebäude des Christenthums zusammenstürze. Denn nach den Ansichten der Doketen kann kein Leiden und kein Tod Christi angenommen werden, worauf doch alle Hoffnungen der Christen gegründet sind; es darf keine Auferstehung geglaubt und erwartet und Christus nicht fürderhin als Muster und Vorbild des sittlichen gottgefälligen Handelns und der Aufopferung für Wahrheit und Tugend bis in den Tod aufgestellt werden; es muß folgerichtig die wahrhafte Gegenwart Christi in der Eucharistie sammt deren Folgen aufgegeben, und so dem ganzen Tugendstreben des Christen alle Unterlage, aller Halt entzogen werden. Wir sehen deßhalb unter Andern auch gar bald den hl. Ignatius von Antiochien gegen die Irrlehre auftreten, und wie er gegen die judaisirenden und ebionitischen Eindringlinge den Glauben an die göttliche Würde vertheidigte, so suchte er mit allem Eifer gegen die Doketen den Glauben an die wahrhafte Menschheit des Erlösers zu befestigen. Indem wir auf seine Briefe selbst verweisen müssen, wollen wir nur Eine Stelle hier anführen: „Stopfet eure Ohren zu, wenn euch Jemand etwas sagt wider Christum, der wahrhaft geboren, wahrhaft gekreuzigt und gestorben, wahrhaft von den Todten auferstanden ist durch den Vater. Wenn aber einige Gottlose, d. i. Ungläubige sagen, er habe nur zum Schein gelitten, sie die selbst nur ein Scheindasein haben, warum bin ich gebunden, warum kann mich verlangen, mit den Thieren zu kämpfen?" u. s. w. epist. ad Trall c. 9 und 10. Auch Polycarp fand sich durch die Umstände der Zeit genöthigt, Warnungen vor den Verführungen der Häretiker, vor dem heuchlerischen Wesen der

Digitized by Google

Doketen namentlich, den Philippern ans Herz zu legen. „Jeder, sagt er, we nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei, ist Antichrist; nicht bekennt das Zeugniß vom Kreuze, ist vom Teufel; und wer die Worte Herrn verdreht nach seinem Gutdünken nnd sagt, es gebe keine Auferstehung kein Gericht, der ist der Erstgeborne des Satans," epist. ad Philipp. c. 7. sehr aber auch die apostolischen Väter gegen die doketischen Verirrungen ankä ten, so konnten sie dieselben doch so wenig verdrängen, daß sie zu der Zeit, die größeren Repräsentanten des Gnosticismus auftraten, erst in ihre Entwicklu periode eingingen, wie z. B. erst Marcion den Doketismus auf die Spitze ge ben hat, indem er Christum von Maria gar nicht geboren werden läßt, da ihm das Christenthum, als das absolut Neue auf keine Weise mit den Ges der alten Welt, des Demiurgen und der Materie verflochten sein darf. Ans theilten nämlich die Anhänger des Doketismus nicht auch die übrigen Ansi des Gnosticismus, da sonst der hl. Ignatius von Antiochien sicherlich auch diese eingegangen wäre; als aber die Blüthezeit des Gnosticismus gekom war, der in seinen ersten Anfängen allerdings weiter als nur in die erste H des 2ten Jahrhunderts hinaufreicht, da wurde das doketische Element von den schiedenen Vertretern desselben in verschiedener Weise in denselben aufgenom so daß das, was man doketische Lehre genannt hat, geschichtlich etwas sehr schiedenartiges ist. Baumgarten-Crusius unterscheidet dießfalls in seiner Dogı geschichte folgende sieben Arten oder Modificationen des Doketismus: 1) die L daß die Leiber, in denen Himmlische erschienen seien, nicht zu ihrem Wesen ge haben, sondern nur irdisch angenommen worden seien (Josephus, Philo); 2) Lehre (Basilides), daß das Menschliche, Psychische, an Christus keine Kraft Erlösung gehabt habe; von Marcion nur stärker ausgesprochen: Christus sei reiner Geist erschienen; 3) die, daß die leibliche Natur Jesu bloß Schein, P tom, Täuschung gewesen (Simonianer); 4) daß dieselbe vom Himmel he gekommen, überirdisch, nur mit sinnlichem Scheine, gewesen (Valentinus, Ba sanes); 5) daß sie nicht die Grundlage und das Werkzeug aller irdischen Zust gewesen sei, sondern im Tode vertauscht mit einer andern Natur (Basilidia Man hat auch wohl, sagt Baumgarten-Crusius weiter, 6) die Lehre noch Doketismus gerechnet, nach welcher in der christlichen Vorstellung von Chr ein zweifaches Wesen, aber entweder gar nicht oder nur vorübergehend verbun angenommen wurde (Cerinthus): wobei indessen immer mehr das Göttliche das Menschliche in Christus verringert wurde. Die spätere Kirche fand mit Recht 7) alle diejenigen Lehren (Apollinarismus, Eutychianismus) doketisch denen die Menschheit Jesu zwar anerkannt wurde, aber nicht rein und vollstä oder das Göttliche in einem unbedingten, vernichtenden Uebergewichte über Menschliche aufgefaßt. Aber nicht gehört in den doketischen Meinungskrei orientalische Lehre von der Nichtigkeit und der Täuschung der weltlichen D Vgl. den Art.: Gnosticismus und Dorner, die Lehre von der Person Ch 1r Thl. Baumgarten-Crusius, Compendium der christlichen Dogmengesch Möhler, Patrologie. Hefele, patrum apostolicum opera. Hagenbach, buch der Dogmengeschichte, 1r Thl. [Frit

Dolcino, s. Apostelorden.

Dolet, Stephan, ward ums J. 1509 zu Orleans geboren. Nicht bloß erwiesen, sondern auch unwahrscheinlich ist es, daß er ein natürlicher Sohn Fr gewesen ist, da dieser König nur kurze Zeit vor Dolet (1494) geboren wı Der talentvolle junge Mann studirte zu Paris, Padua und Venedig die sch Wissenschaften. Toulouse aber, wo er nachher die Rechte studirte, mußte er w einiger öffentlich vorgetragenen Reden im J. 1533 verlassen. In den folge vier Jahren treffen wir ihn in raschem Wechsel zuerst zu Lyon, dann zu P hernach wieder zu Lyon, bis er wegen Anschuldigung eines Meuchelm

genöthigt ward, auch dieser Stadt den Rücken zu kehren. Doch da ihn Franz begnadigte, so sehen wir ihn alsbald wieder in Lyon und als Buchdrucker 1538 mit der Herausgabe zuerst seiner gesammelten Gedichte und später anderer seiner Schriften beschäftigt. Die berührten Gedichte in lateinischer und französischer Sprache, denen mehrere Kenner einen rühmlichen Platz in der Poesie einräumen, zeugen von dem witzigen und kritischen, aber auch spottenden und bissigen Talente des Verfassers. Und mag auch der gegen den Dichter eingenommene Cäsar Scaliger denselben zu hart beurtheilen, so viel ist sicher, daß Dolet nicht nur kein gutes Leben führte, sondern auch in jenen Geistesproducten irgendwie einen frivolen, gottlosen, nach Atheismus riechenden Geist verrieth. Gerade aber diese letztere Seite nebst seinem Spott und Witz, womit er Hoch und Nieder verletzte, war es, wodurch sich Dolet vielfach verfeindete und Veranlassung und Stoff zu seinen Verfolgungen gab. Damit wollen wir indeß nicht in Abrede stellen, daß auch Neid und Eifersucht mit ins Spiel kam und seine Feinde zu ungerechten Schritten verleitete. Aber der humoristische Dolet war nicht bloß Poet, sondern auch Philolog. Von seinen Kenntnissen in der Philologie gibt Zeugniß sein Comment. de lingua latina, obschon nach Angabe einiger seiner Feinde das zierliche Manuscript durch allzugroße Verwandtschaft mit dem kurz vor seinem Werk erschienenen „Thesaurus" des Carl Stephan, den „Observationes" des Nizolius und den Werken anderer zu zwei Foliobänden sich erweiterte. Bei allem Haß und allem Kampfe blieb Dolet bis dahin noch die Freiheit. Als er aber zudem zur Partei der Protestanten sich neigte, wurde seinen zahlreichen, jetzt noch vermehrten Feinden der Sturz des Atheisten um vieles erleichtert. Er wurde gefangen genommen. Doch hatte er wegen seines Talents und seiner Gelehrsamkeit auch Freunde, von denen wir besonders den gelehrten Kirchenfürsten Castellan nennen. Dem einflußreichen Verwenden dieses hohen Freundes gelang es, dem Gefangenen nochmals Gnade und Freiheit zu erwirken. Dolet hatte demselben versprochen, nicht bloß Katholik zu bleiben, sondern auch ein besseres Leben zu führen. Darum versuchte der Hirte gerne Alles für ihn. Dieß schließen wir aus einer Antwort, die Castellan einem Prälaten gab, als ihn dieser wegen seiner Bitte für Gottlose tadelte. Nachdem er nämlich dem Tadler sehr schön bemerkt hat, daß es den Bischöfen zukomme, die Gemüther der Fürsten zur Milde zu bewegen und die verirrten Schafe auf den Schultern zurückzubringen, bemerkt er weiter: „se apud regem Doleti fraudibus et sceleribus nullum patrocinium tribuisse, pro eo, qui promitteret vitæ morumque emendationem homine christiano dignam, regi supplicem factum esse." Leichter aber ist das Versprechen, als das Halten, das erprobte sich auch an Dolet. Derselbe schrieb, seiner Fessel frei, seine zweite Hölle, wie er seine Gefangenschaft nannte (le second enfer d'Estienne Dolet etc.). Als er darum zum zweiten Mal eingezogen wurde, wagte es keiner seiner Freunde mehr, für ihn sich zu verwenden. Es wurde ihm der Proceß gemacht, und am 3. Aug. 1546 wurde Dolet zu Paris als Atheist und Ketzer zuerst erwürgt und dann verbrannt. Die Behauptung, daß er vor seinem Ende sich bekehrt habe, scheint nicht sehr zuverlässig zu sein. Denn Florens Julius berichtet aus dem Munde von Augenzeugen, Dolet habe bei seiner Hinrichtung, als ihn der Scharfrichter aufforderte, seiner Seele zu gedenken, sich Gott und den Heiligen zu empfehlen, nur etwas hergemurmelt und sich wenig daran gekehrt. Auf die nochmalige ähnliche Aufforderung aber mit dem Bemerken, er habe Befehl, vor dem Volke hiezu Dolet zu ermahnen, bei dem vorigen Benehmen jedoch wisse er, was er zu thun habe, habe Dolet ihm alsbald nachgebetet: „Mi Deus, quem toties offendi, propitius esto, teque virginem matrem precor divumque Stephanum, ut apud Dominum pro me, peccatore, interredatis." Daß aber Dolet eine Stelle im Martyrologium der Protestanten gefunden, ist nicht wahr. Calvin schimpft ihn Gottesläugner und seine Aeußerungen über Dolet lassen schließen, wenn dieser seine Herrschaft erlebt hätte, hätte er nicht für, sondern

Digitized by Google

durch diesen einen ähnlichen Tod gefunden. Außer den schon berührten Schriften, die | eine bemerkenswerthe Gelehrsamkeit unseres ungläubigen Poeten und Philologen ze gen, führen wir noch an seinen Tractatus de re navali; dialogus de imitatione Ciceronia contra Erasmum; epistolarum lib. II.; formulæ locutionum latinarum. Vgl. Iselins l xikon, 2r Bd. S. 75, und Bayle, histor. krit. Wörterb. 2r Thl. S. 321. [Stemme

Domcapitel und **Domcapitular**, s. Capitel, Capitular, und Ca tularvicar.

Domchorvicar, s. Chorvicar und Capitel.

Domcustos, s. Custos.

Domdecan, s. Decanus capituli.

Domherr, s. Canonici.

Domicellaren hießen ehemals die an den Hochstiftern oder Metropolen u Domkirchen aufgenommenen jüngeren und noch unpräbendirten Canonici, wel allmählig nach dem Alter ihrer Aufnahme in die erledigten Capitelpfründen e rückten. Schon in der ältesten Zeit hatten die Bischöfe Anstalten gegründet, in w chen die jüngern Cleriker unter ihren Augen, häufig von ihnen selbst, unterric und erzogen wurden. Hieraus bildeten sich die nachmals allgemeinen Episcop oder Domschulen (s. d. A.), mit denen das Institut der Minoristen in regelmäß Verbindung trat, so daß die jüngern Cleriker nach ihrem Alter und den erwor nen Fähigkeiten zu den niedern Weihen, auch ohne daß sie schon wirkliche Aem bekleideten, zugelassen wurden. Hiedurch entstand von selbst die Eintheilung Cleriker in ältere, wozu die Priester und Diaconen, und in jüngere, wozu übrigen gehörten. Diese Unterscheidung, sowie die Verbindung der Minoris mit der bischöflichen Schule wurde in nichts geändert, als das Communleben a mählig an allen Kirchen, wo es eine hinreichende Anzahl von Geistlichen g regelmäßig aber an den Dom- und Collegiatkirchen eingeführt wurde. Die Pr ster mit den Diaconen, zu denen später auch die Subdiaconen kamen, bildeten höhere Classe der Dom- oder Stiftsgeistlichen (Canonici), die in der Kir in den oberen Chorstühlen ihren Platz, und im Capitel Sitz und Stimme hatt während die Minoristen in den untern Chorbänken (in pulvere) stehen muß und in die Zahl der Capitularen noch nicht aufgenommen waren. Aber auch sich im Laufe des 10ten und 11ten Jahrhunderts nach und nach das gemeinscha liche Zusammenleben wieder größtentheils auflöste, blieb doch der Unterschied zw schen den ältern und jüngern Canonicis fortbestehen, und während die ältern (C pitulares) eigene Wohnungen bezogen und bald auch den Communtisch aufgab blieben die jüngern noch in dem gemeinschaftlichen Wohnhause beisammen, u erhielten fortan von dem klösterlichen Zellengebäude (domus — cellæ) den Nam Domicellares oder „junge Herren" (domicelli, Diminutiv von Dominus). D waren begreiflich nicht präbendirt, sondern es war zu ihrer gemeinsamen und v ständigen Verpflegung eine gewisse Masse des Stiftsvermögens ausgeworfen w den; sie rückten jedoch allmählig nach dem Alter in die Classe der ältern Cano oder Capitularen ein. Bis dahin aber standen sie, da sie noch regelmäßig Schulen besuchten, unter der Aufsicht und Disciplin des Scholasticus (s. Do scholaster). Der sofortigen Entlassung des bisherigen Zöglings aus der Z des Domscholasters und seiner Aufnahme in das Capitel ging ein feierlicher — die Emancipation — voraus. Nach bestandener Prüfung nämlich, wenn er anders das gesetzliche Alter, das einundzwanzigste Lebensjahr (weil hie das Subdiaconat und die Capitelfähigkeit geknüpft war) erreicht hatte, wurde Domicellar durch den Scholaster den Capitularen erst einzeln, dann in pleno p sentirt (der sogenannte Capitelgang), und wenn seine Aufnahme genehm w dem letzten Act der Demüthigung unterworfen, indem er von seinen bisheri Scholaren der Reihe nach einen leichten Ruthenstreich erhielt. Hierauf trat er die geistlichen Exercitien ein, und wurde sodann, nachdem er einmal vor dem

schof, dann vor dem versammelten Capitel das Glaubensbekenntniß abgelegt und den Capiteleid geleistet hatte, investirt und in seinen Platz im Chor und auf seinen Sitz im Capitel eingeführt. Nach einer freilich mißbräuchlichen, aber bei der spätern politischen Bedeutsamkeit der Hochstifter leicht erklärlichen Gestaltung wurden diese Capitel bald von erlauchten, gräflichen und vornehmen Häusern benützt, ihre jüngern Söhne darin zu versorgen, und so kam es zuletzt, daß in den Metropolitan- und Domcapiteln regelmäßig bloß Adelige (pueri nobiles, Nobel- oder Edelknaben) Aufnahme fanden, Nichtadelige aber nur in Collegiatstiftern (s. d. A.) untergebracht werden konnten. In letztern Capiteln wurden die jüngern Cleriker gewöhnlich Canonici minores zum Unterschiede von den ältern und eigentlichen Canonikern und Capitularen, in den Hochstiftern dagegen **Domicellaren** genannt. Jene gemeinsame Lebensweise und Schuldisciplin der Domicellaren bis zu ihrem Eintritt ins Capitel dauerte bis zu der Zeit, wo die **Universitäten** aufkamen und die Domicellaren wie die übrigen Cleriker ihre höhern Studien auf diesen Anstalten beendigten. Jetzt traten nur erwachsene Cleriker als Bewerber um Canonicate auf, die, wenn sie die Anwartschaft erhalten hatten, nur noch den Namen Domicellaren führen mochten, sich aber in der Regel aus eigenem Vermögen unterhalten mußten, bis sie in die Zahl der eigentlichen und präbendirten Canoniker einrückten. Damit fiel natürlich auch die Emancipation von der Domschule weg. Nichtsdestoweniger wurde diese Formalität unter milderer Form bei der Aufnahme eines Canonikers in das Capitel auch späterhin noch und bis in die neuere Zeit beobachtet. Bei der Einrichtung der **dermaligen** Domcapitel ist das Institut der Domicellaren weggefallen, und die noch beibehaltene Unterscheidung in **ältere** und **jüngere** Canoniker bezieht sich nur auf die Größe der Präbende. [Permaneder.]

Domicil (domicilium, Wohnsitz). Die gemeine Lehre vom Domicil gehört dem weltlichen d. h. römischen Rechte an; dasselbe ist aber auch im Kirchenrecht der Ausgangspunct wichtiger Folgen. Außer den Romanisten ist darüber besonders die Abhandlung von **Helfert** „Ueber den Einfluß des Domicils auf die kirchliche Jurisdiction“ in Weiß, Archiv der Kirchenrechtswissenschaft (Bd. V. Darmstadt 1835. S. 11—51) zu empfehlen. Hier kann bloß das Wesentliche ausgehoben werden, mit Uebergehung des Uebrigen und der particularrechtlichen Bestimmungen. — 1) Domicil bezeichnet den Ort, wo Jemand sich niedergelassen hat, in der **Absicht**, dort seinen Aufenthalt zu fixiren oder fest zu wohnen. L. 7. Cod. de incol. (10, 39). Die **Thatsache** der Niederlassung und diese **Absicht** müssen also **beide und cumulativ** vorhanden sein, wenn ein Domicil begründet werden soll. L. 20. Dig. ad municip. (50, 1.) Zur Niederlassung wird gerade nicht ein eigenes **Wohnhaus** erfordert. L. 1. § 2. Dig. de aleat. (11, 5.) L. 5. § 2. Dig. de furt. (47, 10.) L. 4. Cod. de incol. (10, 39.) § 8. Inst. de injur. (4, 4). Dagegen reicht der **bloße** Haus- oder Güterbesitz **ohne** persönliche Niederlassung (welcher Zustand bei den sog. **Forensen** stattfindet) nicht hin. L. 17. § 13. Dig. ad municip. (50, 1). Ob übrigens der Ort Stadt oder Land sei, macht keinen Unterschied. L. 239. § 2. Dig. de V. S. (40, 16). Die Absicht des festen Wohnens kann übrigens nicht nur aus einer ausdrücklichen Erklärung, sondern auch aus concludenten Handlungen entnommen werden. L. 27. § 1. Dig. ad municip. (50, 1.) L. 203. Dig. de V. S. (50, 16.) L. 2. inf. Cod. ubi Senat. (3, 24.) L. 7. Cod. de incol. (10, 39.) Beides aber nur bei Willensfähigen. LL. 5, 40. Dig de R. J. (50, 17.) §§ 8, 10. Inst. de inut. stipul. (3, 19). Endlich wenn einmal das Domicil begründet ist, so sind die daran geknüpften Rechte nicht erst noch von der Bethätigung eines längeren Aufenthaltes abhängig. In dieser Beziehung ist jedoch eine Verordnung des Papstes Innocenz XII. vom J. 1694 (Speculatores domus Israel. [Innoc. XII. Const. 96. in Bullar. Tom. IX. p. 374 sqq.] § 11) hier nicht zu übergehen. Die bezügliche Stelle lautet: „Subditus ratione domicilii ad effectum suscipiendi ordines is duntaxat censeatur, qui, licet alibi natus fuerit, illud tamen

Digitized by Google

adeo stabiliter constituerit in aliquo loco, ut vel per decennium saltem in habitando, vel majorem rerum ac bonorum suorum partem cum instructis aedil in locum ejusmodi transferendo, ibique semper per aliquod considerab tempus commorando satis superque suum perpetuo ibidem permanendi anim demonstraverit, et nihilominus ulterius utroque casu vere et realiter animum huj modi habere jurejurando affirmet." Diese Verordnung bezieht sich aber ganz si gulär nur auf die Ordination. In der Regel wird nämlich der Ordinand du denjenigen Bischof ordinirt, in dessen Diöcese er geboren ist (durch den episco originis), vgl. Phillips Kirchenrecht. Bd. I. Abth. I. § 41. S. 370 ff. Nun zwar auch der episcopus domicilii ordiniren dürfen, allein nur dann, wenn Domicil des Ordinanden ganz außerordentlich fest begründet und gewä leistet ist, nämlich wenn derselbe an einem Orte der Diöcese zehn Jahre lang wohnt, oder den größeren Theil seines Vermögens mit seiner eingerichteten Ha haltung dahin versetzt, und eine beträchtlich Zeit hindurch dort sich aufgehalten, u dann noch außerdem in beiden Fällen seine Absicht, dort für immer verbleiben wollen, durch einen Eid bekräftigt hat. Innocenz hat also weder ein Gesetz über Domicil unter allen Umständen und Verhältnissen erlassen, noch darf diese se singuläre Bestimmung durch Analogie über ihre Grenzen hinaus weiter gezog werden. — 2) Wer ein neues Domicil erwirbt, ohne sein bisheriges aufzugeb hat nun zwei Domicilien zugleich. Dieß kömmt nicht selten vor, z. B. wenn Jemand den Sommer hindurch in seinem Landhause, während des Winters al in seiner Stadtwohnung aufhält, oder wenn ein in zwei Staaten begüterter Ma eine Zeit lang in dem Staate A und dann in dem Staate B wohnt, oder we ein Anderer an zwei Orten eine Handlung oder Wirthschaft hat, weßhalb heute da und morgen dort sein muß, und wenn er an beiden Orten förmlich ei gerichtet ist und eine Haushaltung führt 2c. Vgl. Helfert a. a. O. S. 38—4 L. 6. § 1. Dig. ad municip. (50, 1.) L. 27. § 2. Dig. eod. — 3) Das Domi ist, weil dazu eine Selbstbestimmung durch Absicht in der Regel gehört, fr willig; es kann aber auch nothwendig sein, wenn es Jemanden durch Gese Urtheil oder eine andere bindende Autorität, welche alsdann die Absicht des D micilirenden supplirt, angewiesen ist. Insbesondere haben ein nothwendiges D micil: a) Beamte am Orte des Amtssitzes, L. 11. Dig. de Senat. (1, 9.) L. Cod. de incol. (10, 39.) L. 13. Cod. de dignit. (12, 1.); b) Soldaten am Or der Garnison, L. 23. § 1. Dig. ad municip. (50, 1.); c) Sträflinge am Stra orte, L. 22. § 3. Dig. eod.; d) Frauen während der bestehenden und ung trennten Ehe am Domicile der Männer, L. 5. Dig. de ritu nupt. (23, 2.) L. Cod. de incol. (10, 39.) L. 3. § 1. de sepult. in VI. (3, 12.); auch Wittwen, nicht wegziehen, L. 22. § 1. Dig. ad municip. (50, 1.), nicht aber Verlobte, L. Dig. eod.; e) eheliche Kinder am Domicile des Vaters, so lange sie sich ni von der väterlichen Oeconomie absondern, uneheliche Kinder am Domicile Mutter, wenn sie solche bei sich hat, Findlinge am Fundorte, oder wo sie Versorgung gegeben sind (v. Linde, Civilproc. 6te Aufl. § 89). — 4) We Jemand an irgend einem Orte wohnt, ohne die Absicht, dort seinen Aufenth zu fixiren, vielleicht vielmehr mit dem Vorhaben, nur eine bestimmt abg messene Zeit dort zu verbleiben, so räumen ihm daselbst die Römer kein Domi ein, sondern nur die einfache „habitatio“, L. 5. § 5. Dig. de injur. (47, 10.); b erlangten Studirende das Domicil am Studienorte nach einem zehnjährigen A enthalte. L. 2. Cod. de incol. (10, 39). Allein die Neueren nehmen bei Studirend (deren wohl heutiges Tags selten einer zehn Jahre in der nämlichen frem Universitätsstadt aushalten wird) ein quasi domicilium an, welches mit d wahren Domicil gleiche kirchliche Wirkungen hat, ausgenommen, daß der Qua domicilirende am Orte seines Aufenthalts nicht ordinirt werden kann, was schon aus der oben allegirten Verordnung des Papstes Innocenz XII. ergibt.

Praxis hat auch das quasi domicilium noch auf andere Personen erstreckt, z. B. Dienstboten, Gesellen, Pächter, ständige Kurgäste, u. s. w. Helfert a. a. O. S. 32—33. Schweppe, röm. Privatrecht. 4te Ausg. Bd. I. (Gött. 1828.) § 68.— 5) In ganz eigenthümlichen Zuständen befinden sich die Soldaten, wenn sie im Felde liegen, wobei sie in einer Weise von Ort zu Ort rücken und dergestalt umhergeworfen werden, daß nicht einmal von einem Quasi-, geschweige von einem ordentlichen Domicil die Rede sein kann. Darum treten hier besondere Feldvicarien, Feldgeistliche, Feldkapläne oder Feldsuperioren für den ordentlichen Clerus des Domicils ein. Helfert a. a. O. S. 28—31. — 6) Hat Jemand kein Domicil, so heißt er Vagabund. Dieses Wort ist aber nicht gleichbedeutend mit Landstreicher. Denn einestheils kann Jemand ein Landstreicher sein, und doch ein Domicil haben, andern Theils versteht man unter dem Landstreicher einen verächtlichen Menschen, der geschäftslos und verdächtig herumzieht, während der (z. B. mit widerrechtlicher Gewalt vertriebene) Vagabund ein ordentlicher und rechtschaffener Mann sein kann. Helfert a. a. O. S. 43—44. — 7) Nicht nur Individuen, auch Corporationen, Capitel, Stifter und Klöster, selbst Anstalten, wie Spitäler u. dgl., domiciliren, und zwar da, wo sie constituirt sind und ihre Verwaltung haben. Doch ist zu bemerken, daß bei corporativen Exemtionen die Folgen des Domicils modificirt werden. — 8) Aufgehoben wird das Domicil nicht nur durch den Tod, sondern auch durch Dereliction, in der Absicht, ein anderes Domicil zu nehmen, L. 20 L. 27. § 2. Dig. ad municip. (50, 1.), und so viel das nothwendige betrifft, durch Aenderung des Verhältnisses, welches dasselbe begründete, verbunden mit der Wahl eines neuen Wohnsitzes. L. 22. § 1. Dig. eod. Bloße Entfernung ohne die Absicht, anderswo zu domiciliren, hebt das bisherige Domicil nicht auf. Helfert a. a. O. S. 34. — Untersuchen wir, wie und wo diese römischen Grundsätze im Kirchenrechte sich geltend machen, und erinnern wir uns an einige bereits angegebene Wirkungen, so finden wir, daß der Laie durch das Domicil Mitglied der dortigen Pfarrgemeinde (Pfarrgenosse, Pfarrkind, parochianus) wird, und daß damit der Pfarrer des Ortes oder Bezirkes hinsichtlich der Pfarrgewalt über denselben die Competenz erlangt. Demnach hat der Pfarrer das Recht, die Sacramente der Taufe, der Ehe und der letzten Oelung seinen Pfarrkindern zu spenden; er kann verlangen, daß die ihm zugehörigen Gläubigen wenigstens Ein Mal des Jahrs in der österlichen Zeit in seiner Pfarrkirche das heilige Abendmahl empfangen; er ist ihr ordentlicher Lehrer der Glaubenswahrheiten, er verrichtet für ... das hl. Meßopfer und den übrigen Gottesdienst, er überwacht ihr Christenthum, er verkündet die ehelichen Aufgebote und begleitet die Abgestorbenen zur Ruhe; er führt die Kirchenbücher und stellt die kirchlichen Zeugnisse aus u. s. w. Viele weitere Nutzanwendungen und eine reiche Casuistik schließen sich hier an, wie z. B. a) wenn zu pfarrlichen Bauten die Concurrenz auch bei solchen Personen in Anspruch genommen wird, welche in dem Pfarrbezirke eine Realität ohne Domicil haben, so mag dieß wohl in der Praxis gutgeheißen werden; die strenge Theorie erkennt aber solche Forensen nicht für verbunden, da die Concurrenz nur der Seelsorge wegen geleistet wird, an welcher abwesende und anderswo domicilirende Realitätenbesitzer keinen Antheil haben. Helfert a. a. O. S. 16. b) Da die Braut vor der Ehe noch nicht das Domicil des Bräutigams erlangt, ist sie auch dem Pfarrer des Bräutigams, falls sie auswärts wohnt, nicht unterworfen. Daher kann hier nicht Ein Pfarrer für beide Brautleute, sondern es muß jeder respective Pfarrer das Aufgebot für seinen Brauttheil allein vornehmen. Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 1 de reform. matrim. c) Die Trauung dagegen, als einen untheilbaren Act, kann jeder der beiden Pfarrer auf Verlangen der Brautleute verrichten, ohne daß der Eine die Delegation des Andern bedarf, und ohne daß dem Pfarrer, aus oder in dessen Pfarrbezirk geheirathet wird, ein Vorrecht

Digitized by Google

vor dem andern zusteht. Conc. Trid. l. c. d) Obgleich der Tod das Domicil beendigt, so kömmt doch dem Pfarrer das Begräbniß und der Dienst der Verstorbenen zu. e) Der in zwei Pfarreien Domicilirte hat, wenn beide domicilia voluntaria sind, die Wahl unter beiden Parochien. C. 2 de sepult. in VI. (3, 12.) Helfert a. a. O. S. 40—42. f) In Fällen der Noth wird auf das Domicil nicht gesehen; wenn z. B. einem Reisenden die Sterbsacramente gereicht werden müssen, so hat sich der nächste beste Geistliche damit zu befassen, denn die Rücksicht für das Seelenheil des Sterbenden überwiegt hier jede andere. — Im Allgemeinen ist die Competenz des Pfarrers über Leute seines Bezirkes eher ausdehnend als einschränkend zu interpretiren; denn die Besorgung des Seelenheiles eines Menschen fordert dessen Zusammensein mit dem Pfarrer; sollen daher nicht unzählige Hemmungen, Verzögerungen und Collisionen herbeigeführt werden, so muß bisweilen der Aufenthaltsort, auch wenn er das Domicil nicht ist, zum Regulativ dienen. Helfert a. a. O. S. 33. Uebrigens kann Jemand durch ein besonderes Privilegium vom Pfarrverbande auch exemt sein und sich und den Seinigen die sacra durch einen eigenen vom Bischofe approbirten Geistlichen oder von einem auswärtigen Pfarrer administriren lassen. Für regierende Fürsten haben in der Regel eigene bei den Hofkirchen angestellte Priester (Hof- oder Burgpfarrer und dergleichen Kapläne) die munera pastoralia zu verwalten. Permaneder, Kirchenrecht, Bd. I. § 367, N. 12. — Das Domicil bringt nun aber auch für den Eingepfarrten das Diöcesanverhältniß mit sich. Denn da jeder Pfarrbezirk sich in einer Diöcese befindet und von dieser einen Theil ausmacht, so folgt, daß man mit der Pfarrgenossenschaft in den Diöcesanverband eintritt und der bischöflichen Gewalt und Jurisdiction in ihrem ganzen Umfange unterworfen wird. Ungeachtet aller dieser Wirkungen des Domicils wird doch auch durch eines Menschen Geburtsort (origo) Competenz begründet. Der Pfarrer nämlich hat Kinder zu taufen, die in seinem Bezirke geboren werden, und der Bischof hat die in seiner Diöcese Gebornen zu ordiniren; kleinerer Acte gar nicht zu gedenken. Auch wird häufig am Geburtsort die Ehe aufgeboten. Nie gibt aber dieses die volle Jurisdiction. Helfert a. a. O. S. 16—19. Was bei den Laien das Domicil ist, das ist bei den Geistlichen gewissermaßen die Residenz. [Sartorius.]

Domine non sum dignus, o Herr, ich bin nicht würdig. Dieses Gebetspruches, der den Worten des capharnaischen Hauptmanns (Matth. 8, 8.) nachgebildet ist, scheint man sich schon frühe als Privatgebetes vor dem Empfange der Communion bedient zu haben. Wenigstens finden sich Spuren davon unter andern schon bei Chrysostomus (Hom. de S. Thom.). Förmlich in den kirchlichen Ritus, wo er jetzt vor der Austheilung der Communion an die Laien und in der Messe vor der Communion des Priesters in dreimaliger Wiederholung gesprochen wird, ist derselbe erst später aufgenommen worden. Wenigstens finden wir ihn erst im 13ten Jahrhundert von Wilhelm Durand zum ersten Mal erwähnt. Jedenfalls aber erscheint derselbe in seiner prägnanten Fassung, wobei noch die sinnvolle Vergleichung mit der Lage des Hauptmanns in Betracht kommt, als Ausdruck der tiefsten Demuth und des kindlichsten Vertrauens zugleich vor dem Empfange der Communion sehr an seinem Orte. Eigenthümlich ist es nur, daß, während man die Schlußworte ganz passend umgebildet hat, das tectum im Vordersatze geblieben ist.

Dominica, scil. **dies**. An die Stelle der wöchentlichen Sabbathsfeier des alten Bundes trat von den Tagen der Apostel an die Feier des ersten Wochentages, der im Kirchenkalender „Dominica," d. i. dies Domini, Tag des Herrn per eminentiam genannt wird. Daß jenes „in dominica die" der Apocalypse (1, 10.), oder das „κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες" des hl. Ignatius (ad Magnes. c. 9), oder endlich die „dominica solemnia" bei Tertullian (de fuga, c. 14) von dem ersten Wochentage, wie Viele annehmen, zu verstehen seien, ist keineswegs gegen jede erhebliche Einsprache sicher gestellt. Deßwegen bleibt es

ungewiß, ob der Name „Dominica“ von Anfang an üblich gewesen, oder ob Nicephorus (Hist. eccl. l. VII. c. 46) Recht hat, wenn er behauptet, Constantin d. Gr. habe jenen Tag, welchen die Juden den ersten nannten, die Griechen aber „der Sonne“ weiheten, „Tag des Herrn“ genannt. — In der hl. Schrift heißt der erste Wochentag „una Sabbathi oder Sabbathorum,“ wobei zu bemerken ist, daß die Hebräer nicht nur den siebenten Tag, sondern auch die ganze Woche „Sabbath“ nannten, die einzelnen Tage aber durch Beisetzung der Grundzahlen (in Ermanglung der Ordnungszahlen) unterschieden. Die epistola Barnabæ, die, wenn nicht von dem Reisegefährten des hl. Paulus, doch im Anfang des 2ten Jahrhunderts geschrieben wurde (Hefele, Patr. apost. opp. in proleg. p. 12 sq. Für die Aechtheit siehe die treffliche Untersuchung in Möhlers Patrologie von Dr. F. X. Reithmayr, Bd. I. S. 85—90), bezeichnet ihn (c. 15) als „τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην (diem octavam). In den apologetischen Schriften Justins des Martyrers (Apol. II, c. 25) und Tertullians (Apologet. c. 16. ad nat. I, 13.) findet sich, zunächst offenbar des Verständnisses wegen gegenüber den Heiden, die Benennung „dies solis,“ welcher unser „Sonntag“ entspricht. — Ein günstigeres Resultat ergibt sich, wenn statt des Namens die apostolische Einführung des „Tages des Herrn“ untersucht wird. Diese kann nämlich auf eine Weise, die keinen gegründeten Zweifel mehr zuläßt, dargethan werden. Wenn es in der Apostelgeschichte (20, 7.) heißt: „Als wir aber am ersten Tage der Woche zum Brodbrechen zusammengekommen waren, redete Paulus zu ihnen, weil er am folgenden Tage abreisen wollte, und verlängerte die Rede bis gegen Mitternacht,“ — so beweist dieß offenbar, daß die Christen an diesem Tage zur gottesdienstlichen Feier zusammenzukommen pflegten, sowie es wahrscheinlich ist, daß Paulus der Sonntagsfeier wegen seine Abreise von Troas auf den folgenden Tag festgesetzt habe. Im ersten Briefe an die Corinther (16, 2.) liest man: „Am ersten Tage der Woche lege jeder von euch für sich zurück und lege in den Opferkasten, was ihm gut dünkt, damit nicht erst, wann ich komme, die Einsammlung (der Beisteuer für die Mutterkirche zu Jerusalem) geschehe.“ Warum bestimmte der hl. Paulus zu der Sammlung milder Beiträge den ersten Wochentag? Weil er dem Dienste des Herrn geweiht war und darum auch vor allen Andern durch das Opfer christlicher Liebe ausgezeichnet werden sollte. — Während diese ersten schriftlichen Zeugnisse uns an die Quelle der Institution der Sonntagsfeier führen, schließt sich an sie eine Reihe anderer an, welche, indem sie den Fortbestand und die immer wachsende Ausbildung derselben Institution darthun, zugleich jene ersten Zeugnisse auf die eclatanteste Weise bestätigen. So heißt es in dem Briefe des hl. Barnabas (Cap. 15): „Deßwegen feiern wir auch den achten Tag (statt des Sabbaths), an welchem Christus von den Todten auferstanden, und nachdem er erschienen war, in den Himmel aufgestiegen ist.“ — Auch die bekannte Stelle bei dem jüngern Plinius darf nicht unberücksichtigt bleiben. In seinem Berichte an den Kaiser Trajan sagt der Statthalter von Bythinien (epp. X. 97) unter Anderem: „Sie versicherten, die Summe ihrer Schuld oder ihres Irrthums habe darin bestanden, daß sie gewohnt gewesen seien, an einem feststehenden Tage vor Sonnenaufgang zusammenzukommen und Christo, als einem Gotte, wechselweise einen Lobgesang anzustimmen, auch sich eidlich nicht zu einem Verbrechen, sondern dazu zu verpflichten, keinen Diebstahl, Raub oder Ehebruch zu begehen, das gegebene Wort nicht zu brechen, das anvertraute Gut, wenn sie aufgefordert würden, nicht abzuläugnen. Nach diesem sei es üblich gewesen, auseinander zu gehen, und später sich zu einem Mahle wieder zu versammeln u. s. w.“ Die Christen hatten also einen feststehenden Tag, an dem sie gottesdienstliche Versammlungen zu halten gewohnt waren. Plinius bezeichnet diesen Tag freilich nicht näher; vergleicht man aber mit seinem Berichte das Zeugniß Justins des Martyrers, der nicht viel später als Trajan starb, so sieht man, daß kein anderer

als der Sonntag gemeint sei. In seiner ersten, unter Titus Antoninus dem Frommen ausgearbeiteten Schutzschrift für die Christen sagt er (n. 67) bestimmt: „Wir kommen aber am Sonntage zusammen (zu der vorher beschriebenen Feier der Eucharistie), sowohl weil dieß der erste Tag ist, an welchem Gott, indem er die Finsterniß und die Materie umgestaltet, die Welt erschaffen hat, als auch weil an eben diesem Tage Jesus Christus, unser Heiland, von den Todten auferstanden ist.“ — Tertullian (ad. nat. I. c. 13) sieht sich veranlaßt, die irrige Meinung, als sei die Sonne der Gott der Christen, zu bekämpfen. Sie stützte sich auf die Wahrnehmung, daß die Christen gegen Sonnenaufgang gekehrt ihre Gebete verrichteten und den Sonntag feierten. Gegen die Juden, welche die Verdrängung des von Gott eingesetzten Sabbaths zu Gunsten eines andern Tages regelloser Willkür beimaßen, rechtfertigt Origenes (Hom. in Exod. c. 15) die christliche Feier des Sonntags, indem er sagt: „Wenn es aus der hl. Schrift bekannt ist, daß es am Sonntag, nicht aber am Sabbath Manna vom Himmel regnete, so mögen die Juden zur Einsicht kommen, daß unser Sonntag damals schon dem jüdischen Sabbath vorgezogen worden ist. — Im Orient, wo das Beispiel der größtentheils aus Judenchristen bestehenden Mutterkirche von Jerusalem überwiegenden Einfluß ausübte, wurde in den ersten Jahrhunderten neben dem Sonntag auch der Sabbath gefeiert, und noch Gregor von Nyssa († 394) nennt die beiden Tage „Brüder.“ Indessen scheint sich die Sabbathsfeier frühzeitig auf die Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst und darauf beschränkt zu haben, daß man nicht, wie in der abendländischen Kirche, fastete. Das Arbeiten am Sabbath war nicht verboten, vielmehr verbot die Synode von Laodicäa (361) die Unterlassung der Arbeit: „Die Christen,“ sagt dieselbe (can. 29), „sollen nicht nach jüdischer Art leben und am Sabbath müßig sein, sondern arbeiten, — am Sonntage aber sollen sie sich als Christen der Arbeit enthalten.“ Soviel über die Einführung und das Alter des Sonntags; — nun seine Bedeutung. Wo immer im weiten Erdenraume Gott einen Ort durch eine besondere Offenbarung, durch eine außerordentliche Kundgebung seiner Macht und Erbarmung, durch ein wunderbares Eingreifen in den natürlichen Lauf der Dinge, durch den Sieg der Gnade in einem seiner Diener über die Wuth der Verfolgung und die Schrecken des Todes u. dgl. ausgezeichnet hat, da blieb der Gläubige von jeher ehrfurchtsvoll stehen, mit dem Patriarchen ausrufend: wahrhaftig, dieser Ort ist heilig! Hier ist Gottes Haus und die Pforte des Himmels! Und so es ihm vergönnt war, errichtete er an der Stelle einen Altar oder Tempel zum bleibenden Zeugniß der wunderbaren Nähe des Herrn, ein Monument, in welchem die Gottesthat den kommenden Geschlechtern durch alle Zeiten hin vergegenwärtigt, durch welches der Glaube an den gnädigen und wunderthätigen Gott, die Dankbarkeit gegen ihn, die vertrauensvolle Hingebung an ihn stets geweckt, erfrischt und genährt werden sollte. Dieß ist der Ursprung, dieß die erste und eigentliche Bedeutung der hl. Orte. Sie sind nicht Erfindungen menschlicher Willkür, nicht Producte des berechnenden Verstandes; sie sind von Gott erwählt und gegeben, von dem gläubigen Menschen angenommen und in Ehren gehalten als Verkündiger der Macht und Huld des Herrn. Das Gleiche gilt von den hl. Zeiten und Tagen. Indem die Thaten und Wunder Gottes, die Offenbarung seiner Geheimnisse, die Kämpfe und Siege seiner Diener, wie an bestimmten Orten, so auch an bestimmten Tagen Statt hatten, wurden diese Tage geheiligt und verherrlicht und ausgezeichnet vor andern. So oft sie in der Zeitenkreisung wiederkehren, bringen sie die Erinnerung an das, was sich an ihnen begeben, sie vergegenwärtigen die Geheimnisse und Wunder, deren Träger sie geworden sind. Wie jeder Tagesmorgen und jeder Jahresfrühling die erste Schöpfung fortsetzt und nachbildlich wiederholt, so wiederholen und verjüngen sich in den hl. Tagen jene Thatsachen, die ihnen das Dasein gegeben, und wie der erste, so ist jeder wiederkehrende Gottes Werk. Deßwegen singt die Kirche alljährlich

an dem höchsten ihrer Feste: „Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat! Laßt uns frohlocken und fröhlich sein an demselben.“ Oder sie betet an andern: „Gott, der du diesen Tag durch das Zeugniß u. s. w. geheiligt hast 2c.“ Nun aber die Kirche in jenen Thatsachen auch ihre eigene Gründung, ihren eigenen Ursprung erkennt, erneuert sie in der Feier der hl. Tage ihren ersten Anfang, nährt und erfrischt sich an ihrer Lebensquelle, und weil das Gesetz, dem zufolge alles Fortbestehen eine Fortsetzung und Erneuerung des ersten Entstehens ist, auch für sie gilt, gehört die Feier der hl. Tage und Zeiten mit zu jenen Institutionen, an welche die Existenz der Kirche selbst gebunden ist, durch deren Entfernung sie von ihrer Quelle abgeschnitten würde und aufhören müßte, fortzubestehen. — Was den Sonntag insbesondere betrifft, so nimmt er in der christlichen Oeconomie dieselbe Stelle ein, welche in der Oeconomie des alten Bundes dem Sabbathe zukam; er hat für die Menschheit der zweiten oder neuen Schöpfung dieselbe Bedeutung, welche der Sabbath für die Menschheit der ersten Schöpfung hatte. Der Grund, auf dem die Sabbathsfeier des alten Bundes ruhte, war die Vollendung des Schöpfungswerkes durch Gott; ihr Hauptzweck bestand darin, Jehova als den Schöpfer und Herrn des Weltalls und seines auserwählten Volkes thatsächlich zu bekennen und ihm die gebührende Huldigung zu zollen. Der christliche Sonntag ist auf die Vollendung des Erlösungswerkes gegründet, deren Zeugniß und Wirklichkeit in der Auferstehung Christi, als dem Siege über Tod und Grab und der Herstellung des Lebens enthalten ist. (Mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit.) Auf ihr ruht die Auferstehung der Menschheit zum neuen Leben, das im Glauben wurzelt, aufblüht in der Hoffnung und in der Liebe Frucht bringt, um dereinst in der Anschauung Gottes und in der Auferstehung am Ende der Zeiten vollendet zu werden. Deßwegen ist das Fest der Auferstehung vorzugsweise „der Tag des Herrn,“ an dem die Christenheit die zweite Schöpfung, ihre Geburt zum neuen Leben feiert; der Sonntag aber ist die wöchentliche Wiederholung des Auferstehungstages und war es von Anfang an. Seine Bedeutung ist gleich der des Osterfestes eine dreifache: bezüglich auf die Vergangenheit ist er ein in der Zeit gesetztes Denkmal der Auferstehung des Erlösers; bezüglich auf die Gegenwart ist er die Bethätigung und Offenbarung der geistigen Auferstehung der Christenheit; bezüglich auf die Zukunft ist er der Anfang und das Vorbild des ewigen Sabbaths im Himmel. Mit der Bedeutung des Sonntags steht die Art und Weise seiner Feier in der engsten Verbindung. Worin bestand diese Feier in den ersten Zeiten und was wurde später und bis jetzt darüber verändert? Die Nachrichten aus dem 2ten und 3ten Jahrhundert, die sich in den Schriften Justins des Martyrers und Tertullians und Anderer finden, bezeichnen als die wichtigsten Bestandtheile der Sonntagsfeier, 1) daß man sich zum Gottesdienst versammelte. Dabei wurden die hl. Schriften vorgelesen, der Bischof hielt eine Anrede, nach gemeinschaftlichem Gebete wurde das Opfer entrichtet und das hl. Mahl genossen, und endlich milde Gaben zur Unterstützung der Waisen und Wittwen, der Armen, Kranken und Fremdlinge gesammelt. 2) Daß man stehend betete. Durch diese Sitte wurde der Sonntag als ein Freudentag, als Tag der Auferstehung Christi und der Auferstehung der Gläubigen zum neuen Leben verherrlicht. „Wir enthalten uns des Knieens beim Gebete und anderer Merkmale der Angst,“ sagt Tertullian. Zur Zeit der hl. Basilius und Augustinus war es üblich auch in den 50 Tagen von Ostern bis Pfingsten stehend zu beten. Wir lassen die Worte des erstern, weil sie diesen Gebrauch sinnreich erklären, hier folgen: „Auch beten wir stehend am Sonntag“ (sagt er de Spirit. sanct. c. 27), „aber nicht Alle wissen warum. Nicht allein thun wir dieß, um uns, weil wir mit Christo auferstanden sind, und was Oben ist, suchen sollen, am Auferstehungstag durch das Stehend-Beten der uns verliehenen Gnade zu erinnern, sondern auch, um diesen Tag als ein Vorbild der künftigen Welt und des ewigen Lebens

Digitized by Google

zu bezeichnen... So lehrt die Kirche ihre Kinder, ihr Gebet stehend zu verrichten, damit sie eindringlich an das künftige Leben erinnert und ermahnt werden, auf die nöthige Wegzehrung dorthin bedacht zu sein. Deßgleichen ist die Zeit von 50 Tagen zwischen Ostern und Pfingsten eine Erinnerung unserer zu erwartenden Auferstehung." 3) Daß man sich der gewöhnlichen Arbeiten enthielt. Schon Tertullian sagt: „Auch die Geschäfte schieben wir auf, um dem Teufel keinen Raum zu gestatten." Indessen mochte wegen des Zusammenlebens der Christen mit den Heiden die strenge Beobachtung der Sonntagsruhe vielfach unausführbar sein. Wenn wir bis ins 4te Jahrhundert keinen positiven Verordnungen über die Feier des Sonntags begegnen, so erklärt sich dieß theils aus der Noth der Zeiten, theils daraus, daß für die damaligen vielgeprüften Christen derlei Gesetze gar nicht nothwendig waren. Seit der Bekehrung Constantins (J. 311) gestalteten sich die Dinge anders. Manche Christen wurden durch die nunmehrige Sicherheit lauer und gaben sich mehr den weltlichen Bestrebungen hin; manche Juden und Heiden ließen sich durch unlautere Absichten zum Uebertritte bestimmen und so wurde die äußere Freiheit und das rasche Wachsthum der Kirche Veranlassung, daß die feindlichen Elemente im Innern sich häuften, denen in positiven Gesetzen ein Damm entgegengestellt werden mußte. Deßwegen wurde von nun an durch wiederholte Kirchen- und Reichsgesetze die Feier des Sonntags strenge geboten. Constantin selbst befahl (Cod. Just. L. III. t. 12 de fer. c. 3), daß alle richterlichen Verhandlungen, auch die Arbeiten der Handwerke und Künste, am ehrwürdigen Sonntag unterbleiben sollen. Nur den Landleuten gestattete er, wenn die Witterung es nothwendig machte, die Feldarbeit. Valentinian I. (364—375) bestätigte dieses Gesetz mit dem Beifügen, daß kein Christ am Sonntage durch Einforderung von Abgaben und Schulden belästigt werden soll. Gratian und Theodosius d. Gr. verboten auch die Schauspiele am Sonntage (Cod. Theod. L. XV. t. 5 de spectac. c. 2). Was die ersten Kaiser in solcher Weise verordnet, wurde später oft erneut und theilweise verschärft, namentlich wurde das Verbot des Arbeitens auch auf das Handeltreiben, Märktehalten u. dgl. ausgedehnt (Conc. Mogunt. c. 37. Conc. Remens. c. 35. Conc. Turon. c. 30). Die Kirchengebote haben ihre Wurzel in den göttlichen. Sowie ihr Zweck überhaupt darin besteht, dem göttlichen und ewigen Gesetz Geltung und Eingang zu verschaffen, so muß jedes derselben als eine concrete Bestimmung und Anwendung eines göttlichen Gebotes mit Rücksicht auf einzelne Verhältnisse und Bedürfnisse aufgefaßt werden. Von diesem Standpuncte aus sind auch die gegenwärtig bestehenden kirchlichen Vorschriften über die Sonntagsfeier zu würdigen. Sie umfassen zweierlei: die Heiligung und die Ruhe des Sonntags; jene kann als die positive, diese als die negative Seite der Feier bezeichnet werden. Die Heiligung liegt in jenen Acten, die zur Ehre Gottes und zum geistlichen Wohle der Gläubigen eigens unternommen werden und Religions- oder Cultacte heißen. Obenan steht das heiligste Opfer des neuen Bundes in seiner unblutigen Wiederholung; es ist die Krone und Fülle alles dessen, was hienieden zur Verherrlichung Gottes und zum Heile der Menschen geschehen kann. Wie schon das mosaische Gesetz den Sabbath durch ein doppeltes Brandopfer auszeichnete (4 Mos. 28, 4. 9. 10.), so hat die Kirche dem hl. Meßopfer die erste Stelle in der Sonntagsfeier angewiesen, und nicht nur den Priestern die Entrichtung desselben „wenigstens an Sonn- und Feiertagen" zur Pflicht gemacht (Conc. Trid. Sess. 23 c. 14 de reform.), sondern auch den Gläubigen geboten, an diesen Tagen die hl. Messe mit gebührender Andacht anzuhören. Um dem Gebote zu genügen, wird die leibliche Gegenwart, dann die Intention, an dem hl. Opfer Theil zu nehmen, und endlich eine angemessene Aufmerksamkeit und innere Sammlung erfordert. Nur physische und moralische Unmöglichkeit dispensiren von der Pflicht, der hl. Messe beizuwohnen. Die letztere ist vorhanden, wenn man der gedachten Pflicht nicht anders als mit großer Beschwerniß nachkommen

Kranke, z. B. Reconvalescenten, zumal wenn sie in beträchtlicher Entfernung vom Gotteshause wohnen; wenn man sich oder Andere der Gefahr eines namhaften Nachtheiles aussetzen müßte; endlich wenn man unaufschiebbare Geschäfte für die öffentliche Wohlfahrt zu besorgen hat. Man würde übrigens, wollte man die Heiligung des Sonntags auf das Anhören der hl. Messe beschränken, den Geist der kirchlichen Gesetzgebung gänzlich mißkennen. Vielmehr wird der Sonntag in dem Maße geheiligt, als er dem Umgange mit Gott gewidmet wird. Dazu gehört aber, wie Cäsarius von Arles treffend bemerkt, zweierlei: „Gott hören, und mit Ihm reden." Das Eine geschieht (außer dem öffentlichen Gottesdienste) durch die geistliche Lesung, das Andere durch das Gebet. Die andere Seite der Sonntagsfeier ist die gebotene Ruhe. Die äußere Ruhe ist nur ein Abbild und Hilfsmittel der innern, wie diese der Anfang und das Vorbild der ewigen Ruhe ist. Ruhe ist das Ziel aller Bewegungen in der Körperwelt und aller Bestrebungen im Reiche der Geister. „Alle Seelen," sagt der hl. Augustin (Ep. 119 ad Januar. c. 9) „lieben und suchen die Ruhe, aber die meisten wissen nicht, wo sie zu finden ist. Nicht in Leibes- und Sinnenlust, auch nicht in eitler Selbstbespiegelung, sondern nur in der Freude an Gott wird die wahre, sichere und ewige Ruhe gefunden." In der Rückkehr zu Gott, dem Urgrunde alles Seins und Lebens, in der Vereinigung mit dem Einen und Unveränderlichen erreicht der erschaffene Geist die wahre Ruhe und mit ihr sein Ziel und seine Vollendung. Soll aber der Mensch ungestört nach diesem Ziele streben, über seine damalige Verbannung und Noth sich erheben, an das einstige Aufhören der Sentenz: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen!" thatsächlich erinnert und seiner ewigen Vollendung wenigstens momentan froh werden, so ist es nothwendig, den Geist von dem Dienste, den er dem Körper in seinen Arbeiten leisten muß, zu entbinden. Man sieht hieraus, wie das Gebot der Ruhe mit dem der Heiligung untrennbar zusammenhängt, so daß beide Ein Ganzes ausmachen. Die Kirche gebietet aber die Unterlassung aller Arbeiten und Beschäftigungen, welche der Heiligung des Sonntags störend entgegenstehen. Die Moralisten unterscheiden zwischen geistigen, körperlichen (knechtlichen) und gemischten Arbeiten. Die erstern sind erlaubt, die körperlichen ganz, die gemischten theilweise verboten. Alban Butler zählt fünf Fälle auf, welche von dem Verbot der körperlichen Arbeit ausgenommen sind: 1) wenn es sich um etwas Geringfügiges handelt; 2) wenn der öffentliche Gottesdienst eine Arbeit nöthig macht; 3) wenn ein Werk der Barmherzigkeit, wie die Beerdigung eines Todten, zu vollziehen ist; 4) wenn das Leben, die Gesundheit, Ehre und Gut in Gefahr sind und unverzügliche Hilfe verlangen; 5) endlich, wenn die Ernte bedroht ist. Eine weitere Ausführung dieses Gegenstandes, wozu hier nicht der Ort ist, findet man in folgender Schrift: „Der Sonntag, oder Schrift und Kirchenlehre über das dritte Gebot Gottes u. s. w." Von Joseph Winkler. Luzern bei Räber, 1847. S. 107—155. — Wie unter den Festen, besteht auch unter den Sonntagen ein Rangunterschied. Sie werden eingetheilt in „Dominicæ majores" (auch solemnes oder privilegiatæ genannt) und in „Dominicæ communes oder per annum." Die ersteren zerfallen wieder in zwei Classen: Dominicæ primæ classis, die keinem Feste weichen, an denen immer das eigene Officium vollständig vorgeschrieben ist. Dergleichen sind nach den Generalrubriken folgende acht: Prima Adventus, prima Quadragesimæ, Passionis, Palmarum, Paschæ, in Albis, Pentecostes, Trinitatis. Und: Dominicæ secundæ classis. Diese weichen nur den Festis primæ classis. Weil der Kirchenkalender so eingerichtet ist, daß kein allgemeines Kirchenfest ersten Ranges mit den gedachten Sonntagen concurrirt, so sagen die Rubriken, die „Dominicæ secundæ classis" werden nicht übergangen (sc. das eigene Officium derselben), außer wenn sie mit einem Patrocinium oder Kirchweihfeste irgendwo zusammentreffen, in welchem Falle sie immer commemorirt (s. Commemoration) werden. Es sind deren neun, nämlich: Secunda, tertia et quarta Adventus; Secunda,

Digitized by Google

tertia et quarta Quadragesimæ; Dom. Septuagesimæ; Dom. Sexagesimæ und Dom. Quinquagesimæ. Die gewöhnlichen Sonntage weichen allen Festis duplicibus, nie aber den semidupl. Man hat die Kirche vielfach darob getadelt, daß sie an gewöhnlichen Sonntagen bisweilen das Officium von einem Heiligen u. s. w. an die Stelle des sonntäglichen treten lasse. Die Feier des Tages des Herrn, sagte man, soll der Feier eines Heiligenfestes vorgezogen werden. Wie man im 16ten Jahrhundert behauptet und seitdem oft aufgewärmt hat, es werde dadurch, daß man den Büßenden im Bußgerichte gewisse Werke zur Genugthuung auferlege, die Kraft der Verdienste Christi, namentlich seines genugthuenden Leidens, verdunkelt, oder wie man in dem Opfer des Altares eine Herabsetzung des Kreuzopfers witterte; so nimmt man auch hier als eine ausgemachte Sache an, daß Gott, dem die höchste und alle Ehre gebührt, durch die Verehrung der Heiligen beeinträchtigt werde, eine Annahme, die ihr Dasein nur einer ausgenüchterten Abstraction verdankt. „Gott ist wunderbar in seinen Heiligen." Sie dürfen von ihm nicht getrennt werden, sie sind der Leib Christi im höchsten Sinne; Christus ist es, der sie begnadigt und vollendet hat, Er ist es, von dem sie durch ihr Wort, durch ihr Leben und Blut Zeugniß gegeben haben. Wenn wir also ihr Andenken verehren, ihre Geburts- oder Siegesfeste feiern, so verherrlichen und lobpreisen wir Ihn, der ihnen den Sieg und die Krone des ewigen Lebens verliehen hat. Deßwegen kann man nicht sagen, daß die Feier eines Heiligenfestes an einem Sonntage unstatthaft sei. Uebrigens hat die Kirche seither gesorgt und wird es fortan thun, daß die eigene Feier der Sonntage nicht allzuhäufig verdrängt werde. — Die unterscheidende Benennung der einzelnen Sonntage ist theils von den kirchlichen Zeiten, in die sie fallen, hergenommen, wie bei den Sonntagen des Advents und der Fastenzeit; theils von den höchsten Festen, denen sie folgen, wie bei den Sonntagen nach Epiphanie, nach Ostern und Pfingsten der Fall ist. Die Zahl der Advents- und Fastensonntage, sowie der Sonntage nach Ostern ist immer die gleiche, während die Zahl der Sonntage nach Epiphanie und Pfingsten variirt. Da das Osterfest nach der Anordnung des Conciliums von Nicäa stets am Sonntag nach dem Frühlingsvollmond (der Epactenrechnung) gefeiert wird und zwischen dem 22. März und 25. April inclusive wechseln kann, so geschieht es, daß die Zahl der Epiphaniensonntage bisweilen auf zwei herabsinkt, die der Pfingstsonntage aber in demselben Maaße zunimmt, indem die ausfallenden Epiphaniensonntage vom 6ten an rückwärts zwischen dem 23ten und letzten Pfingstsonntag eingereiht werden. Die geringste Zahl der Pfingstsonntage ist 24, die höchste 28. Außerdem werden einzelne Sonntage noch bald nach dem Introitus der Messe, bald nach der ihnen eigenthümlichen Feierlichkeit benannt. So begegnet man den Benennungen: Invocavit, Reminiscere, Oculi, Laetare, Judica für die fünf ersten Sonntage der Fasten, und: Quasimodogeniti, Misericordia Domini, Jubilate, Cantate und Exaudi für den ersten, zweiten, dritten, vierten und sechsten Sonntag nach Ostern. Von der eigenthümlichen Feierlichkeit sind die Namen: Dom. Passionis, Palmarum, in Albis, Rogate hergenommen. Mehreres über die eigenen Namen der Sonntage siehe bei Du Cange, Glossarium etc. und Dominici Macri, Hierolexicon etc. s. v. Dominica. Eine Auszeichnung des Sonntages ist es, daß in der hl. Messe immer das Credo, in der Prim aber, wenn das Officium vom Sonntage ist, sowie am Trinitätsfeste das Symbolum Athanasianum gebetet wird. Der Tag, der uns die vornehmsten Geheimnisse des Glaubens vergegenwärtigt, an dem, wie die hl. Väter bemerken, das Licht erschaffen ward, an dem Christus von den Todten erstand, seinen Jüngern die Gewalt der Sündenvergebung verlieh, den hl. Geist sandte, soll auch durch das öffentliche Bekenntniß des Glaubens gefeiert werden. [Kössing.]

Dominicale, s. Abendmahlsfeier.

Dominicanerorden, s. Dominicus.

Dominicum bedeutet in der mittelalterlichen Latinität sowohl a) den

landesherrlichen Schatz und das Kammergut, die Domäne, als auch b) das Kirchengebäude und die sonstigen Besitzungen der Kirche. Du Cange, Glossarium s. h. v.

Dominicus, der hl., und der **Dominicanerorden**. Die Gnadenanstalt Gottes, zum Heile des abgefallenen Geschlechtes gestiftet, mußte zu ihrer Erhaltung, Pflege und Weiterbildung Menschen, jedoch unter ausdrücklich verheißenem Beistande des hl. Geistes, anvertraut werden. Nicht selten trat deren natürliche Art mit diesem in Widerspruch und streute auf dem Gebiete des Glaubens Irrthümer, auf dem des äußern Lebens Aergernisse aus. Je nachdem die einen oder die andern, häufig aber beide zugleich, durch Umsichgreifen der göttlichen Gnadenanstalt (der Kirche) bedrohlicher wurden, hat der Allmächtige Männer erweckt, welche der heilsamen Lehre wieder Anerkennung, hiedurch dem Leben sittlichere Würde verschafften. Das Wort: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende", hat sich so während des Laufes der Zeiten zum öftern auffallend bewahrheitet. Eine solche Krise drohte der Kirche in der zweiten Hälfte des 12ten Jahrhunderts. Sie war nicht minder bedenklich als jene acht Jahrhunderte früher durch die gleichzeitig sich erhebenden Arianer, Pelagianer und Manichäer herbeigeführte. Von diesen letztern hatten sich Keime in den Landschaften am Euphrat bis zu deren Unterjochung durch den Islam erhalten, von wo sie gegen Kleinasien vordrangen, dann durch die byzantinischen Kaiser in die Bulgarei versetzt wurden, hierauf am Anfang des 11ten Jahrhunderts in die verschiedenen Länder des Abendlandes sich einschlichen und, wie sie in mancherlei abweichende Lehrmeinungen sich spalteten, so auch mancherlei Benennungen erhielten, von denen aber die Namen Katharer und Patarener (s. d. AA.) die gewöhnlichen waren. Bei großer Betriebsamkeit, auf allen Wegen und durch alle Mittel ihre Irrmeinungen zu verbreiten und die Gemüther gegen die Kirche einzunehmen, hatten sie bis zum Pontificat Alexanders III. eine beträchtliche Verbreitung gewonnen. Wir finden sie in Spanien, in Nordfrankreich, in England, in Teutschland (zumal in dem Rheingebiete), in der Lombardei, in manchen Städten des Kirchenstaats, vor allem aber im südlichen Frankreich, welches zum größern Theil ihnen angehörte. Hier vereinigten sich mit ihnen die gleich nach Alexanders III. Tod entstandenen Waldenser, welche zwar weniger in dogmatischer Beziehung, vollkommen aber in Verwerfung der Disciplin und des Regiments der Kirche mit ihnen übereinstimmten. Ihre Vereinigung hat von der Landschaft, worin dieselbe vorzüglich ihren Sitz hatte, nachmals den Namen Albigenser (s. d. A.) erhalten, so daß man sich unter diesem Namen weniger eine abgeschlossene Schattirung von Irrgläubigen als eine Verbindung von Gegnern der Kirche nach allen Beziehungen, aber mit vorherrschenden patarenischen Meinungen zu denken hat. Die Päpste ordneten Legaten, bestellten Missionen, erließen Verfügungen; die ersten wurden verspottet, die zweiten richteten nichts aus, die dritten fanden keinen Willen zur Vollziehung, weil die meisten weltlichen Herren von der Irrlehre entweder selbst angesteckt waren oder doch dieselbe unverhehlt begünstigten. Da erweckte Gott zu Heilung der Gebrechen zwei Männer: den hl. Franciscus (s. d. A.) und den hl. Dominicus, welche in der Geschichte der Kirche zu den merkwürdigsten Erscheinungen gehören und welche Beide, wenn immerhin in verschiedener, aber dennoch verwandter, weil derselben Wurzel entsprossenen Weise dieselbigen Mittel anwendeten, deren die Zeit zur Heilung damals bedurfte, zugleich aber nicht bloß für diese, sondern auf eine ferne Zukunft segensreich wirkten. Dominicus war im J. 1170 zu Calaroga, in dem spanischen Sprengel von Osma, geboren, der Sohn von Eltern ehrbarer Geschlechter, aber nicht, wie lange geglaubt wurde, von väterlicher Seite aus demjenigen der Guzmane. Ein Oheim übernahm seine frühere Erziehung im Hinblick, ihn dem kirchlichen Stande zu gewinnen. Den Beweis, wie er frühe schon den Geist Christi zu dem seinigen gemacht, gab er auf der Universität Valencia, da er bei eingetretener Hungersnoth

Digitized by Google

seine Bücher verkaufte, um aus deren Erlös die Armen zu unterstützen, ja einst eine Frau in ihrem Kummer über die Gefangenschaft ihres Sohnes bei den Saracenen dadurch trösten wollte, daß er sich selbst zu verkaufen geneigt war, um ihr hiedurch das Lösegeld zu verschaffen. Jenen Geist suchte er hierauf auch den Stiftsherren von Osma einzuflößen, unter die er im J. 1195 eintrat. Als solcher durchzog er häufig das Land, um zu predigen und die Gemüther in festem Verharren bei der Kirche zu stärken. Auf einer Rückreise aus dem Norden, wohin er seinen Bischof begleitete, kam er zu eben der Zeit, in welcher die Cistercienseräbte einen Bekehrungszug durch Südfrankreich unternehmen sollten, nach Montpellier. Sein heller Blick, wohl auch eigene Erfahrung, lehrte ihn, wie ein solches Werk, sofern es Erfolg verheißen solle, zu unternehmen sei. Der Rath, zu Fuß durch das Land zu ziehen, wurde angenommen, und der Erfolg zeigte, daß er ein weiser gewesen. Bei dieser Gelegenheit überzeugte sich Dominicus, daß der ausgebildete Irrthum nur durch Verkündung der Wahrheit könne bekämpft, seiner weitern Verbreitung durch ein anderes Mittel ein Damm müsse gesetzt werden. Viele Eltern überließen aus Armuth ihre Mädchen den Irrgläubigen zum Unterricht. Da gründete er unter Beistand des Bischofs Fulco von Toulouse für solche in dem Dorfe Prouille eine Zufluchtsstätte. Unter denen, welchen er am 27. December 1206 das Haus übergab, befanden sich neun, die er selbst von den albigensischen Irrthümern zurückgeführt hatte. Fortan widmete er der bescheidenen Stiftung seine Aufmerksamkeit, so viel er immer konnte. Prouille kann demnach als der Keim des nachmals so weit verzweigten und in die Geschichte der Kirche so bedeutungsvoll eingreifenden Dominicanerordens angesehen werden. — Nachdem Graf Raymund von Toulouse den Glaubensboten Peter von Castelnau (s. d. A.) hatte ermorden lassen, ward Dominicus von Papst Innocenz III. zum bleibenden Prediger in Südfrankreich bestellt. Auf die Einen wirkte er durch das Wort, auf die Andern durch das Beispiel, entschädigt für den Hohn der Verhärteten durch manche erfreuliche Erfolge. Um dem, was er als Lebensberuf erachtete, mit ungetheilter Kraft und unverkümmerter Zeit sich widmen zu können, lehnte er das ihm bald nachher angetragene Bisthum Beziers auf das Entschiedenste ab. Zwei begüterte Männer schenkten ihm im J. 1215 ein Haus zu Toulouse und schlossen sich ihm an, vier andere traten bald darauf hinzu und alle unterzogen sich der gleichen Aufgabe: durch Predigen die Irrgläubigen wieder zu der Kirche zurückzuführen. Dominicus durchschaute die Wichtigkeit einer bleibenden Gesellschaft zu Verkündung katholischer Wahrheit in diesen Landen; es galt ihm als hohe Obliegenheit, eine solche zu gründen. Um die Zustimmung des Oberhauptes der Christenheit hiefür zu gewinnen, reiste er zur Zeit der vierten lateranensischen Kirchenversammlung mit seinem Bischof nach Rom. Innocenz billigte den Zweck der beabsichtigten Verbindung, trug aber ihrem Stifter im Hinblick auf Can. 13 des so eben beendigten Conciliums auf, für dieselbe aus den bereits bestehenden Ordenssatzungen eine auszuwählen. Heimgekehrt, wählten Dominicus und seine Gefährten die Vorschrift, für deren Urheber der hl. Augustin gehalten ward, und fügten noch Einiges aus den Satzungen des hl. Norbert bei; die Kleidung war von der jetzigen in etwas verschieden. „Unermüdliche Anstrengung zu Förderung des geistlichen Wohls der Mitmenschen" sollte als Hauptzweck immer im Auge behalten werden. Inzwischen war Honorius auf den päpstlichen Stuhl erhoben worden und Dominicus eilte abermals nach Rom, um Bestätigung seiner Gesellschaft zu erhalten. Sie ward ihm leicht gewährt in Erwartung, „die Brüder würden Vorkämpfer des Glaubens und wahre Lichter der Welt werden." Den Gnadenbewilligungen, deren die andern Orden sich erfreuten, fügte Honorius die Verpflichtung zum Predigen bei, wovon die Verbindung nachmals die ausschließliche Benennung des Predigerordens erhielt. An Mariä Himmelfahrtstag des J. 1217 sammelte Dominicus in der Kirche seines geliebten Prouille die

sechzehn Gefährten, die bis jetzt ihm sich angeschlossen hatten, um sich und sandte vier nach Spanien, sieben nach Paris, wo sie die erste Niederlassung gründeten und von dem (nach Jahrhunderten so berüchtigt gewordenen) Haus, in welchem die nach St. Jacob zu Compostella wallenden Pilger sonst Herberge fanden, den Namen Jacobinen erhielten. Dominicus selbst ging im folgenden Jahre nach Spanien und erwarb seiner Genossenschaft zu Sevilla das erste Haus in diesem Lande. Es ist erstaunenswerth, wie schnell dieselbe nach allen Ländern sich verbreitete, ungeachtet unermüdliche Thätigkeit Aufgabe, Armuth das Loos der Eintretenden war. Denn schon auf der ersten Versammlung zu Bologna im J. 1220 zerschnitt Dominicus eine ihm zugestellte Schenkungsurkunde vor den Augen des Bischofs und ließ den Schluß fassen: daß kein Besitz dürfe angenommen werden. Schon im folgenden Jahr stieg die Zahl der Klöster auf 60, die in acht Landschaften, jede unter einem Landmeister, eingetheilt wurden und über denen der oberste Meister, neben ihm einige der bewährtesten Brüder, später Ordner (Definitoren) (s. d. A.) genannt, stehen sollten. Sobald er hoffen durfte, seinem Orden die erforderliche Festigkeit verliehen zu haben, war Dominicus Willens, in Ausübung seines Berufes unter die Cumanen zu gehen. Gott aber hatte es anders beschlossen. Nach Beendigung der allgemeinen Versammlung, welche den Bruder Jordan aus Sachsen zum obersten Meister gesetzt hatte, ging jener nach Venedig und zu Ende Juli's zurück nach Bologna. Hier ward er von Diarrhöe befallen, welche schnell seine Kräfte verzehrte. Als er inne ward, daß sein Lebensziel nahe stehe, ermahnte er die Novizen zur Gottesfurcht, zu christlicher Liebe, zum Festhalten an den Ordensvorschriften; zwölf Brüdern bezeugte er seine stets unbefleckt bewahrte Reinheit und forderte sie zu Gleichem auf, wonach er seinen Orden Gottes Obhut empfahl. Seine letzten Worte waren: „Habt Liebe, bewahret die Demuth, trennt euch nicht von freiwilliger Armuth." Dann ließ er sich zur Erde auf Asche legen, empfing im härenen Gewande und mit dem eisernen Bußgürtel umgeben den Leib seines Herrn und verschied am 4. August um die Mittagsstunde, an welchem Tage noch jetzt die Kirche sein Andenken begeht. Dieß ward am 12. Juli 1234 bei seiner Heiligsprechung durch Papst Gregor IX., der ihn genau gekannt, geordnet. Aus der einfachen Gruft, in die sie ihn gelegt hatten, wurden seine Ueberreste im J. 1233 erhoben und in einem Sarg von Lerchenholz verwahrt, dann 33 Jahre später seine Ruhestätte durch die Kunst geschmückt, endlich im J. 1473 jenes bilderreiche Denkmal in der Dominicanerkirche zu Bologna gesetzt, in welcher man noch heutzutage die künstlerische Vollendung der Prachtarbeiten des Mittelalters bewundern mag. — Es ist von Dominicus gerühmt worden, daß seine Predigten stets faßlich, erbaulich, eindringlich gewesen seien. Als er befragt worden, woher er denn solchen wirksamen Stoff schöpfe, erwiederte er: „Aus dem Buch der Liebe; hier findet man Belehrung über Alles." Da er überzeugt war, daß nur gründliche Kenntniß der hl. Schrift dem Predigen Erfolg verbürgen könne, trug er stets das Evangelium Matthäi und die Briefe des hl. Paulus mit sich und empfahl seinen Brüdern fleißiges Erforschen beider Testamente. Für sein leibliches Leben hatte er sich auf das Nothdürftigste beschränkt, welchem er an den Fasttagen noch mehr abbrach. Niemand hat ihn je aufgeregt gesehen; Niemand hat sich je im Umgang mit Brüdern und Begleitern angenehmer und gefälliger erwiesen, als er. Bruder Jordan, der so viel mit ihm verkehrt, ihn so gründlich kannte, hat von ihm das schöne Zeugniß hinterlassen: „Der Fröhlichkeit schenkte er den Morgen, die Thränen versparte er für den Abend, den Tag widmete er dem Nächsten, die Nächte Gott, in heller Erkenntniß, daß Gott den Tag zu Werken der Barmherzigkeit, die Nacht zur Danksagung bestimmt habe." — Ob er Verfasser zweier Schriften gegen die Albigenser sei, ist ungewiß; jedenfalls sind sie bis jetzt noch nirgends zum Vorschein gekommen; Anderes wird ihm fälschlich zugeschrieben, also daß von Schriften desselben

Digitized by Google

keine Rede sein kann. Mehrere Zeitgenossen haben Nachrichten über sein Leben hinterlassen. Obenan steht der erste oberste Meister des Ordens, Jordanus, dessen Leben des Heiligen noch vor der Heiligsprechung geschrieben wurde, bald darauf folgten die Lebensnachrichten von Peter Ferrandi aus Spanien, Bartholomäus von Trient, Angelica von Bologna, Constans von Orvieto; Theodor von Apolda ist später, aus einer Zeit, die schon manches Sagenhafte aufzunehmen liebte. In neuester Zeit hat der berühmte Lacordaire, der um Herstellung des Ordens in Frankreich bemüht ist, das Leben des Stifters mit Benutzung aller vorhandenen Materialien sehr angenehm beschrieben, wovon zu Landshut im Jahre 1841 eine höchst empfehlenswerthe teutsche Uebersetzung erschienen ist. — Dominicanerorden. Gleich nach dem Ableben des hl. Dominicus verbreitete sich sein Orden unglaublich schnell, so daß er schon im ersten Jahrzehnt nach dem Tode des Stifters bis nach Palästina sich ausdehnte. Der dritte oberste Meister, der auf dem Gebiete des Kirchenrechts so hochverdiente Raimund von Pennaforte, gab demselben im J. 1238 seine bestimmte Verfassung, welcher bloß im Verlauf der Zeit nothwendig Gewordenes angefügt worden ist. Die Hauptzüge sind: Unter dem Vorsitz des Großmeisters wird alle drei Jahre, das eine Mal zu Paris, das andere Mal zu Bologna, eine allgemeine Versammlung gehalten, durch welche Verfügungen, die für die gesammte Verbindung unabänderlich verpflichtend sind, erlassen werden. Dieselben dürfen aber nur dann in Kraft treten, wenn sie auf drei unmittelbar sich folgenden Versammlungen erörtert, in der dritten angenommen worden sind. Auch der oberste Meister kann Verfügungen erlassen, die aber nur für seine Lebensdauer giltig sind. Dieser, wie die Versammlungen, waren durch Raimunds Satzungen weislich gewarnt, solcher Verfügungen nie allzuviele werden zu lassen. Alle zwei Jahre sollten Versammlungen in den einzelnen Landschaften gehalten werden, in den einzelnen Häusern dieselben täglich stattfinden. An der Spitze stand der oberste Meister, durch sämmtliche Landmeister, jeder von zwei durch die Brüder gewählten Gefährten begleitet, in einer Art Conclave gewählt. Um dabei Zögerung aus Hartnäckigkeit und Hader zu vermeiden, durfte den Eingeschlossenen vor erfolgter Wahl keine Speise gereicht werden. Der oberste Meister konnte die Landmeister (Provincialen) bestätigen oder verwerfen, Prioren von Strafen freisprechen, die Brüder versetzen. Ihm zur Seite standen rathend und mahnend die Ordner (Definitoren), durch die er selbst aus wichtigen Gründen abgesetzt werden konnte. Ueber den einzelnen Landschaften stand der Landmeister, wieder mit beigegebenen Ordnern. Derselbe wird von der Versammlung der Landschaft gewählt, übt in dieser die gleichen Rechte, wie der oberste Meister über die ganze Verbindung. Er theilt die Landschaft in Kreise und setzt ihnen Stellvertreter vor, hat auch sämmtliche Häuser der Landschaft zu besuchen. Der Obere jedes Hauses wird von seinen Mitbrüdern gewählt und von dem Landschaftsmeister bestätigt. Nur wer vier Jahre in dem Orden gelebt hat, fehlerfrei latein sprechen kann, einen Vortrag über das göttliche Wort zu halten vermag, ist wahlfähig. Dieser verfügt über seine Brüder nach Einsicht, Anordnungen aber für das Haus sterben mit ihm. Nach Rath der Einsichtsvollern ernennt er einen Stellvertreter zur Aufsicht über Alle. Wer in die Verbindung eintreten wollte, wurde zu Unterricht und Beobachtung dem Lehrmeister übergeben, ihm nach einem Jahr eröffnet, welche Anforderungen der Orden mache, und er entlassen, wenn er deren Beobachtung zu schwierig fand. Bevor er einige Jahre in der Verbindung gelebt hatte, war er zu keiner Stelle wählbar. — Bei der ganzen Ordenseinrichtung wurde vor Allem als Hauptzweck derselben ins Auge gefaßt: Verkündung des göttlichen Wortes und Belehrung der Menschen durch dieses. Darum war Prüfung der Brüder geboten, eigenmächtiges Ausziehen zum Predigen untersagt, Bewilligung des Bischofs vorgeschrieben; wer erst 25 Jahre zählte, mußte einen Gefährten mit sich nehmen. Tüchtigere wurden auf eine höhere

Lehranstalt geschickt, deren in jeder Landschaft eine vorhanden sein mußte. Lehrer durfte nur werden, wer im 30sten Lebensjahr stand, Meister der Gottesgelahrtheit nur wer vier Jahre Lehrer gewesen war. Wer ohne Erlaubniß der Obern ein Bisthum annahm, wurde aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Auch Kirchen mit Seelsorge durften nur auf päpstlichen Befehl übernommen werden. — Allfällige Vergehungen wurden als leichte, schwere, schwerere und schwerste geordnet. 1) Unachtsamkeiten bei Aufgetragenem, Unaufmerksamkeit bei dem Gottesdienst; 2) Zank, wichtigere Uebertretungen der Vorschrift, Verletzung des Fastens, geheimer Briefwechsel; 3) Ungehorsam, Versuch, der Autorität der Obern sich zu entziehen, alle eigentlichen Verbrechen; 4) Unverbesserlichkeit. Hiernach stuften sich die Strafen ab, von auferlegtem Psalmenlesen, bis zu Gefangenschaft und Verstoßung aus dem Orden. Die gleichen Vorschriften galten auch für die Frauenklöster, deren aber ohne Zustimmung des obersten Meisters keines errichtet werden durfte. Er mußte zuvor der hinreichenden Ausstattung derselben versichert sein. Bei den Mannsklöstern hingegen galt Armuth noch als unabweichlicher Grundsatz; erst nach zwei Jahrhunderten gestattete Papst Martin V. durch eine Bulle unbeweglichen Besitz, worauf viele Häuser zu Wohlhabenheit gelangten. — Zur Zeit seiner höchsten Blüthe zählte der Orden 41 Landschaften und 12 Congregationen (besondere Fractionen des Ordens), jede unter einem Generalvicar (s. Congregationen, rel.). Einzig in Neapel gab es einst 15 Manns- und 10 Frauenklöster desselben. Spanische Schriftsteller (wie denn in sämmtlichen spanischen Besitzungen der Orden am ausgebreitetsten und einflußreichsten war) haben sogar von einem Kloster in Aethiopien gesprochen, welches 9000 Mönche und 3000 Brüder umfaßt habe. Die erwähnten Congregationen waren aus Reformen entstanden, durch besonders eifrige Vorsteher in den Häusern ihrer Landschaften eingeführt. Die erste wurde in Teutschland durch den seligen Conrad von Preußen, als obersten Meister, ums J. 1389 angeordnet, weil hier während der Pest vom J. 1349 die Zucht in großen Verfall gerathen war. Bald that der sel. Bartholomäus vom hl. Dominicus das Gleiche in Italien. Andere in andern Ländern folgten nach. Für Frankreich war eine der bedeutendsten diejenige vom hl. Sacrament, durch P. Anton Quien nicht ohne Widerstreben der andern Ordensbrüder im J. 1636 zu Marseille durchgesetzt. Als Ausflüsse des Ordens lassen sich betrachten die minder bekannten, auch weniger zahlreichen, oft nicht lange Zeit dauernden Institutionen: die Ritter von der Miliz Christi, vom hl. Rosenkranz, vom Kreuz Christi, von U. l. F. vom Sieg. — Die großen Vergünstigungen, welche Gregor dem Orden ertheilte, erregten Neid und Widerspruch. Durch dieselben hat ihm der Papst (wie auch den Franciscanern) eine Bedeutung, eine Wirksamkeit und einen Einfluß verliehen, woran der Stifter niemals gedacht hatte. Sie sollten predigen, Beicht hören, Buße auferlegen dürfen, wo sie es für gut fänden, ohne Pfarrer oder Bischof darum begrüßen zu müssen; gegentheils sollten diese für sie, als für apostolische Männer, sorgen. Bedeutend war die Stelle des Meisters des hl. Pallastes, welche schon Honorius III. für den Orden schuf, indem ein Mitglied desselben dem päpstlichen Hofgesinde predige, welchem Leo X. die Censur aller in Rom erscheinenden Bücher und Kupferstiche beifügte, was noch heutzutage besteht. Noch wichtiger war die dem Orden zugewiesene Obliegenheit, verderblicher Irrlehre nachzuspüren, sie aus Licht zu ziehen und deren Bestrafung einzuleiten. Auch hiezu wurde er von Gregor IX. zuerst in Toulouse geordnet, weil dort noch immer die albigensische Ketzerei im Finstern schlich. Die größte Ausdehnung gewann das sogenannte Inquisitionstribunal in Spanien, wo an dessen Spitze immer ein Dominicaner stand. Aber die Könige hatten diesem Institute bloß die kirchliche Form gelassen; sie wußten bald demselben einen mehr politischen Charakter zur Stütze ihrer Omnipotenz einzuprägen. Schillers Dom Carlos und besonders Llorente's Geschichte der Inquisition haben den Standpunct zu richtiger Würdigung dieser Einrichtung gänzlich verrückt; derselbe ist erst in neuester

Zeit durch Hefele in seiner meisterhaften Geschichte des Cardinals Ximenes der festgestellt worden. — Große Verdienste erwarb sich der Orden durch die hel müthige Hingebung so vieler seiner Glieder zu der Verbreitung des Christenth in Mittelasien. Viele sind auf Befehl der Päpste dorthin zu den bittersten behrungen, zu den grausamsten Martern, in den unvermeidlichen Tod gega Die Dominicaner waren es ebenfalls, welche die Völkerschaften des neuentd America's dem Christenthum gewinnen sollten; und wenn ihnen solches ni gelang, wie es wohl hätte sein können und sollen, so trägt dessen weder Weise, noch ihr Mangel an Eifer, sondern der unersättliche Golddurst un schaudererregende Unmenschlichkeit der Eroberer die Schuld, welcher sich die Or männer, wiewohl mit geringem Erfolg (man denke an den edlen las Casas, s. Casas), entgegensetzten. Wie der tiefste christliche Denker, der in die erh sten Geheimnisse am weitesten eindringende Geist, der hl. Thomas von Aq dem Orden angehört hat, so sind noch viele andere große Männer aus dems hervorgegangen. Als Zeitgenossen des Genannten, Albert d. Gr., der in sc stellerischer Fruchtbarkeit den hl. Thomas noch übertrifft, der Encyclopädist Vi von Beauvais, dessen Belesenheit in allen denkbaren Gebieten des mensch Wissens in Staunen setzt; hierauf der hl. Antoninus, Erzbischof von Fl der erste Verfasser einer ausführlichen Weltgeschichte, der hl. Vincenz Ferr der Cardinal Natalis Alexander u. A. (worüber Gio. Mich. Pio Vite degli hu illustri dell' Ordine di San Domenico. Bologna 1620. 2 Vol.) Der Kirche ha bis zum Anfang des vorigen Jahrhunderts 4 Päpste, 60 Cardinäle, 150 bischöfe, über 800 Bischöfe gegeben. — Aber auch die Schattenseite darf fehlen. Hatte Gregor IX. dem Orden so ansehnliche Vergünstigungen einger so erklärte er ausdrücklich: daß dieselben niemals zu Gelderwerb dürften b werden. Aber nicht Alle konnten so günstige Gelegenheit vorübergehen l oder, wenn dieß geschah, des Wahnes sich erwehren, als wäre ihre Verwa des seelsorgerlichen Amtes würdiger und fruchtreicher als diejenige durch geistliche. Hieraus entstand manche Reibung mit den Bischöfen. Ferner v laßten sie schon in der Mitte des 13ten Jahrhunderts Streitigkeiten an der versität zu Paris, welche leicht deren Fortdauer hätten in Frage stellen kö Wie nach der Mitte des 14ten Jahrhunderts Zuchtlosigkeit in die teutschen Or häuser sich eingeschlichen habe, ist berührt worden. Das Schisma, welches Gregors XI. Tod die Kirche zerriß, spaltete auch den Orden, der bis zur Papst Martins V. zwei oberste Meister hatte, bis dieser auch ihn wieder ei Der Streit, welcher in Spanien zwischen den Dominicanern und den Fra canern über die unbefleckte Empfängniß Mariens entstand, wurde mit grö Heftigkeit geführt, als dergleichen zarten Erörterungen angemessen; derjenige das, was bei Bekehrung der Chinesen zulässig und förderlich sei, entzweite s den Jesuiten in einer Weise, daß das oberhirtliche Ansehen Benedicts XI immer ärgerlicher werdende Zänkerei niederschlagen mußte. — Hauptwerke den Orden, zumal über seine Bedeutung für die spanischen Herrschaften, si Historia general y vida de San Domingho y de su Orden de Predicadore Hernando de Castillo y Joan Lopez. Madrid e Valladolid 1612 ff. 6 Vol. in fol., ins Italienische übersetzt; dann Malvendi Annales O. Praed.; A. Senensis fratr. Praedic. und dessen Biblioth. virorum insignium O. Fr. Praed.; von allen ligen, Martyrern, Schriftstellern u. s. w. des Ordens handelt das Werk Dominicaine, Paris 1678 sv. 13 Vol. in 4.; die sämmtlichen Ordensstatuten man in Luc. Holstenii Codex Regularum. 6 Vol. in fol., viel Brauchbares i lyot Histoire des ordres Monastiques, Paris 1714. 8 Vol. in 4. [Hurt

Dominicus Loricatus. Obgleich der kirchliche und sittliche Z Italiens im 11ten Jahrhundert sehr verkommen war, so fehlte es doch an Solchen, die trotz der verpesteten Umgebung und gerade in Folge dav

frommes und strenges Leben führten und der herrschenden Simonie und Unsittlichkeit öfter einen Eifer und Bußgeist entgegensetzten, wie sie nur im Gegensatz zu einer tief entarteten Zeit von der höchsten Energie des Willens auf eine solche äußerste Spitze getrieben werden konnten. Es hatte sich damals aus dem in Klöstern und bei dem niedern Clerus vorkommenden Brauche der Vorgesetzten, gewisse Vergehen ihrer Untergebenen mit Streichen und Geißelungen abzuwandeln, nicht ohne Widerstand auch frommer Männer die Praxis der Selbstgeißelung zuerst in Klöstern und dann schon selbst bei Laien beiderlei Geschlechts und vornehmen Standes zu verbreiten angefangen. Der hl. Petrus Damiani (s. d. A.), Freund unseres Dominicus, war der eifrigste Beförderer dieser neuen Bußart, die er jedoch nicht einmal den Klosterbewohnern als Gebot auferlegte. Indessen fand sie großen Beifall und eine oft maßlose, die Gesundheit zerstörende Anwendung. Jener, welcher sie auf den äußersten Punct trieb und dennoch ein hohes Alter erreichte, war der hl. **Dominicus Loricatus**, d. h. der Gepanzerte, sogenannt von dem eisernen Harnisch, welchen er viele Jahre beständig auf dem bloßen Leibe trug. Nachdem er in den Clerus eingetreten war, verehrten seine Eltern dem Bischof eine Bockshaut, damit er ihren Sohn zum Presbyter ordiniren möchte. Über diese simonistische Schuld der Eltern schauderte Dominicus so zusammen, daß er nie in seinem Leben den Dienst des Altars ausübte, die Welt verließ, Mönch wurde und im Einsiedlerinstitute zu Ponte Rezzoli (Luceoli) in Umbrien und einige Jahre später in der Einsiedelei des hl. Petrus Damiani zu Fontavellano den strengsten Bußübungen oblag. Nur an Sonn- und Donnerstagen aß er Brod mit etwas Fenchel, sonst genoß er nichts als Brod und Wasser, schlief wenig, trug außer dem eisernen Panzer mehrere eiserne Ketten um den Leib und machte in diesem schmerzhaften Eisengewande während eines Psalters oft tausend Kniebeugungen; eines Tages vollendete er in dieser Weise acht Psalter; zuweilen betete er 50 Psalmen, einmal sogar 24mal 12 bestimmte Psalmen bei ausgespannten Armen. Allein dieß alles war ein Kinderspiel im Vergleich zu seinen Geißelungen mit Ruthen und einige Jahre vor seinem Tode mit Riemen. Kaum verging ein Tag, wo er nicht, zweimal den Psalter nacheinander meditirend, sich dabei unausgesetzt geißelte; oft, besonders in der vierzigtägigen Fasten, dehnte er die Geißelung auf drei Psalter aus oder absolvirte im Verlaufe von 6 Tagen unter dieser Büßung 20 Psalter; einmal vollendete er in einer einzigen Quadragesimalzeit die Buße von 200 Psaltern. Und konnte er sich Anstandshalber nicht entblößen, so schwang er sein Bußinstrument über Kopf und Nacken, Schenkel und Füße. Dabei hatte er nicht bloß die Abbüßung der eigenen, sondern auch fremder Sünden im Auge, wofür er sich gleichsam als Schlachtopfer einsetzte, und berechnete die Abtragung der canonischen Bußen je nach der Zahl der Streiche, die ihm in Verbindung mit dem Psalmengebet als Aequivalent dieser Bußen galten, so daß nach seiner Rechnung 10 Psalmen mit 1000 Streichen vier Monate der canonischen Buße, 3000 Streiche mit 30 Psalmen ein Jahr, und die Geißelung während des ganzen Psalters mit 15,000 Streichen fünf Jahre canonischer Buße nachließen, woraus sich erklärt, wie er nach dem Berichte des Petrus Damiani oft die Buße von 100 Jahren auf sich nahm. Boll. ad 14. Oct.; Mabillon Acta Ss. saec. VI. und Annales T. IV. in locis indice generali notatis; Petri Damiani opera in vita S. Dominici et aliis opusculis; Fleury, Hist. eccl. ad a. 1062; Görres, Mystik I. 408. [Schrödl.]

Dominicus von Osma, s. Dominicus, der hl.

Dominis, Marcus Antonius de, geboren im J. 1566, stammte aus dem Geschlechte Theobaldi de Placentia ab, machte seine Studien unter der Leitung der Jesuiten und trat selber in deren Orden ein, wie der Jesuit Besselius meldet, wurde aber in der Folge wegen Neuerungssucht und Stolz wieder ausgeschlossen. Jedoch hat der Bericht seines Freundes Boccalini, wonach ihn der Cardinal Aldobrandini von diesem Eintritte abhielt, um ihn anderwärts zu ver-

Digitized by Google

wenden, mehr Wahrscheinlichkeit. Jedenfalls wurde er noch ziemlich jung zum Bischof von Segni, und zwei Jahre später zum Erzbischof von Spalatro erhoben (1602). In dieser hohen Stellung, als Erzbischof und Primas von Dalmatien und Croatien, entfaltete er jedoch bald eine antikirchliche Neologie, welche Papst Paul V. veranlaßte, ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Auf seiner Reise nach Rom traf er mit zwei Engländern zusammen, und ihre indifferente Behauptung, daß man in jeder christlichen Religion selig werden könne, sowie die kalte Aufnahme, die er in Rom fand, schienen ihm das Recht zu geben, eine mehr als freisinnige Richtung einzuschlagen. Er wurde deßhalb bald von der Inquisition angeklagt, daß er die Sacramente verachte, mit Ketzern umgehe, den Bann des Papstes gegen die Republik Venedig bekämpfe, mit Paul Sarpi einen Briefwechsel unterhalte u. s. w. In der hierauf bezüglichen Untersuchung wurde er zwar noch von der Instanz entbunden, glaubte sich jedoch nicht mehr sicher und begab sich nach England, um dort in den Hafen der Hochkirche einzulaufen. In London, wo er im J. 1616 ankam, fand er bei König Jacob I. eine sehr gute Aufnahme und legte bald darauf sein anglicanisches Glaubensbekenntniß öffentlich in der Paulskirche ab. Um diesen Act zu besiegeln, griff er jetzt die verlassene Mutterkirche in verschiedenen Schriften an, beförderte auch Sarpi's Geschichte des Concils von Trient, die er vom Autor im Manuscript bekommen hatte, mit vorausgeschickter sehr heftiger Vorrede zum Drucke; das Wichtigste aber, was er schrieb, ist sein Buch: De republica ecclesiastica contra Primatum Papæ. In dieser Schrift bekämpft er den päpstlichen Primat; den ehelosen Stand lobt er zwar, will aber die Ehe der Geistlichen freigegeben wissen, nur die Taufe und das Abendmahl erkennt er als wahre und eigentliche Sacramente an, die Ohrenbeicht ist überflüssig, die Messe, das Fegfeuer und die Anrufung der Heiligen nennt er Erdichtungen u. s. w. Wie Ronge mit seinem Sendschreiben noch in unsern Tagen eine so große Sensation erregte, so wurde auch damals de Dominis von den Protestanten und Reformirten fast zu den Sternen erhoben. Allein bald stellte sich bei dem Fetirten, der sich eigentlich nur von Leidenschaftlichkeit und Oppositionsgeist hatte leiten lassen, die ruhige Betrachtung ein, er bereute seinen Schritt und trat, ermuntert durch die Briefe seiner Freunde, namentlich des Cardinals Ludovici, der mittlerweile als Gregor XV. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, wieder in die katholische Kirche zurück. In England suchte man ihn zwar zurückzuhalten, aber er wußte heimlich zu entfliehen und kehrte über Frankreich und Flandern nach Rom zurück (1622). Kaum hatte er aber hier seine Bußzeit überstanden, so gab er schon wieder Veranlassung zu mannigfaltigen Ausstellungen, namentlich wurde er bei der Inquisition der Ketzerei beschuldigt, und die Folge davon war, daß er unter der Regierung Urbans VIII. inhaftirt wurde. Ehe noch sein Proceß erledigt war, starb er, wie Einige behaupten in Folge einer Vergiftung, im Jahr 1624. Nun wurde der Proceß beendigt und das Urtheil an seinem Leichnam vollzogen. Dieser wurde nämlich am 21. December öffentlich zu Rom durch die Gassen geschleppt, durch einen Henker verbrannt und die Asche davon in die Tiber geworfen. — Auch auf dem philosophischen Gebiete war er als Schriftsteller aufgetreten durch sein Werk: De radiis visus et lucis. Der Jesuit Martin Becanus fällt über ihn folgendes Urtheil: „Unum est, te neque Catholicum esse, neque Lutheranum, neque Calvinistam, sed ab omnibus dissentire, et novum doctrinæ symbolum, partim ex aliorum scriptis, partim ex tuo cerebro consarcinasse. Alterum, duplici spiritu ad scribendum impulsum te esse, altero odii in pontificem, altero amoris propriæ excellentiæ et cupiditatis.“ Vgl. allgem. Encyclopädie von Ersch und Gruber. 26ster Thl. Schröckh, christl. K.G. s. d. Ref. 3ter Thl. Iselin, historisch-geograph. Lexikon. 2ter Thl. Arnolds Ketzergeschichte. 2ter Thl. Buch 17. C. 3. § 50. Jaegerus, hist. eccles. p. 3. l. 2. [Fritz.]

Dominus vobiscum, der Herr sei mit euch, eine im katholischen

Gottesdienste öfter wiederkehrende **Begrüßungs- und Segnungsformel**, vom Priester zur Gemeinde gesprochen und von dieser mit dem Segenswunsche et cum spiritu tuo, **und mit deinem Geiste**, erwiedert. Neben dem jedoch geläufigern pax vobis, **der Friede sei mit euch** (Joh. 20, 19. 21. 26. Matth. 10, 12. u. s. w.), war die Begrüßungsformel dominus vobiscum schon im jüdischen Volksleben gebräuchlich (Ruth 2, 1. 2 Paral. 15, 2. Luc. 1, 28.), und wenn es bei dem populären und socialen Charakter, der bei aller mystischen Weihe die ersten Christenversammlungen auszeichnete, natürlich war, daß der Priester die Gemeinde beim Eintritte in die Versammlung oder bei der Eröffnung des Gottesdienstes oder eines Hauptabschnittes desselben begrüßte, so war es auf der andern Sitte eben so nahe gelegt, daß man sich zu dieser Begrüßung derjenigen Formeln bediente, die geläufig, ohnehin religiösen Gehaltes und sogar durch den biblischen Gebrauch geheiligt waren. Wir finden daher beide Begrüßungs- und Segnungsformeln schon in den ältesten Liturgien, in den orientalischen jedoch, wie noch jetzt, weit häufiger die Formel pax vobis oder vielmehr pax omnibus, εἰρήνη πᾶσιν, **der Friede sei mit euch Allen**, während im Abendlande bald die Formel dominus vobiscum in ausgedehnterem Gebrauche erschien. Als sich nämlich der Gottesdienst mehr ausbildete, besonders die Katechumenen- und Gläubigenmesse schärfer geschieden wurde, mochte man Anstand nehmen, die noch nicht in die Kirchengemeinschaft Aufgenommenen mit dem **Friedenswunsche** des Herrn zu begrüßen, namentlich mochte man in dieser Beziehung in der abendländischen Kirche strenger sein, so daß hier die letztere Formel weit gebräuchlicher wurde. Schon in den Acten der ersten Synode von Braga (561) wird dieser Gebrauch als ein uralter bezeichnet. In der Messe bedienen sich bei uns nur die Bischöfe diese nur beim Beginn derselben vor der Collecte der Formel pax vobis, während uns dieselbe bei Weihungen und Segnungen auch in der römischen Liturgie öfter begegnet. — Die sinnvolle Bedeutung der Segnungs- und Begrüßungsformel dominus vobiscum, durch die zugleich die Gemeinschaftlichkeit des Gottesdienstes hergestellt werden soll, liegt nahe; sie drückt ebenso den Grundgedanken des christlichen Glaubens, wie eine wesentliche Beziehung des christlichen Gottesdienstes aus. Der Priester wünscht der Gemeinde, daß der Geist und die Gemeinschaft Christi und die Gnade seiner Erlösung ihr zu Theil werden, daß sie ihr Gemüth im Herrn sammeln, daß sie mitbeten und im Namen des Herrn beten, und daß der Herr ihre Andacht segnen und ihr Gebet erhören möge. Derselbe Sinn liegt nun auch in der Antwort der Gemeinde: et cum spiritu tuo, der, wenn man den Priester als den Repräsentanten der Gemeinde und als den Vermittler ihres Gebetes betrachtet, noch eine besondere Bedeutung inwohnt. Sie ist eben so alt und hat ihre Anhaltspuncte in der hl. Schrift (Gal. 6, 18. 2 Tim. 4, 22.). [Lüft.]

Domitian, Titus Flavius, der Sohn des Kaisers Vespasian und der Flavia Domitilla, wurde den 24. Oct. des Jahres 51 zu Rom geboren und gelangte im J. 81 nach dem Tode seines Bruders Titus zur Regierung. Anfangs zeigte er in allen seinen Anordnungen große Mäßigung, traf auch zweckmäßige Anstalten, um dem Uebermuthe der Statthalter in den Provinzen zu steuern, aber nur zu bald trat seine verderbte Gemüthsart und sein der Wollust, Grausamkeit und dem Argwohne ergebener Charakter hervor. Ein geringer Aufstand, den Antonius, Statthalter in Germanien, erregte, genügte, um viele der vornehmsten Männer hinzurichten und ihr Vermögen einzuziehen. Sein Argwohn, die Furcht, seiner Herrschaft beraubt zu werden, soll ihn auch nach der Angabe des Hegesippus (Euseb. hist. eccl. c. 20) bewogen haben, die Christen zu verfolgen; er ließ an alle Statthalter der Provinzen die strengsten Befehle ergehen, die Christen als Feinde des Reiches zu behandeln. Nach Andern betrachtete er die Christen als solche, die nur vom Judenthume abgefallen wären, um der drückenden Steuer zu entgehen, mit welcher er die Juden belegte. Uebrigens galt als Anklagepunct

Digitized by Google

gegen die Christen nur der Vorwurf, daß sie Gottesläugner wären. Unter den Martyrern dieser Verfolgung wird nur T. Flavius Clemens genannt, ein Vetter des Kaisers, dessen Sohn Domitian für seinen Nachfolger erklärt hatte. Clemens wurde hingerichtet und seine Frau Domitilla auf die Insel Pandataria verwiesen. Auch der hl. Johannes mußte Ephesus verlassen und wurde von Domitian auf die Insel Pathmos verbannt. Der Bericht Tertullians (de praescr. haeret. § 36), als sei der hl. Apostel früher nach Rom gebracht und in ein Faß siedenden Oels gesetzt worden, aber unbeschädigt geblieben, findet in keinem der gleichzeitigen Schriftsteller eine Bestätigung. Hegesippus erzählt, Domitian sei so von Furcht gequält worden, seines Reiches beraubt zu werden, daß er eifrig nach den Nachkommen des Königs David habe forschen lassen. Als man jedoch zwei Männer, Enkel des Apostels Judas Thaddäus, vor ihn brachte und er aus ihrem Munde vernahm, wie sie durch ihrer Hände Arbeit sich das Leben fristeten und zur Bekräftigung ihrer Rede die mit Schwielen bedeckten Hände vorwiesen, das Reich des Messias ihm aber als ein himmlisches darstellten, schwand sein Argwohn; er wandte sich von ihnen mit Verachtung ab und soll auch die Verfolgung der Christen eingestellt haben. Nach einer fünfzehnjährigen Regierung wurde Domitian, vor dessen Grausamkeit sich, seit Clemens Tode, selbst die Vertrautesten nicht mehr sicher glaubten, am 18. Sept. 96 im 45sten Jahre seines Alters ermordet. [Thaller.]

Domkirche. Der Name Dom, Domkirche, wird bald vom griechischen *δόμα* (lat. domus) „Haus" d. i. vorzugsweise „Gotteshaus, Haus des Herrn", bald von der die allgemeine Widmung eines Tempels bezeichnenden Aufschrift „Deo Optimo Maximo" (D. O. M., zusammengezogen Dom) hergeleitet und bedeutet demnach überhaupt eine Gott geweihte Stätte, wie denn auch in früherer Zeit nicht gerade die bischöfliche Kirche, sondern auch andere ansehnliche Gotteshäuser so genannt wurden, bis das Wort allmählig ausschließlich für erstere in Uebung kam und mit Ecclesia cathedralis gleichbedeutend gebraucht wurde (s. Cathedrale).

Domnus, s. Donus.

Dompelers, Dumpelers, s. Mennoniten.

Dompfarrer, s. Domkirche und Cathedrale.

Dompräbende, s. Präbende.

Dompropst. Die Aemter an den Dom- und Collegiatstiftern sind theils Dignitäten, theils bloße Personate. Es hatten aber nicht überall und zu allen Zeiten dieselben Aemter auch dieselbe Geltung, sondern in dem einen Capitel war das nämliche Amt eine bloße Ehrenwürde, welches anderwärts als eigentliche Würde betrachtet wurde, und so umgekehrt (s. Capitelwürden). Immer jedoch und an allen Stiftern waren wenigstens der Propst und der Decan zu den Dignitäten gezählt. Der Propst (praepositus capituli) eines Metropolitan- oder Domcapitels wurde, wie noch heutzutage, Dompropst genannt, zum Unterschiede von dem Träger derselben Würde an einer Collegiatkirche, dem sogenannten Stiftspropste. Diese bereits in Chrodegangs Regel aufgenommene Würde war gewöhnlich an die Person des erzbischöflichen oder bischöflichen Archidiacons geknüpft (s. Archidiacon), der als solcher die Verwaltung eines großen Theils der bischöflichen Jurisdiction und seit der Aufhebung des Communlebens an den Capiteln und der Ausscheidung des Stiftsvermögens von dem bischöflichen Mensalgute regelmäßig auch die Vorstandschaft und die Vermögensverwaltung des Capitels bekleidete. Die vielen und ungleichartigen Geschäfte, die ihm in dieser dreifachen Stellung oblagen, nöthigten ihn bisweilen, entweder die Capitelsvorstandschaft oder die Güteradministration, oder wohl gar beide an den Domdecan abzugeben; daher finden wir manchmal Capitel, in denen der Decan die erste Stelle einnimmt. Regelmäßig war jedoch der Dompropst die erste Dignität, wie dieß auch jetzt noch in Oestreich der Fall und in den neuesten Vereinbarungen mit Rom bezüglich der Metropolitan- und Domcapitel der preußischen Monarchie (Bulle:

De salute animarum, bei Weiß Corp. jur. eccl. Cathol. hod. in Germ. S. 80) und des Königreichs Bayern (Concord. Bavar. Art. III, bei Weiß a. a. O. S. 117) ausdrücklich festgesetzt ist. Denn die übrigen Capitel Teutschlands haben nur je eine Dignität, den Decan. Der Dompropst eines Metropolitancapitels in Oestreich gehört heutzutage seinem politischen Range nach dem Prälatenstande an (Oestr. Hofkzldecr. v. 9. Febr. 1837). In Bayern nehmen die Dompropste (und Decane) ihren Rang nach den Regierungsdirectoren ein (Allerh. Rescr. v. 10. Jänner 1822, bei Döllinger Samml. d. Verordn. Bd. VIII. S. 293) und die beiden Dignitare des Metropolitancapitels München-Freysing genießen dabei noch die kirchliche Auszeichnung, daß sie bei Processionen und an gewissen Tagen, an welchen sie den feierlichen Gottesdienst zu halten haben, d. i. an den sogenannten festis praepositi und decani, die Insel tragen dürfen (Circumscr. Bulle Dei ac Domini nostri v. 1. April 1818, bei Döllinger a. a. O. S. 366). Die Ernennung des Dompropstes steht in Oestreich dem Kaiser, in Preußen und Bayern dem Papste zu. Hinsichtlich der Präbende ist derselbe — wenigstens in Preußen und Bayern — von dem Decane des nämlichen Capitels nicht bevorzugt (s. Dotation der Kirchenämter). [Permaneder.]

Domscholaster (scholasticus) hieß derjenige Canonicus eines Domstifts, welchem die Aufsicht und Leitung der damit verbundenen Schulen oblag. Nach der Chrodegangschen Capitelverfassung sollte mit jeder Cathedrale zugleich eine Unterrichts- und Erziehungsanstalt (Domschule s. d. A.) verknüpft sein, an welcher Knaben und Jünglinge, die sich dem geistlichen Stande widmen wollen, zu gemeinsamer Pflege aufgenommen, in den nöthigen Gegenständen unterwiesen und einer heilsamen Zucht untergeben wurden. Dieselbe Einrichtung wurde auch auf die Collegiatstifter übergetragen, da diese im Grunde nur eine Nachbildung der Cathedralmünster, nämlich Genossenschaften (collegia) von Clerikern größerer Stadt- und Landkirchen waren, welche unter einem Präpositus (Propste) und meist noch einem zweiten Vorstande (dem Decan) standen, und eine ganz ähnliche corporative Verfassung hatten (s. Collegiatstift). Die an diesen Collegiatstiftern angelegten Schulen hießen daher Unter- oder Collegiatstiftsschulen, gewöhnlich Stiftsschulen schlechthin, und standen gleichfalls unter der Direction eines Canonicus, des Stiftsscholasters. Noch größeren Aufschwung nahmen diese Dom- und Stiftsschulen unter der eifrigen Mitwirkung Carls des Großen (Capitul. Regg. Francc. Lib. I. c. 72). An jeder derselben bestanden regelmäßig zwei Abtheilungen, eine niedere und eine höhere Schule, von denen die eine sich mit den Elementargegenständen befaßte, die andere, wieder in zwei Curse gespalten, theils die Profanwissenschaften und Künste, theils die theologischen Disciplinen betrieb. Diese Complicität und Verschiedenheit des Lehrstoffes machte, besonders bei größerer Frequenz der Schulen, die Anstellung mehrerer Lehrer (magistri) nothwendig, welche anfänglich der Bischof auf den Vorschlag des Scholasters, deren Aufsicht und Leitung sie untergeben waren, später der letztere selbst anstellte. Daher drangen auch die Synoden wiederholt darauf, daß die Bischöfe nur die fähigsten und gelehrtesten Männer zu Scholastern ernennen sollten, und das Tridentinum (Sess. XXIII. c. 18 De ref.) bestätigte diese Bestimmung und verordnete, daß jene Aemter und Würden, welche Schulämter (scholasteria) heißen, nur an Doctoren oder Licentiaten der Theologie oder des canonischen Rechtes und Andere, welche das Amt und die Leitung der Anstalt persönlich übernehmen könnten, ertheilt werden sollten. So lange an den Stiftern das Communleben in Uebung war und selbst geraume Zeit lang nachher, standen diese Anstalten in unmittelbarer Verbindung mit dem noch fortwährenden Convicte der jüngeren Stiftscleriker (s. Domicellaren), für deren Unterhalt ein bestimmter Theil von dem Vermögen des Capitels ausgeworfen war. Neben diesen geschlossenen und bloß für die Adspiranten des Dom- und Stiftsclerus bestimmten Schul- und Er-

Digitized by Google

ziehungsanstalten gab es auch in größeren Städten freie und dem Zutritt anderer Candidaten des geistlichen Standes offene Schulen, welche auch bereits bepfründete jüngere Seelsorgegeistliche einer Pfarrei zeitenweise entweder aus bischöflichem Auftrage oder freiwillig besuchten, um sich in den practischen Disciplinen zu vervollkommnen und namentlich in der Pastoralführung noch mehr auszubilden (Capp. Regg. Franc. Lib. VII. c. 163). Daher die Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Dom- und Stiftsschulen. Das Amt des Domscholosters, der an der Spitze des ganzen Unterrichts- und Erziehungswesens der Diöcese stand, war eines der einflußreichsten und angesehensten, daher derselbe an den meisten Capiteln als Dignitar galt, der im Capitel sowohl als im Chor seinen Sitz gewöhnlich an dritter Stelle, d. i. unmittelbar nach dem Decan einnahm. Inzwischen führte das Aufblühen der Universitäten eine große Veränderung in den Domschulen herbei. Einige der letztern hatten sich durch den Ruf ihrer Lehrer und durch die Ausdehnung des Unterrichts auf mehrere Zweige der Wissenschaften selbst zu solchen Hochschulen erhoben, während andere, bald durch den Glanz der letzteren überstrahlt, immer tiefer sanken und nicht mehr befriedigten. Es wurden daher die Renten des bisher zur gemeinschaftlichen Pflege der Domicellaren verwalteten Fonds gleichfalls in Präbenden oder Stipendien zerlegt und den Zöglingen erlaubt, auf zwei, drei, auch mehr Jahre zu ihrer vollen wissenschaftlichen Ausbildung eine Universität zu besuchen, um so mehr, als der hohe sittliche Ernst der damaligen Hochschüler und die enge Verbindung dieser Anstalten mit der Kirche noch in keiner Weise einen nachtheiligen Einfluß der academischen Freiheit auf den moralisch-religiösen Charakter der Candidaten befürchten ließ. Mit der Auflösung des Domicellar-Convicts war der Wirkungskreis und Einfluß des Scholasters bedeutend geschmälert; ihm blieb nur noch das Recht, die äußeren Stiftsschulen zu dirigiren, für dieselben tüchtige Lehrer in Vorschlag zu bringen und sich von Zeit zu Zeit über das Wohlverhalten der auswärts studirenden Stiftszöglinge zu erkundigen. Als aber in der Folge der ursprünglich vom Enthusiasmus für die Wissenschaft getragene männliche Geist von den Universitäten gewichen war und einer zügellosen Rohheit Platz gemacht hatte, da mußte die Kirche bedacht sein, wenigstens das Erziehungswesen der Geistlichen wieder an sich zu nehmen und der älteren Einrichtung gemäß unter die unmittelbare Aufsicht der Bischöfe zu stellen. In Folge der tridentinischen Beschlüsse erstanden jetzt, wie allerwärts so auch in Teutschland, an den Cathedralen neue geistliche Pflanzschulen (s. Seminarium). Jetzt traten auch die Domscholaster wieder in den ursprünglichen Kreis ihrer Wirksamkeit ein. Aber auch die fast gleichzeitig entstandenen oder zeitgemäß restaurirten äußeren Lateinschulen, Gymnasien und Lyceen wurden in engere Verbindung mit der Kirche gesetzt, und die Provincial-Concilien übertrugen deren Aufsicht und regelmäßige Visitation in den Städten den Dom- und Collegiatstifts-Scholastern und auf dem Lande den Ruraldecanen (Conc. Trevir. ao. 1549. tit. De scholis; Conc. Argent. ao. 1549. c. 24; Conc. Constantiens. ao. 1567. tit. 4; Conc. Salisburg. ao. 1569. const. 59 u. a.). So erhielt sich das Amt des Domscholasters fort und fort bis zur Säcularisation und lebte mit der Wiederherstellung der bischöflichen Stühle in Teutschland wenigstens nominell wieder auf. Es ist dasselbe aber in den heutigen Capiteln nur ein bloßes Personat ohne alle Jurisdiction und ohne Einfluß auf die Größe der Präbende. Denn da nach der gegenwärtigen Schulverfassung die äußeren Schul- und Studienanstalten der unmittelbaren Leitung der geistlichen Behörden entzogen sind, den Bischöfen nur die Aufsicht und Direction ihrer Clericalseminare und der seminaria puerorum, soweit letztere mit Staatsgenehmigung von ihnen selbst gegründet sind, überlassen, und selbst in Bezug auf diese Anstalten ihr freies Verfügungsrecht mehrfach beschränkt, dem Capitel aber als solchem keine directe Mitwirkung gestattet ist, so kann der Domscholaster nur hinsichtlich dieser bischöf-

lichen Anstalten und auch hierin nur in der Eigenschaft eines bloßen Commissarius, wenn und soweit ihn der Bischof beauftragt, thätig werden. [Permaneder.]

Dom- und Klosterschulen. In der Bestimmung der Kirche, allmählig das ganze Menschengeschlecht mit der siegreichen Kraft ihres Geistes zu durchdringen und eine neue Schöpfung in den Individuen und Völkern zu begründen, lag von selbst ihre göttliche Berechtigung zum Unterricht und zur Erziehung derselben. Unterricht und Erziehung ist die Herrschaft über die Geister, welche den eigenthümlichen Beruf der Kirche bildet. Von diesem Bewußtsein getragen, strebte die Kirche frühzeitig, als sie in die griechisch-römische Welt eingetreten, diese Elemente in ihren Kreis zu ziehen, und es waren vom Ausgang des 2ten Jahrhunderts an zunächst die ersten bischöflichen Sitze des Orients und Occidents, wie zu Alexandrien, Cäsarea, Antiochien, Edessa, Rom, Mailand, Carthago rc., in welchen der schöpferische Geist des Glaubens gegenüber dem Heidenthum durch Gründung neuer christlicher Lehranstalten sich offenbarte. Inwiefern diese Schulen unter den Auspicien der Bischöfe gegründet und von ihnen fortdauernd beaufsichtiget sowohl im Unterricht der Katechumenen als der wissenschaftlichen Ausbildung des Clerus thätig waren, können sie mit Recht als Vorläufer der nachherigen Domschulen betrachtet werden. Diesen Bestrebungen der Kirchenvorsteher trat bald das Mönchthum zur Seite. Schon in der Idee desselben, inwiefern in ihm der außergewöhnliche Drang des nach ungetheilter Vereinigung mit Gott ringenden Geistes sich darstellt, liegt nach der erkennenden Seite hin das Bedürfniß und die Pflege der Wissenschaft. Ein je freieres und reineres geistiges Auge ferner eben diese Wissenschaft von denen fordert, die in ihre Tiefen eindringen wollen; desto geeigneter erscheint die stille ascetische Celle des Mönchs für die Meditationen der christlichen Wahrheit. Daher die Erscheinung, daß seit das Mönchthum durch Pachomius, Basilius und Cassian seine erste Organisation erhalten, es ebenso eine Pflanzschule für die kirchliche Wissenschaft wie für den Clerus wurde. Von Aegypten bis tief hinein nach Cölesyrien, Mesopotamien und Persien, im Abendlande in Italien und Gallien war im 4ten und 5ten Jahrhundert bereits Gelehrsamkeit in allen Klöstern heimisch, und wir dürfen zum Belege dessen nur auf die großen Namen eines Athanasius, Basilius, Gregorius des Theologen, Chrysostomus, Theodoret, Hieronymus, Rufinus, Augustin und Anderer hinweisen, welche das, was sie in der Kirche waren und für sie leisteten, wenigstens zum großem Theile ihrem Aufenthalte in den Klöstern zu verdanken hatten. Die Päpste Siricius (ad Himmer. Tarrac. c. 13. Hard. Conc. Tom. I.) und Innocenz I. (ad Victric. Rothom. ep. II. c. 10. Hard. l. c.) erkennen den Beruf der Mönche zum Clericalstande vorzüglich in ihrer wissenschaftlichen und geistigen Tüchtigkeit; ebenso Hieronymus, und Chrysostomus (adv. oppugnatores vitæ monasticæ L. III. c. 17) steht nicht an, den Wunsch auszusprechen, daß die Schulen der Klöster nicht nur auf die Cleriker, sondern auch auf die Erziehung der Laien und zwar von ihren ersten Jahren an ausgedehnt würden, um dort den Samen des Glaubens und der Frömmigkeit frühe in sich aufzunehmen und zur Reife zu bringen. — Weit umfassender aber und großartiger als im Oriente, wo die heidnischen Institute den christlichen Strebungen bei jedem Schritte in den Weg traten, wurde die unterrichtende und erziehende Thätigkeit der Kirche im Abendlande, besonders als der morsche Bau des römischen Reiches unter den Schlägen der hereinbrechenden germanischen Völkerzüge allmählig in Trümmer fiel und diese unentweihten und kräftigen Naturen nach Besiegung des Arianismus unter die Fahne der Kirche sich sammelten. Eine neue Periode, die der germanischen Welt, war in der Geschichte eingetreten; und die Kirche begriff ihre hohe Mission gegenüber diesen Völkern, welche keine andere als die Aufnahme, Erziehung und Bildung derselben war. Hier war von vornherein bei der noch gänzlichen Rohheit dieses Völkerstammes an eine Fortentwicklung der Wissenschaft, wie sie im Orient sich gebildet, nicht zu denken, das Stre-

ben der Kirche konnte nur auf Erhaltung des Erworbenen hingehen; es mußte in der Erziehung von unten angefangen, die Völker mußten vorerst durch den Glauben gezähmt, der Geist Christi als Same eines neuen göttlichen Lebens ihnen eingesenkt und so die Keime aller menschlichen Bildung ihnen mitgetheilt werden. Auch hier wie überall machte sich das Gesetz geltend, daß das Leben der Wissenschaft vorangehen müsse. Dahin war denn nun die ganze Thätigkeit der Kirchenvorsteher gerichtet und Hand in Hand mit ihnen geht das Mönchthum, welches seit seiner Umgestaltung durch den schöpferischen Geist des hl. Benedict ganz besonders berufen war, in der Erziehung und Umbildung dieser Völker eine Hauptrolle zu übernehmen. Nach dem Beispiele Roms, wo von Alters her bischöfliche Schulen bestanden, welche unter Agapet I. und Gregor d. Gr. einen besonderen Höhepunct erreichten (cf. Thomassin V. et N. Eccl. Disc. P. II. L. I. c. 95), erhoben sich in allen Ländern, wohin der katholische Glaube drang, an der Stelle der durch die Stürme der Zeit untergegangenen öffentlichen Schulen neue Bildungsanstalten an den bischöflichen Cathedralen, deren Bestimmung auf die Befriedigung eines der ersten Bedürfnisse, der Erziehung und Heranbildung des clericalischen Nachwuchses gerichtet war (Conc. Tour. II. c. 8. Vasion. II. c. 1. Tolet. II. c. 1. Tolet. IV. c. 23). Der Unterricht war dem Gange der Zeit und dem Bildungsgrade der Völker entsprechend. Obenan standen die Gegenstände des geistlichen Faches; es wurde mit Lesung der Psalmen begonnen, dann auf die Erklärung der hl. Schrift des N. T. übergegangen, wozu bald besondere Auszüge aus den Commentarien der Väter, die späteren Catenen, verwendet wurden, mit ihnen der nothwendigste Unterricht über die Kirchenlehre verbunden. Im Zusammenhang mit den geistlichen Gegenständen wurden auch allgemeine Fächer behandelt, wie Grammatik, Rhetorik, Dialectik, Geometrie, Arithmetik, Poetik und Gesang. Auch von ausländischen Sprachen finden sich Spuren. Die Bischöfe sahen es zum Theil als eine ihrer Hauptpflichten an, den Unterricht selbst zu ertheilen oder fähige Männer dazu aufzustellen; daher der Grad der Bildung, welcher an der einen oder andern Schule erreicht wurde, von der Tüchtigkeit des Bischofs oder des von ihm bestellten Lehrers abhing. In Gallien blühte im 6ten Jahrhunderte vor allen die Schule von Arles unter dem gefeierten Bischofe Cäsarius, dessen Cleriker auf dem Concil zu Valence sich als Kenner der Schrift und als geistige Zöglinge des hl. Augustin bewiesen, und als König Guntram um das Jahr 540 seinen Einzug in Orleans hielt, empfingen ihn die Zöglinge der bischöflichen Schule mit Gesängen und Glückwünschen, welche in lateinischer, griechischer, hebräischer und syrischer Sprache abgefaßt waren (Thomassin l. c. c. 93). Auch die Schule von Rheims erschwang sich zu einer nicht unbedeutenden Höhe; sie hatte zuerst einen eigenen Primicerius, welcher als unmittelbarer Vorsteher theils selbst lehrte, theils die Aufsicht über die Scholaren führte. Die wahren Asyle für die Wissenschaft waren aber die Klöster. Indem die Mönche ihr Leben der Realisirung einer großen Idee widmeten, wurden sie in der Triebkraft des göttlichen Geistes, der in ihnen wirkte, was sie nach den außerordentlichen Bedürfnissen der Zeit werden sollten; vor allen die Prediger des Glaubens durch ihr Leben, die Missionäre des Evangeliums und der Gesittung unter den noch unbekehrten Völkern des Abendlandes, die Lehrer des Volkes im Ackerbau und allen bürgerlichen Gewerben und die Pfleger und Fortleiter der Wissenschaft auf die kommenden Jahrhunderte. Was innerhalb der Mauern den Funken der göttlichen Begeisterung in ihnen nährte, war die Betrachtung und das Studium der hl. Schrift, das Leben der Heiligen, die ascetischen Werke ihrer Stifter, Gesetzgeber und anderer erleuchteter Männer, die Schriften der Väter der lateinischen und griechischen Kirche, namentlich eines Basilius d. Gr., Gregorius v. Nazianz, Hilarius, Ambrosius, Augustin, an welche sich christliche Dichtungen, wie die des Sedulius, und kirchengeschichtliche Arbeiten, wie des Orosius reihten (Mabillon act. S. O. B. Tom. I.). Da diese Studien Bibliotheken vor-

ausstatten und die Vermehrung derselben durch Abschreiben eifrig betrieben wurde, so läßt sich bei dem Geiste, der diese Corporationen beseelte, leicht begreifen, wie der Unterricht in den Klosterschulen bald den der bischöflichen Lehranstalten übertreffen und erstere immer höheres Ansehen gewinnen mußten. Ihre Einrichtung war den bischöflichen ähnlich; wie dort der Bischof, stand hier der Abt an ihrer Spitze, und es konnte der Geist des Mannes leicht an dem Geiste der Anstalt sein Abbild finden. Berühmtere Klosterschulen waren in dieser Zeit die von Lerins, welche aus einer früheren Zeit noch in diese hereinragt, ferner die zu Tours, und dann später die zu Poitiers. In besonders hoher Blüthe standen beide Anstalten im 6ten und 7ten Jahrhundert in Irland und Britannien, jenen Ländern, welche, während unter den Umwälzungen in Italien und Gallien die überlieferte alte Bildung immer mehr der Zerstörung preisgegeben wurde, von der Vorsehung als eine sichere Stätte ausersehen waren, um die Reste jener Bildung zu bewahren und dann als Stoff der Aneignung den Völkern darzubieten. Hier zeichneten sich seit dem Ende des 5ten Jahrhunderts die beiden Klöster Bangor, das eine die geistige Geburtsstätte des hl. Columbanus und Gallus, durch wissenschaftliche Thätigkeit aus, und als später der Erzbischof Theodor mit dem Abt Hadrian mit reichen Bücherschätzen von Rom nach England kamen (670) und das Land bemissten, erhoben sich überall in den Klöstern und bischöflichen Sitzen Schulen, in denen neben der Theologie die allgemeinen Wissenschaften und besonders das Sprachstudium mit solchem Erfolge betrieben wurde, daß nach dem Zeugnisse des Beda (hist. eccl. Angl. l. IV. c. 2) viele Schüler das Lateinische und Griechische wie ihre Muttersprache verstanden. Unter den bischöflichen Schulen erwarb sich durch Vielseitigkeit und Gediegenheit des Unterrichts den größten Ruf die von York unter ihren Vorstehern und Lehrern Egbert, Aelbert und Alcuin; unter den klösterlichen nennen wir vor allen die der Abtei von Wirmuth, deren glänzendster Schmuck der Ehrwürdige Beda ist, von Adescancastre (Exeter) und Nhutscelle in Southamptonshire, die Erzieherinnen des hl. Bonifacius, welcher den so reich entwickelten Samen des Glaubens und der Wissenschaft von seinem heimathlichen Boden nach Teutschland zu verpflanzen bestimmt war. Was er in letzterer Beziehung nicht minder als in ersterer gewirkt, beweisen seine Werke; die von ihm in allen Theilen Teutschlands gestifteten oder erneuerten Bisthümer und Klöster waren die Geburtsstätten eines frischen geistigen Lebens und werden in der Geschichte der Civilisation unsers Vaterlandes stets einen Ehrenplatz behaupten. Einen besondern Stützpunct erhielten bald nach dem Tode des hl. Bonifacius die bischöflichen Lehranstalten durch Chrodegang von Metz (um 760), welcher, indem er die Form und den Geist des Mönchslebens nach dem Vorbilde Augustins unter dem Stadtclerus einzubürgern suchte, dadurch besonders das erziehende Element dieser Schulen kräftigte und erweiterte. Entscheidend für die allgemeine Verbreitung dieser Lehranstalten wurde die Regierung Carls des Gr. Die seit der Mission des hl. Bonifacius in Teutschland und Gallien ausgestreuten Samenkörner der Reife entgegenführend, erließ er im J. 787 die berühmte Constitutio de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis (Baluz. Capitul. R. F. Tom. I.), nach welcher in allen Domstiftern und Abteien, wo sich noch keine Schulen befanden, öffentliche Lehranstalten errichtet werden sollten, deren Bestimmung anfangs zwar bloß auf die Bildung der Geistlichen hinging, bald aber auf die der höheren weltlichen Stände und des Volkes ausgedehnt wurde. Da Carl die gelehrtesten Männer aus England, Irland und Italien an sich gezogen und sie mit der Ausführung seiner Pläne betraute, selbst mit aufmunterndem Beispiel voranging und auf die bischöflichen Stühle nur Männer der Wissenschaft erhoben wurden; so entfaltete sich bald ein reges wissenschaftliches Leben, und zu Anfang des 9ten Jahrhunderts bestanden bereits an den bischöflichen Sitzen zu Trier, Mainz, Fulda, Cöln und besonders zu Osnabrück, dann in den bedeutendern Abteien zu Tours,

Digitized by Google

Fulda ꝛc. vielversprechende Lehranstalten, deren jede in eine höhere und niedere Schule getheilt war. In den niedern wurde Unterricht im Lesen, Schreiben, Rechnen, Gesang und der Religionslehre gegeben (Capit. de a. 789 l. c.); in der höheren hielt man sich die Gegenstände betreffend an die früheren Bearbeitungen des Boethius und Cassiodor, und es enthielt der erste Lehrcurs die vorzüglichsten der sieben freien Künste: Grammatik, Rhetorik und Dialectik, worauf dann entweder sogleich die theologischen Studien oder die Gegenstände des Quadriviums: Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik folgten. In der Theologie beschäftigte man sich zum größten Theile mit biblischer und patristischer Exegese, mit Homiletik, canonischem Recht und der Bußdisciplin. Bemerkt mag noch werden, daß auch die allgemeinen Wissenschaften nicht losgetrennt von dem lebendigen Grunde des Glaubens, sondern in seinem Geiste und für seine Zwecke betrachtet und behandelt wurden (Mabillon acta O. B. saec. III. praef. p. 26 sq.). Den Schulen selbst stand in den Domstiftern und größeren Klöstern der Scholasticus (s. Domscholaster) vor, welcher in der geistlichen wie profanen Wissenschaft in jeder Beziehung sich auszeichnen mußte; daher in Ermangelung eines geeigneten Mannes Ordensleute von literarischem Rufe aus einem Kloster ins andere oder auch wohl an die Domstifter berufen wurden. So war durch Carl d. Gr. ein bedeutender Umschwung in den wissenschaftlichen Anstalten eingetreten, und als unter seinem Sohne Ludwig auf dem Nationalconcil zu Aachen im J. 816 das erweiterte Chrodegangische Institut für alle bischöflichen Kirchen des Reichs als Gesetz promulgirt worden war, ließ alles hoffen, daß das so schön und kräftig aufgeblühte geistige Leben eben so kräftig fortgesetzt werden würde. Aber die Kriege zwischen Ludwig und seinen Söhnen und diesen untereinander, welche endlich die gänzliche Auflösung des carolingischen Reichs zur Folge hatten, brachten von selbst eine unendliche Verwirrung in die gesammten Verhältnisse, welche den wissenschaftlichen Anstalten nicht günstig sein konnte. Zwar ließen es die Bischöfe von Zeit zu Zeit auf den Concilien an sehr lauten Klagen und ernsten Beschlüssen zur Forterhaltung der Schulen nicht fehlen (Meaux 845 c. 35 u. 52. Valence 855 c. 18. Toulle 859 c. 10), und unter Carl dem Kahlen schien es, als ob die glänzenden Zeiten seines Ahnherrn wiederkehren wollten (Thomassin l. c. c. 98); aber bei den fortdauernden Unruhen im Reiche und der Erhebung der Großen gegen das königliche Ansehen fehlte es einerseits an der kräftigen Hand, um die Gesetze zur Ausführung zu bringen, von der andern Seite mußte die seit Carl dem Kahlen gestörte und bald ganz vernichtete Wahlfreiheit und der immer stärker hervortretende wilde Geist der Zeit allmählig den nachtheiligsten Einfluß auf das gesammte kirchliche Leben, daher auch auf den Bestand und die Blüthe der Schulen äußern. Dem durch Simonie und Incontinenz befleckten Clerus fehlte der Sinn für die Wissenschaft und ihre Anstalten. Auch die Klöster hatten seit ihrer Restauration unter Benedict von Aniane durch den verweltlichten Geist vieler Bischöfe und die räuberische Habsucht der Großen gegen das Ende des 9ten Jahrhunderts zum großen Theil ihre geistige und durch die verheerenden Einfälle der Normannen nicht selten auch ihre physische Existenz verloren; so tief sind die Wunden, daß die Synode zu Trosly im J. 909 sich vergebens nach einem Heilmittel umsieht. Während aber hier schon im folgenden Jahre 910 durch die Stiftung von Clugny eine neue geistige Schöpfung sich anbahnte, deren Geschichte sich wie ein goldener Faden durch dieses Jahrhundert der Verwilderung hindurchzieht, öffnet sich für die Kirche und die gesammten geistigen Strebungen erst im 11ten Jahrhundert die Morgenröthe einer neuen Zeit. Durch die nun anhebende reformatorische Thätigkeit der Päpste drang allmählig ein neues Leben vom Herzen in alle Gliederungen des kirchlichen Körpers, und je mehr der Kampf um die Freiheit der Kirche vorwärts schritt, desto mehr löste sich der böse Zauber auch nach allen übrigen Ordnungen des geistigen Lebens; bald regte es sich überall, wie von ferne hörte man den Flügelschlag des germanischen Geistes,

der wie ein junger Adler aus seinem Horste sich erhob und zum ersten Mal in die hohen Räume des Himmels seinen Aufflug nahm. In Frankreich war durch Gerbert als Vorsteher der Domschule zu Rheims der Same eines neuen wissenschaftlichen Strebens ausgestreut worden, welcher einen empfänglichen Boden fand. Sein Schüler Fulbert gründete und leitete die blühende Schule zu Chartres und ebenso erhoben sich die Schulen zu Tours und Angers. Einen besondern Ruf erhielt neben Clugny durch Lanfranc und seinen größeren Schüler Anselm die Schule des Klosters Bec in der Normandie, von wo die ersten reinen Strahlen jener neuen und großartigen Wissenschaft aufblitzten, welche unter dem Namen der Scholastik und Mystik der Ruhm der Kirche ist. Wie empfänglich der Sinn dafür bereits geworden, beweist die Zahl der Schüler aus allen Ständen, die in Bec sich zusammendrängten und diesen Ort als Sitz der Wissenschaft berühmt machten. Bei diesem Zuge nach geistiger Entwicklung konnte es nicht fehlen, daß die alten Dom- und Klosterschulen neu auflebten und überall junge Zweige trieben, ja die bedeutendsten vom Ende des 12ten Jahrhunderts an allmählig zu hohen Schulen sich erweiterten. Damit trat aber neben der Auflösung der canonischen Lebensweise im Fortgange der Zeit eine bedeutende Gefahr für die Domschulen ein. Der Ruhm und Glanz der Academien, die freie ungebundene Lebensweise, die allmählig auf denselben überhand nahm, das Ansehen, welches ihre Schüler bei der Heimkehr ins Vaterland genossen, war ein unwiderstehlicher Reiz für alle fähigen Köpfe des Occidents, ihre Bildung eher bei ihnen als bei den bescheidenen Domschulen zu suchen. Daher Päpste und Concilien alles aufboten, durch angemessene Decrete dieselben aufrecht zu erhalten und eingeschlichene Mißbräuche zu entfernen. Nach der dritten lateranischen Synode vom J. 1179 soll an jeder Cathedralkirche eine Pfründe an einen Doctor der Theologie vergeben werden, welcher den Unterricht gratis zu ertheilen und besonders armen Schülern seine Sorgfalt zuzuwenden verpflichtet sei. Dasselbe verordnete Innocenz III. auf der 4ten lateranischen Synode bezüglich der Aufstellung eines Lehrers der Grammatik und dehnte diesen Beschluß noch auf die Collegiatkirchen aus. Zugleich suchte derselbe Papst sowie seine Nachfolger Honorius III. und Gregor IX. das Ansehen der Lehrer an den Stiftsschulen durch Ertheilung von Vorrechten und Privilegien zu erhöhen und sie den Professoren der Academien gleichzustellen. So wohlthätig diese Bemühungen waren und so dringend ähnliche Beschlüsse auf den Provincialsynoden im 14ten und 15ten Jahrhundert wiederholt wurden; so waren sie bei dem Rückschritte, den allmählig das gesammte kirchliche Leben nahm, nicht im Stande, dieselben aufrecht zu erhalten. Länger erhielten sich die Klosterschulen in ihrer Bedeutsamkeit, besonders als durch die Stiftungen des hl. Dominicus und Franciscus ein neues Ferment in die geistige Welt des Abendlandes geworfen worden war; aber das spätere Erkalten des ursprünglichen Eifers, die tiefgreifenden Zerwürfnisse im Franciscanerorden und die Abwege, auf die sich die Scholastik verirrte, mußten von selbst auf die Blüthe dieser Anstalten nachtheilig zurückwirken, und ihr Ansehen sank unvermeidlich, als gegen das Ende des 15ten und im Anfang des 16ten Jahrhunderts von Italien aus die humanistischen Studien immer allgemeinere Verbreitung und Anerkennung fanden, und der Geist der noch in den Orden lebte, zu sehr herabgestimmt war, um sich an die Spitze der Bewegung zu stellen und die negativen Tendenzen dieser Richtung niederzuhalten. Ein gänzlicher Umschwung in den Verhältnissen begann auch in dieser Beziehung mit dem Eintritte der abendländischen Kirchenspaltung durch Luther und seine Genossen. Da die Unwissenheit und Verweltlichung unter einem großen Theile des Clerus und die Vernachlässigung des Volksunterrichtes der Verbreitung des Protestantismus nur zu sehr vorgearbeitet hatte; so mußte die Kirche hier besonders regenerirend auftreten. Das Concil von Trident, folgend den alten Grundsätzen über die Erziehung und Bildung des Clerus, wie sie sich in der 2ten und 4ten toletanischen Synode aus-

gesprochen, erließ nach dem Muster jener alten bischöflichen Schulen das berühmte Decret über die Seminarien (sess. 23. c. 18. de reform.), nach welchem an jeder bischöflichen Kirche ein Collegium gegründet und darin die zum geistlichen Stande adspirirenden Candidaten von ihrem 12ten Lebensjahre an erzogen und bis zur Vollendung ihrer Bildung unterrichtet werden sollen. Ebenso drang die Kirche darauf, daß die lateinischen Schulen an den Dom- und Collegiatstiften wieder hergestellt und die bestehenden zeitgemäß erneuert werden sollten (Conc. Camerac. a. 1565 tit. 3. Idem 1586, Constantiense 1567 etc.). So war der Grund zu einer Restauration des Clerus und dadurch auch des Volkes gelegt; aber den drängenden außerordentlichen Bedürfnissen konnte nur durch außerordentliche Mittel abgeholfen werden. Und so erhoben sich denn, von der göttlichen Lebenskraft, die in der Kirche ist, hervorgetrieben, neben den älteren religiösen Gemeinden neue Orden, welche den Unterricht und die Erziehung des Clerus und Volkes nach allen Seiten hin zur Aufgabe ihrer Thätigkeit sich setzten und das große Schauspiel der alten Klosterschulen nach den veränderten Verhältnissen erneuerten und an Umfang weit übertrafen. An die Gesellschaft Jesu, welche den schönen Chor dieser religiösen Verbrüderungen anführt, reihten sich nach einander die Theatiner, Samosker, Barnabiten, die Priester des römischen und französischen Oratoriums, die Mauriner, Piaristen und die Priester der Missionen, und auch an den älteren Orden offenbarte sich der reformatorische Geist der Kirche durch zeitgemäße Wiederbelebung der früheren wissenschaftlichen Anstalten. So groß und erfolgreich aber auch die Anstrengungen der Kirche in diesen ihren Instituten durch zwei Jahrhunderte waren, so konnte sie doch nicht verhindern, daß das negative Princip, welches im Protestantismus äußeren rechtlichen Boden gewonnen und sofort wie die geistliche Gewalt so auch die Schule an den Staat überantwortet hatte, allmählig gleich einer geistigen Influenza auch ihre Schranken überfluthete und endlich seine Rückwirkung auf die katholischen Staaten äußerte. Der Schlag, welcher gegen Ende des 18ten Jahrhunderts den Jesuitenorden und bald darauf die meisten religiösen Corporationen sammt ihren Anstalten vernichtete, wurde im vollen Bewußtsein der Losreißung der Schule von der Kirche geführt, und wenn nach den furchtbaren Lehren einer nicht lang vergangenen Zeit katholische Staaten theilweise eingelenkt, wenn namentlich in Oestreich, Bayern und Frankreich nicht bloß die bischöflichen Lehranstalten blühen, sondern auch religiöse Orden wie vormals im höhern und niedern Unterrichte und in der Erziehung der Jugend thätig sind; so ist dieses nur der unverwüstlichen Lebenskraft der conservativen Principien zuzuschreiben, wider welche die Geister der Verneinung auf die Dauer nichts vermögen. [Eiselt.]

Domstift (Hochstift), s. Collegiatstift.

Domus demeritorum, s. Correctionsanstalten.

Domus emeritorum, s. Emeritenhäuser.

Domvicar, s. Capitularvicar.

Donati, s. Conversi.

Donatio Constantini M., s. Kirchenstaat.

Donatisten. Das größte und hartnäckigste Schisma der alten Kirche war das donatistische, unter den schlimmen Nachwehen der diocletianischen Verfolgung leichtlich die schlimmste. Während dieser Verfolgung war Mensurius Bischof von Carthago gewesen, ein würdiger und besonnener Mann, der auf der einen Seite von seinen Gläubigen kräftigen Muth verlangte, andererseits aber auch jeden Schritt, durch welchen die Heiden noch mehr gereizt werden konnten, entschieden mißbilligte. Er selbst hatte während der Verfolgung statt der Bibel nur häretische Schriften in der Kirche zurückgelassen und diese der Confiscation preisgegeben. Seine Gegner, namentlich Bischof Donatus von Casänigrä und Numidien entstellten dieß jedoch so, als wäre Mensurius ein Traditor geworden (s. Abgefallene), und begannen Unruhen in der carthagischen Gemeinde zu

erregen. Bis zur unseligen Spaltung steigerten sich jedoch diese erst nach dem Tode des Mensurius im J. 311. Auf den erledigten Stuhl hofften jetzt zwei angesehene aber ehrgeizige Priester, Botrus und Celestius, und hielten es in ihrem Interesse für gut, nur die Bischöfe der Nachbarschaft, nicht aber die von Numidien zur Wahl und Ordination eines neuen Bischofs einzuladen. Ob dieß ganz in der Ordnung war, ist zweifelhaft. Sofern Numidien eine eigene Kirchenprovinz unter dem Primas von Tigisi bildete, hatten die numidischen Bischöfe keinen Antheil an der Wahl zu Carthago. Da jedoch Carthago nicht bloß den Primatialstuhl von Africa Proconsularis, sondern zugleich das erste Bisthum des gesammten lateinischen Africa's war, konnten die Numidier vielleicht Antheil an der Besetzung dieses Stuhles verlangen. Wenn sie aber später geltend machen wollten, der Primas von Carthago müsse von seinem Nachbarprimas, dem von Tigisi, geweiht werden, so war dieß offenbar unrichtig, und Augustin bemerkte dagegen mit Recht, daß auch der Bischof von Rom nicht von dem nächsten Primas, sondern von dem Bischof von Ostia consecrirt werde. — Bei der Wahl, die nunmehr in Carthago statt hatte, fanden sich die beiden obgenannten Priester getäuscht, denn nicht sie, sondern Cäcilian, der seitherige Archidiacon des Mensurius, wurde vom ganzen Volke gewählt und von Felix von Aptunga, einem Suffragan von Carthago, consecrirt. Kaum war dieß geschehen, so vereinigte sich eine Partei zum Sturze des neuen Bischofs. Mensurius hatte während der Verfolgung gewisse Kostbarkeiten seiner Kirche einigen Gemeindeältesten (Laien) zur Aufbewahrung anvertraut, einer frommen Frau aber ein Verzeichniß davon mit der Weisung übergeben, es seinem Nachfolger einzuhändigen. Die Frau that dieß. Jene Männer aber hatten geglaubt, Niemand wisse um das Hinterlegte, und ergrimmten jetzt über Cäcilian, als er das Eigenthum der Kirche zurückforderte. Ueberdieß traten noch die zwei genannten Priester gegen Cäcilian auf; die Seele der Opposition aber war eine reiche und im Rufe großer Frömmigkeit stehende Matrone, Lucilla, die von Cäcilian aufs Tiefste gekränkt zu sein glaubte. Sie hatte früher die Gewohnheit, vor dem Empfang der hl. Communion jedesmal zuvor die Gebeine eines angeblichen, von der Kirche nicht einmal anerkannten Martyrers zu küssen. Cäcilian aber hatte ihr dieß, als er noch Diacon war, verwiesen und ihren pharisäischen Stolz dadurch beleidigt. Als die Sachen in Carthago so standen, schickte Bischof Secundus von Tigisi eine Commission dahin ab und ließ durch dieselbe einen Interventor, d. i. Bisthumsverweser, aufstellen. Bald darauf baten die Unzufriedenen den Primas und die Bischöfe Numidiens, nach Carthago zu kommen, um über Cäcilian zu richten. Sie kamen, ungefähr 70 an der Zahl, versammelten sich in einem Privathaus und luden dahin den Cäcilian vor Gericht. Er erschien nicht; sie aber fanden zwei Mängel an ihm. Fürs Erste habe er als Archidiacon die gefangenen Christen hart behandelt, ja sie nicht einmal von ihren Verwandten besuchen und ihnen keine Labung bringen lassen. Wahrscheinlich hatte er damit nichts Anderes gethan, als daß er, was auch Cyprian rieth, die Gläubigen nicht schaarenweise zu den Gefängnissen der Martyrer hinlaufen ließ, um die Heiden nicht zu neuen Gewaltthaten zu reizen. Fürs Zweite wurde vorgebracht, Cäcilians Weihe sei ungiltig, weil Felix von Aptunga, der sie vorgenommen, in der diocletianischen Verfolgung ein Traditor geworden sei. Es war nämlich noch nicht durch ein Concil die bestimmte Entscheidung gegeben, daß die Sacramente, auch von solchen Sündern gespendet, doch giltig seien. Darum erwiderte Cäcilian in Art Condescendenz gegen seine Feinde: wenn sie glaubten, Felix habe ihn nicht wahrhaft geweiht, so möchten sie jetzt selbst die Ordination an ihm vornehmen. Von den numidischen Bischöfen aber war es doppelt unrecht, daß sie gegen Felix also auftraten. Fürs Erste war die Anklage ganz falsch, wie eine spätere gerichtliche Untersuchung im J. 314 zeigte. Der römische Beamte, welche unter Diocletian und Aptunga die hl. Bücher hatte einsammeln lassen, bezeugte selbst, daß Felix ihm

keine überliefert habe, ein gewisser Ingentius aber, welcher aus Privathaß eine falsche Urkunde zu Ungunsten des Felix unterschoben, gestand sein Vergehen. Aber auch abgesehen hievon, hatten gerade Secundus und seine Freunde am wenigsten Recht, den Felix als Traditor anzugreifen, da sie sich selbst früher, auf der Synode von Cirta (jetzt Constantine) im J. 305 gegenseitig der traditio beschuldigt, aber sich auch gegenseitig verziehen hatten. Ueberdieß hatten sie auf derselben Synode einen überwiesenen Traditor, Silvanus, zum Bischof von Cirta gemacht. Ohne Rücksicht auf diese Vorgänge erklärten sie jetzt den Cäcilian, als ungiltig geweiht, für abgesetzt, und wählten an seiner Statt einen Hausfreund der Lucilla, den Lector Majorinus zum Bischof von Carthago. Lucilla hatte dieß durch Geld durchgesetzt und jeden numidischen Bischof mit 400 Folles bestochen. Da Carthago so zu sagen der Patriarchalstuhl des ganzen lateinischen Africa's war, so wurde nicht bloß Africa Proconsularis, sondern auch alle übrigen Provinzen des Landes in diesen Streit mit hineingezogen und fast in allen Städten bildeten sich zwei Gemeinden mit zwei Bischöfen, einem cäcilianischen und majorinischen. Das unglückliche Schisma war damit gesetzt; da jedoch Majorinus nur von Andern vorgeschoben war, so benannte man das Schisma, zumal er in Bälde starb, nicht nach ihm, sondern nach seinem Nachfolger im schismatischen Bisthum Carthago, Donatus d. Gr. und nach dem bereits erwähnten Donatus von Casänigrä. Außerhalb Africa's übrigens ward Cäcilian für den rechtmäßigen Bischof erachtet, und als solchen anerkannte ihn auch Kaiser Constantin d. Gr., welcher, während dieß vorging, den Maxentius in der berühmten Schlacht am Pons Milvius besiegt hatte. Bald darauf ließen die Schismatiker dem Kaiser zwei Schreiben überreichen, worin sie verschiedene Klagen gegen Cäcilian vorbrachten, und zugleich verlangten, Constantin solle Richter aus Gallien ernennen, zur Entscheidung, ob sie oder Cäcilian Recht hätten. Obgleich der Kaiser diese Anrufung des weltlichen Arms in einer kirchlichen Sache selber mißbilligte, bestellte er doch drei gallische Bischöfe, Maternus von Cöln, Reticius von Autun und Marinus von Arles, und befahl ihnen, in Verbindung mit Papst Miltiades oder Melchiades und 15 andern italischen Bischöfen zu Rom im October 313 eine Synode zu halten. Auch Cäcilian und seine Ankläger mußten erscheinen; da jedoch letztere nichts beweisen konnten, wurde Cäcilian freigesprochen, dagegen sein Hauptankläger Donatus von Casänigrä verurtheilt, den übrigen donatischen Bischöfen aber der Friedensvorschlag gemacht: wenn sie zur Einheit der Kirche zurückkehren wollten, sollten sie in ihrer Würde verbleiben, so daß in jeder Stadt, wo bisher zwei Bischöfe gewesen, der ältere die Gemeinde behalten, der andere aber einer andern Gemeinde vorgesetzt werden solle. — Nach Beendigung der Synode wurden Cäcilian und Donatus noch einige Zeit lang in Italien zurückbehalten, während zwei Deputirte der Synode den Spruch derselben in Africa verkündeten. Uebrigens fügten sich die Donatisten nicht im Geringsten und klagten, man habe sie nicht völlig gehört. Dieß veranlaßte den Kaiser, vor Allem die Anschuldigung gegen Felix von Aptunga gerichtlich untersuchen zu lassen, und überdieß den ganzen Streit einer großen Synode zur Entscheidung vorzulegen. Das Resultat war, daß sich die Unschuld des Felix erwies, und daß auch die Synode von Arles in Gallien im Jahr 314 sich für Cäcilian und gegen seine Ankläger aussprach. Letztere wurden theils verurtheilt, theils zurückgewiesen; doch machte man den donatistischen Bischöfen, wenn sie zur Einheit zurückkehren würden, wieder ähnliche Anerbietungen, wie im vorigen Jahre zu Rom. Die Hauptsache jedoch war, daß die Synode (Canon 13) den Satz aussprach: „eine Weihe, welche ein Traditor ertheilt, könne nicht beanstandet werden, wenn nur der Geweihte selbst die nöthigen Eigenschaften besitze.“ Ein weiterer Canon (14) bedrohte, sichtlich mit Rücksicht auf die Donatisten, die falschen Ankläger mit Excommunication, und der achte Canon endlich gab die für den Ketzertaufstreit wie für den Donatismus

entscheidende Erklärung: „die von einem Häretiker ertheilte Taufe sei giltig, wenn auf den Vater, Sohn und hl. Geist getauft worden sei." Es ist klar, daß in diesem Canon derselbe Grundsatz: „die Giltigkeit eines Sacraments hängt nicht von der Qualität des Spenders ab" nur in anderer Specialisirung ausgesprochen ist, als im Canon 13 (s. Arles). — Die Donatisten appellirten aufs Neue, und Constantin ließ sich bestimmen, jetzt zu Mailand im J. 316 persönlich den Cäcilian und seine Gegner zu vernehmen. Nachdem er die Reden beider Theile geprüft, erklärte er den Cäcilian für unschuldig, seine Ankläger aber für Verleumder. Um jedoch das Gewicht dieser Sentenz zu schwächen, sprengten die Donatisten das Gerücht aus, Hosius von Corduba habe den Kaiser zu solchem Spruche verleitet. Als Constantin sehen mußte, daß auch seine eigene Entscheidung von den Donatisten nicht respectirt werde, daß diese vielmehr unter ihrem neuen hochmüthigen und gelehrten Oberhaupte **Donatus** d. Gr. ihr Wesen noch stärker trieben, als zuvor (Donatus d. Gr. soll auch arianische Ansichten verbreitet haben), erließ er strenge Gesetze gegen sie, wornach ihnen ihre Kirchen abgenommen und ihre angesehensten Bischöfe exilirt werden sollten. Diese Strenge, durch den Statthalter **Ursacius** durchgeführt, reizte die Schismatiker zu noch größerer Heftigkeit, und rief jetzt schon theilweise jene Raserei hervor, welche in der Geschichte später den Namen der **Circumcellionen** so traurig verewigt hat. Zudem belagerten die Donatisten wieder wie gewöhnlich das Ohr des Kaisers, erklärten ihm schriftlich: „daß sie mit seinem Bischof, dem Schelm" (nebuloni) niemals in Kirchengemeinschaft treten würden, und verlangten völlig freie Religionsübung sammt Zurückberufung ihrer verbannten Bischöfe. Der Kaiser glaubte jetzt ihre krankhafte Heftigkeit mehr bedauern als bestrafen zu müssen und nur durch Ruhe und Mäßigung überwinden zu können, hob darum im J. 321 alle Strafbestimmungen gegen die Donatisten wieder auf, gestattete den Exilirten die Rückkehr und erklärte in seinem Rescript an den Vicar in Africa: „man müsse ihre Wuth dem Gerichte Gottes überlassen." Die Gewältthätigkeiten, welche sie auch jetzt noch gegen die Katholiken zu üben fortfuhren (sie entrissen ihnen besonders ihre Kirchen), veranlaßten den Kaiser, die Kirchlichen dringend zur Geduld zu ermahnen. Weitere Schritte Constantins in Betreff der Donatisten sind nicht bekannt, dagegen wissen wir, daß sie sich schon bei seinen Lebzeiten in Africa so sehr ausbreiteten, daß auf einer Synode, welche sie im J. 330 hielten, bereits 270 Bischöfe derselben anwesend waren. Dagegen gelang es ihnen nicht, auch außerhalb Africa's zahlreiche Anhänger zu gewinnen; vielmehr wissen wir nur von zwei Gemeinden, die sie jenseits des Meeres besaßen, nämlich eine in Spanien und eine in Rom. Sie wünschten nämlich auch in der Primatialstadt der ganzen Christenheit eine Gemeinde zu haben, aber sie konnten hier nur heimlich auf einem Berge außerhalb der Stadt zusammenkommen, weßhalb man sie zu Rom Montenses, Campitæ und Rupitæ nannte. — Werfen wir jetzt einen Blick auf die donatistischen **Lehrsätze**, so bemerken wir, daß dieselbe Heftigkeit, welche sie zu rasenden Excessen trieb, sie auch zu immer mehr Irrthümern verleitete. Sie waren von dem Satze ausgegangen, welchen früher auch orthodoxe Lehrer Africa's, selbst Cyprian, festhalten zu können glaubten, daß nämlich keiner, der außerhalb der Kirche stehe, ein Sacrament giltig spenden könne. Während jedoch Cyprian nur die **Häretiker** als außerhalb der Kirche stehend und zur Sacramentsspendung unfähig betrachtete, erweiterten dieß die Donatisten dahin, daß sie behaupteten: auch derjenige könne kein Sacrament ertheilen, der durch die Sünde des Abfalls, namentlich als Traditor, sich selbst von der Kirche ausgeschlossen habe, wenn er gleich nicht förmlich ausgeschlossen worden sei. Während also Cyprian die Giltigkeit der Sacramentsspendung nur von der **Orthodoxie** bedingt sein ließ, haben die Donatisten dieselbe auch von der **Moralität** des Spenders abhängig gemacht und erklärten darum die Ordination Cäcilians für ungiltig, weil er von einem Traditor geweiht worden sei.

Digitized by Google

Bis hieher hat der Donatistenkampf Aehnlichkeit mit dem Ketzertaufstreit; die Anerkennung aber, welche Cäcilian überall fand, reizte sie, auch dessen Anhänger im Allgemeinen anzugreifen, und dieselbe überstarke Betonung der persönlichen Qualität half auch hier. Sie behaupteten jetzt: „nicht bloß wer selbst ein Traditor ist, sondern auch Jeder, der mit einem solchen in Verbindung steht, hört auf Mitglied der Kirche zu sein." So kamen sie auf die novatianische Anschauungsweise von der Reinheit der Kirche, und indem sie sichtbare Kirche und unsichtbare verwechselten und der erstern die engen Schranken der letztern anlegen wollten, klammerten sie sich an die auf den ersten Anschein so plausible Behauptung, daß in der Kirche, als der reinen Braut Christi, kein Sünder geduldet werden könne. Wie gesagt, war dieß novatianisch, aber die Donatisten hatten dennoch Recht, wenn sie sich die Identificirung mit den Novatianern verbaten; denn während Letztere Jeden, der einmal nach seiner Taufe eine schwere Sünde begangen, auf immer und trotz aller Buße von der Kirche ausschlossen, anerkannten die Donatisten die Buße als das Mittel, die Mitgliedschaft der Kirche wieder zu erlangen. Dagegen kamen sie mit den Novatianern auch in der Anmaßung überein, nur allein die Reinen, die wahre Kirche sein zu wollen. Alle übrige Welt galt ihnen für schismatisch, alle Katholiken wegen ihrer Verbindung mit Felix und Cäcilian für filii traditorum, alle Sacramente, welche sie spendeten, für ungiltig, ihre Altäre, Kelche ꝛc. für unrein. Wenn darum ein Katholik zu ihnen übertrat, tauften sie ihn aufs Neue, weil die Taufe, die er von einem filius traditorum empfangen, unwirksam gewesen sei. Im Interesse der Vergrößerung ihrer Secte machten sie jedoch auch Ausnahmen und unterließen manchmal solche Wiedertaufe. — Als nach Constantins Tod sein Sohn Constans die Herrschaft über Africa erhielt und, wie es scheint, bald nach dem Anfang seiner Regierung die Donatisten durch seine Beamten Ursacius, Leontius, Gregorius und Andere niederhalten ließ, brach die Raserei der schon angedeuteten Circumcellionen in voller Wuth aus. Optatus von Mileve und Augustinus, die Hauptquellen in dieser Sache, schildern die Circumcellionen als Haufen fanatisirter und schwärmerischer Donatisten, meist niedern Standes, welche von einzelnen Lehrern ihrer Partei verleitet, einen ganz besondern Eifer für Gott an den Tag legen, alle irdische Arbeit meiden und auf alles Eigenthum verzichten wollten. Sie bettelten ihre Nahrung, verlangten sie wohl auch mit Gewalt, und streiften ohne feste Wohnung auf dem Lande umher, weßhalb sie den Namen Circumcelliones erhielten, weil sie circum cellas rusticorum vagabantur. Man hieß sie auch kürzer Circelliones und Circuitores, sie selbst aber nannten sich Agonistæ, d. h. Kämpfer Christi. Die spätern Donatisten bemühten sich, sie in Parallele mit den alten Mönchen zu stellen. Doch die Vergleichung hinkt, denn außer den verrufenen Gyrovagen und den (etwas spätern) berüchtigten Trabanten Dioscurs auf der Räubersynode findet sich in der Geschichte des alten Mönchthums kein Pendant zu den Circumcellionen. Mit Hilfe der Circumcellionen widersetzten sich die Donatistenhäupter jedem mißliebigen Befehle der Obrigkeit, und von ihnen, wie von einer Leibwache umgeben, entrissen sie da und dort den Katholiken ihre Kirchen mit bewaffneter Hand. Oft zogen sie in Horden auf den Straßen einher, mißhandelten die, welche ihnen begegneten, lauerten besonders den angesehenen katholischen Lehrern auf, brachen nächtlicher Weile auch in die Häuser, zwangen die Reichen, ihre Schuldbücher zu verbrennen, und streuten vielen Priestern Kalk und Essig in die Augen, damit sie erblindeten. Nicht selten soll ihr Fanatismus noch durch Trunkenheit gesteigert und mit roher Unzucht verbunden gewesen sein. Nebstdem hatten sie eine krankhafte Sehnsucht nach dem Martyrthum, wurden darum, wenn man sie verfolgte, zu Hunderten Selbstmörder, stürzten sich von hohen Felsen herab, störten den Gottesdienst der Katholiken und Heiden auf rohe Weise, um von den Erbitterten erschlagen zu werden, und boten sogar Geld dafür, daß man sie tödte. Zu ihrer Rechtfertigung beriefen

sie sich dabei auf das Beispiel des Juden Razias (2 Macc. 14, 37. ff.). — Dieß Unwesen der Circumcellionen dauerte mit Unterbrechungen bis in die Zeiten Augustins; doch waren nicht alle Donatisten damit einverstanden, im Gegentheil baten mehrere ihrer Bischöfe ums J. 345 den kaiserlichen General Taurinus, diese Leute durch Waffengewalt zur Ruhe zu bringen. Er that es. Um dieselbe Zeit starb Bischof Cäcilian von Carthago, um deßwillen das Schisma begonnen; aber da ihm ein neuer katholischer Bischof, Gratus, folgte, so verharrten die Donatisten in der Spaltung. Theils um manche von ihnen zu gewinnen, theils um überhaupt die verarmten Africaner zu unterstützen, schickte Kaiser Constans im J. 348 zwei Beamte, Paulus und Macarius, nach Africa, um den Armen Geld zu spenden und Alle zum Frieden zu ermahnen. Aber Donatus d. Gr., Donatus Bischof von Bagai und andere Häupter der Donatisten erregten gegen die kaiserlichen Beamten einen förmlichen Aufstand und zwangen dadurch diese zu jenen Gewaltmaßregeln, über welche (tempora Macariana) sich die Donatisten nachmals bitter beschwerten. Macarius ließ nämlich Mehrere hinrichten, so den Donatus von Bagai, sehr Viele exiliren, wie Donatus d. Gr., und so lange Constans und nach ihm sein Bruder Constantius regierte, konnten sich die Donatisten nur noch heimlich in Africa forterhalten. — Eine neue Wendung nahm das Schicksal der Donatisten unter Kaiser Julian, welcher, um die Verwirrung unter den Christen recht groß zu machen, die exilirten Bischöfe aller Parteien, auch die Donatisten zurückrief, und dafür von diesen, trotz seiner Apostasie, mit Lob überhäuft wurde. An die Stelle des im Exil verstorbenen Donatus d. Gr. wurde jetzt Parmenian zum schismatischen Bischof von Carthago erhoben und, von julianischen Gerichtsdienern und Soldaten unterstützt, erlaubten sich die Donatisten wieder allerlei Gewaltthat. Doch Julian starb schon im J. 363, und wenn auch nicht Kaiser Jovian, so haben doch dessen Nachfolger, Valentinian I. und Gratian in den Jahren 373 und 375 strenge Gesetze gegen die Donatisten erlassen, ihnen alle religiösen Zusammenkünfte verboten und ihre Kirchen confiscirt. Um diese Zeit schrieb auch Bischof Optatus von Mileve in Numidien sein berühmtes Werk de schismate Donatistarum Lib. VII. contra Parmenianum. Doch weit mehr als die kaiserlichen Edicte schadete den Donatisten gegen Ende des 4ten Jahrhunderts ihre eigene Zersplitterung in zahlreiche, einander feindliche Parteien, deren es, wie Augustin sagt, so viele waren, daß man sie kaum zu zählen vermochte. Der Erste, der eine besondere, wenn auch kleine Partei bildete, war der gelehrte Donatist Tychonius. Er bekämpfte die zwei Hauptsätze seiner Secte, daß a) die Kirche durch Duldung von Sündern aufhöre, die wahre zu sein, und b) die Wiedertaufe. Wahrscheinlich wollte er in solcher Weise eine Versöhnung zwischen der Kirche und den Donatisten bewirken, aber er erntete nur Haß und Verfolgung von den Sectirern. Gleiches Loos hatte die Partei der Rogatianer, vom donatistischen Bischof Rogatus von Cartenna ums J. 370 gegründet, welcher die Circumcellionen mißbilligte, und wie Augustin sagt, unter den Donatisten die mildesten Grundsätze hatte. Von den Claudianisten und Urbanensern ist uns wenig bekannt; um so bemerklicher dagegen machte sich der Streit zwischen den Maximianisten und Primianisten. Primian, welcher nach dem Tode des Parmenian ums J. 392 donatistischer Bischof von Carthago geworden war, nahm, eine laxere Observanz befolgend, die Claudianisten und andere notorische Sünder in seine Kirche auf, und excommunicirte dagegen die ihn darob tadelnden Rigoristen, namentlich seinen Diacon Maximian. Ein Theil der Gemeinde von Carthago und der donatistischen Bischöfe billigte jedoch das Benehmen der Rigoristen, und sprach auf einer Synode (393) die Absetzung Primians und die Erhebung Maximians zum Bischof von Carthago aus. Ganz anders dachte die Majorität der donatistischen Bischöfe, und eine große Donatistensynode zu Bagai erklärte sich für Primian, und sprach über Maximian und seine Freunde Bann und Absetzung aus. Von da an hatten die Maximianisten heftige,

Digitized by Google

oft blutige Verfolgung von den übrigen Donatisten zu erleiden. — Während di
Streitigkeiten der Donatisten unter einander selbst war der hl. Augustin Bis
von Hippo, Honorius aber Kaiser des Abendlandes geworden, zwei Män
von denen der Eine durch seine Intelligenz und dialectische und irenische Ener
der Andere durch seine strengen Gesetze und deren kräftige Durchführung
Donatistenschisma den Todesstreich versetzten. Vom Antritt seines Amtes an n
Augustin nie müde, die Sectirer in Schriften und Predigten zu bekämpfen,
den Angesehensten unter ihnen Unterredungen zu halten oder Briefe zu wech
um möglichst Viele wieder für die Kirche zu gewinnen. Zugleich suchte er
eigene Kirche durch eine Reihe von Synoden, deren Abhaltung er betrieb
deren Seele er war, von manchen Schäden zu heilen, welche eingerissen wa
um dadurch den rigoristischen Donatisten allen Vorwand für längere Trenn
zu benehmen. Auf diesen Synoden wurden ihnen zugleich auch die mildesten
dingungen für den Rücktritt in die Kirche angeboten, ihren Geistlichen namen
die Belassung in ihren bisherigen Würden zugesichert. Die Religionsgespr
anlangend, so waren nur wenige donatistische Bischöfe geneigt, in solche einzutre
die meisten weigerten sich mit Augustin zu disputiren, weil sie seine geistige Ue
legenheit fürchteten, und manche griffen lieber zur Waffe der Beschimpfung.
eine förmliche Einladung zu einem Religionsgespräch, die eine Synode von C
thago im J. 403 an die Donatisten erließ, wurde von diesen schnöde abgele
Ueberhaupt waren letztere, seit Augustin so viele Proselyten machte, wieder
heftiger geworden und auch die Wuth der Circumcellionen war wieder ausge
chen. Deßhalb erließ Kaiser Honorius schon im J. 398 ein Gesetz gegen Stör
des Gottesdienstes. Die katholischen Bischöfe hatten es bisher vermieden,
weltlichen Arm gegen die Schismatiker anzurufen, namentlich hatte sich der
Augustin hiegegen erklärt; allein die Brutalitäten der Donatisten zwangen
jetzt im J. 404 noch zu diesem letzten Mittel zu greifen und eine Synode von C
thago bat nun den Kaiser, die Sectirer mit Geldstrafen zu belegen. Bevor je
die Boten der Synode bei Honorius ankamen, hatte dieser bereits schon ein
teres Edict erlassen, und die donatistischen Laien mit Geldstrafen, ihre Cleriker
Landesverweisung bedroht. Gleich darauf, im Februar 405, publicirte er
Reihe noch strengerer Decrete, und befahl insbesondere, den Donatisten ihre
chen zu nehmen. Zahlreiche Uebertritte erfolgten, und darum erschien im J.
ein neues Edict, welches den zur Kirche Rückkehrenden volle Verzeihung,
Halsstarrigen dagegen die strengste Ahndung verkündete. Diese Gesetze wu
im folgenden Jahre erneuert. Um so auffallender war es, daß Honorius
J. 409 allen christlichen Parteien Religionsfreiheit gestattete, wahrscheinlich d
die politische Gefahr Africa's veranlaßt. Aber auf Bitten einer Synode zu C
thago hob er dieß Gesetz nach wenigen Monaten wieder auf, und zu gleicher
erneuerten die katholischen Bischöfe ihren Antrag eines allgemeinen Religi
gesprächs, das jedoch kein privates sein, sondern unter kaiserlicher Auctorität
gehalten werden sollte. Honorius säumte auch nicht, ein solches anzuordnen
schickte im J. 411 einen seiner ersten Beamten, den Tribunus Marcellinus
Africa, um dem Colloquium zu präsidiren und im Namen des Kaisers die Sch
entscheidung zu geben. In Carthago erschienen nun 286 katholische und 279
natistische Bischöfe. Von jeder Seite wurden sieben Sprecher gewählt. Augu
und Aurelius von Carthago waren die Hauptredner der Katholiken; Prim
von Carthago, Petilian von Constantine und Emeritus von Cäsarea die Ha
sprecher der Donatisten. Schon vor dem Beginn der Verhandlungen erklärten
Katholiken schriftlich: „wenn die Donatisten beweisen könnten, daß die wahre K
überall, außer bei ihnen, untergegangen sei, so wollten sie sich ihnen unterw
und auf ihre Bisthümer verzichten; gelinge es aber den Katholiken, das Ge
theil darzuthun, so seien sie dennoch bereit, die donatistischen Bischöfe, welche

Kirche zurückkehrten, in ihrem Amte zu belassen. Ein solcher solle dann mit dem bereits vorhandenen katholischen Bischof in der Amtsführung abwechseln, wenn aber eine Gemeinde dieß nicht wolle, sollen beide resigniren und ein neuer gewählt werden." Darauf wurde die Collatio selbst im Juni 411 gehalten, also gerade 100 Jahre nach dem Beginn des Schisma's, und dauerte drei Tage. Die Donatisten suchten anfangs durch auffallende Winkelzüge und Sophistereien den Gang der Verhandlung zu stören, und durch allerlei Nebenfragen, z. B. wer das Colloquium eigentlich verlangt habe, die Untersuchung der Hauptsache zu verhindern. Ja sie wollten neben den Sündern gar nicht sitzen, und konnten nur mit Mühe und erst am dritten Tage dahin gebracht werden, auf die zwei Hauptfragen einzugehen, nämlich auf die dogmatische: „ob die Kirche durch Duldung von Sündern aufgehört habe, die wahre zu sein" und auf die historische Frage: „wer die Ursache des Schisma's gewesen sei." Augustin brachte in Betreff der ersten Frage die Donatisten in Bälde zum Verstummen; in Betreff der zweiten aber zeigten verificirte Urkunden die Unschuld Cäcilians und des Felix von Aptunga so evident, daß endlich Marcellin die amtliche Erklärung gab, die Katholiken hätten in allen Puncten gesiegt. Wenige Tage darauf erließ er im Namen des Kaisers ein Edict des Inhalts: die Donatisten dürften keine religiösen Zusammenkünfte mehr abhalten und ihre Kirchen seien den Katholiken zu übergeben. Die Donatisten appellirten an den Kaiser; Honorius aber bestätigte die Sentenz seines Beamten und erließ im J. 412 ein neues strenges Gesetz, wornach alle Donatisten mit großen Geldbußen, ihre Cleriker mit Landesverweisung bedroht wurden. Viele Hunderte traten jetzt, wenn auch zunächst nur aus Furcht, zur Kirche zurück, und Augustin fuhr fort, durch Schriften für die Union zu wirken und die Beschuldigung der Donatisten gegen Marcellin und die Collatio zu widerlegen. Wohl wurde Marcellin, welchem Augustin sein Werk de civitate Dei widmete, im J. 413 wegen ungegründeten politischen Verdachts auf Befehl des kaiserlichen Feldherrn Marinus hingerichtet (vielleicht nicht ohne Schuld der Donatisten); aber Honorius bestätigte dennoch dessen Edict aufs Neue, ja gab selbst dem Todten ein sehr ehrendes Zeugniß und erklärte im J. 414 die Donatisten für bürgerlich infam u. dgl. Im J. 415 verbot er ihre religiösen Zusammenkünfte sogar mit Todesstrafe, unerachtet Augustin stets gegen solche Härte nach dem Grundsatze ecclesia non sitit sanguinem protestirte. Von da an verschwanden die Donatisten immer mehr und auch nach dem Tode des Honorius haben seine Nachfolger Valentinian III. und Theodos II., letzterer im J. 428, neue Strafgesetze gegen sie erlassen. In demselben J. 428 wurde Nordafrica von den Vandalen erobert, und obgleich selbst Häretiker, Arianer, bedrückten diese dennoch die Donatisten gleich den Anhängern der Kirche. Von da an hörte man nur selten mehr den Namen der Donatisten, und nur sehr wenige Ueberreste von ihnen scheinen bis ins 7te Jahrhundert, d. h. bis zur Eroberung Africa's durch die Saracenen sich forterhalten zu haben. Von da an aber gingen sie völlig unter. — Die Hauptquellen für die Geschichte des Donatistenstreits sind die einschlägigen Briefe und Schriften des hl. Augustin und das berühmte Werk des Optatus von Mileve de schismate Donatistarum Lib. VII. Die beste Ausgabe des Letztern besorgte Du-Pin (Paris 1700, Antwerpen 1702 Fol.), indem er nicht bloß gelehrte Noten, sondern auch eine selbstgefertigte historia Donatistarum beifügte und fast sämmtliche für die Donatistengeschichte wichtige Documente anhängte. Außer ihm haben Henri de Valois in einem Appendix zu seiner Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius, Tillemont (Mémoires Tom. VI.), Cardinal Noris (Opp. Tom. IV. ed. Baller.), Ittig (hist. Donat.) und Christ. Walch (Ketzergesch. Thl. IV.) und Andere den Donatistenstreit mit Ausführlichkeit beschrieben. [Hefele.]

Donatus d. Gr., s. Donatisten.

Donatus, Bischof von Carthago, s. Donatisten.

Digitized by Google

Donatus von Besontio (Donatus Vesontiensis, Vesuntinus) **und seine Nonnenregel.** Gegen Ende des 6ten und im Anfange des 7ten Jahrhunderts lebte in der Gegend zwischen den Alpen und dem Juragebirg Herzog Waldelenus mit seiner Gemahlin Flavia in glücklicher aber kinderloser Ehe. Als sie von dem großen Rufe des hl. Columban (s. d. A.) Kunde bekommen, begaben sie sich zu ihm in das Kloster Luxeuil (Luxovium) und baten ihn, für sie eine Nachkommenschaft bei Gott zu erbitten. Columban versprach ihrem Wunsche zu willfahren, so sie anders gelobten, den zu erhoffenden Sprößling Gott zu weihen, Pathenstelle aber ihn vertreten zu lassen. Bereitwilligst verstanden sie sich hiezu und nach kurzer Zeit schon befand sich Flavia in gesegneten Umständen. Sobald sie geboren hatte (c. 594), wurde das Kind dem Versprechen gemäß nach Luxeuil gebracht und Columban gab ihm bei der Taufe den Namen Donatus (= a Deo datus, oder ab infantia Deo donatus). Die erste Pflege und Erziehung genoß Donatus im elterlichen Hause, bald aber kam er in das genannte Kloster zurück und gewann hier unter der weisen Leitung des Columban das klösterliche Leben so lieb, daß er, auch als Columban von Theodorich II. vertrieben wurde, nicht mehr in die Welt zurückkehren wollte. Als mittlerweile der Bischof von Besontio (Besançon), Protadius, gestorben war, wurde Donatus einstimmig von Clerus und Volk zu dessen Nachfolger erwählt (c. 624). Schnell verbreitete sich der Ruhm seiner Frömmigkeit und Tugend, so daß man von allen Seiten herbeiströmte, um bei ihm Segen und Trost zu holen; besonders war er ein Vater der Armen und ein Freund klösterlichen Lebens. Er errichtete deßhalb alsbald in seiner bischöflichen Stadt Besançon das Mannskloster St. Paul unter der Regel des hl. Benedict und Columban, und suchte unter seinem Clerus eine mönchische Lebensweise einzuführen, die er selber auch als Bischof so viel möglich beibehielt. Als Waldelenus gestorben war, errichtete Flavia unter Mitwirkung des Donatus, ebenfalls in Besançon ein Nonnenkloster zur Ehre der seligsten Jungfrau, Jussanum genannt, in welches sie selbst sich mit ihrer jüngern Tochter Sirudes zurückzog, um daselbst ihre letzten Tage in Gottseligkeit zuzubringen. Donatus selbst verfaßte für dieses Kloster auf Bitten der Klosterfrauen, nach längerem Widerstreben eine besondere Ordensregel in 77 Capiteln, und benützte dabei die Regeln des Cäsarius, Benedict und Columban oft wörtlich. Der Umstand, daß diese Regel schon von Manchen, namentlich auch von Schröckh (vgl. Kirchengesch. 20r Thl. S. 79 f.), ins Lächerliche gezogen wurde, dürfte es rechtfertigen, wenn wir die Quintessenz, oder vielmehr einige der am meisten auffallenden Anforderungen derselben hier mittheilen. Die Regel verlangt, daß die Nonne die geringste Nachlässigkeit eben so genau der Aebtissin beichte als das gröbste Verbrechen, denn Bekenntniß und Buße befreien vom Tode. Diejenige Nonne, welche auf den Segen der Aebtissin nicht Amen sagt, oder bei Tische ohne dringende Noth redet, oder über ihren Löffel das Zeichen des Kreuzes zu machen vergißt, oder mit dem Messer auf den Tisch stößt, bekömmt je sechs Peitschenhiebe. Eine Nonne, die ein größeres Vergehen begangen, wird von der Tischgesellschaft und vom Betsaal ausgeschlossen, und keine Mitschwester darf mit ihr verkehren. Unter den ins Einzelnste gehenden Vorschriften werden auch 12 Stufen der Demuth namhaft gemacht, welche eine Nonne auf der Leiter des Himmels hinaufzusteigen hat. Die erste ist, wenn sie die Furcht Gottes stets vor Augen hat, immer an dessen Gegenwart und Gebote denkt; die zweite, wenn sie nicht geneigt ist, ihren eigenen Willen zu erfüllen; die dritte, wenn sie bloß einem höhern Willen gehorcht; die vierte, wenn sie bei diesem Gehorsam das Härteste geduldig erträgt; die fünfte, wenn sie alle in ihr aufsteigende böse Gedanken und heimliche Vergehungen ihrer Aebtissin entdeckt; .. die zwölfte, wenn sie nicht bloß im Herzen Demuth hat, sondern auch äußerlich bei all ihrem Thun und Lassen solche erblicken läßt. Die Nonne, welche unnöthige Ausgänge macht, oder vor dem Ausgange sich nicht segnen läßt und sich nicht mit dem Kreuze

bezeichnet, bekommt je 12 Hiebe. Außerdem kennt Donatus noch andere Strafarten, wie das Absingen vieler Psalmen, langes Stillschweigen, demüthiges Hinwerfen auf den Boden, geschärftes Fasten. Ohne Zweifel hat gerade diese Strenge, die nach dem Geiste jener Zeit zu beurtheilen ist, viel zu dem großen Ansehen beigetragen, zu dem die Regel in Kurzem gelangt ist. Im J. 1607 kamen die Väter aus dem Orden der Minimen in den Besitz des Jussanum. Donatus, der auch ein commonitorium ad fratres St. Pauli et Stephani verfaßte, starb in hohem Alter, wann, ist nicht genau bekannt, auf jeden Fall aber nach 656, und in der Diöcese Besançon wird sein Andenken als das eines Heiligen am 7. Aug. gefeiert. Vgl. Luc. Holstenii, codex regularum monast. et canonic. Tom. I. p. 375 sq. Bolland. acta Ss. Junii Tom. I. Augusti Tom. II. [Fritz.]

Donnerlegion, s. Legio fulminatrix.

Donnerstag, grüner, s. Charwoche.

Donum supernaturale, s. Gaben.

Donus I. und II., Päpste. Donus I., von Geburt ein Römer, wurde im J. 676 gewählt, regierte aber nur ein Jahr und fünf Monate. Kaiser Constantin IV., Pogonatus beigenannt, lud ihn brieflich zur Theilnahme an der sechsten allgemeinen Synode (680) ein, auf welcher die monotheletische Streitfrage (s. Monotheleten) erledigt werden sollte; als jedoch das Schreiben in Rom ankam, war Donus schon gestorben. Dagegen betheiligte sich jetzt sein Nachfolger Agatho an jenem öcumenischen Concilium. Platina erzählt von ihm (Vitæ Pontif.), er habe die alte Basilica des hl. Petrus und andere Kirchen Roms verschönert, und das seit längerer Zeit schismatische Erzbisthum Ravenna wieder zum Gehorsam gegen den hl. Stuhl zurückgebracht. — Donus II., ebenfalls aus Rom gebürtig, ein stiller und friedliebender Mann, wurde im J. 974 zum Papste erwählt und starb schon nach wenigen Monaten, ohne sein Pontificat historisch merkwürdig gemacht zu haben.

Doppelklöster (monasteria duplicia). Viele an und für sich sehr ehrwürdige Institute des Mittelalters werden, wenn man sie einseitig mit der Brille der modernen Zeit betrachtet, mit einem unabwischbaren Schatten umhüllt. So sehr contrastirt in gar vielen hochwichtigen Dingen die Gesinnungs- und Anschauungsweise unserer Zeit mit dem thatkräftigen Geiste der mittelalterlichen Vorzeit. So kommt es denn, daß die Gegner des kirchlichen Lebens, wie es sich in der genannten Epoche manifestirte, stets reiches Material zu Schmähungen haben, das dann häufig absichtliche Bosheit erst recht brauchbar zum unheimlichen Zwecke macht. So gelten die sogenannten Doppelklöster als eine der Hauptwaffen gegen das Klosterwesen, und doch haben sie, im rechten Lichte betrachtet, für den Unbefangenen gar nichts Verfängliches. Wir haben nämlich zwei geistliche Orden (von Fontevraud und den Brigittenorden), welche die sogenannten Doppelklöster, d. h. nahe bei einander errichtete und durch eine hohe Mauer von einander getrennte Klöster, von denen das eine für Frauen, das andere für Männer bestimmt ist, zulassen. Diese in der Geschichte gerechtfertigte Definition nun könnte allerdings eine weitere Vertheidigung dieser Institute überflüssig machen. Noch klarer aber tritt die Ungerechtigkeit der Anschuldigung derselben hervor, wenn wir ihren Zweck und die Zeit ihrer Gründung ins Auge fassen. Es hat nämlich eine Zeit gegeben, in welcher man statt eines nutzlosen, philantropischen Mitleidens auf Ausrottung des Uebels durch geistige Mittel dachte. Weit entfernt, der Unsittlichkeit durch Errichtung ekelhafter, die Geschichte der Menschheit ewig brandmarkender Anstalten den Stempel der Legalität aufzudrücken, glaubte man, der Sünde anheimgefallene Mädchen durch religiöse Erziehung und Bildung bessern und so der menschlichen Gesellschaft wiederum gewinnen zu sollen. In dieser segenswerthen Absicht stiftete Robert von Arbrisseles den Orden von Fontevraud. Die Beobachtung strenger Ordensregeln erstickte von Anfang an das Feuer der Begierlichkeit, die Aufnahme von bloß anerkannt frommen Prie-

Digitized by Google

stern zum Seelendienste der Frauen sicherte gegen das Verderben, Stillschweigen und Verhüllung des Antlitzes bei den Frauen waren sorgfältige Maßregeln. Als sofort auch durch Tugend und hl. Wandel ausgezeichnete Frauen Aufnahme fanden, war jeder weitere Verdacht des Verderbens hinweggeräumt. Ebenso unverfänglich ist das Institut der hl. Brigitta (s. d. A. **Brigittenorden**), namentlich wenn man die Zeit seiner Gründung betrachtet. Dasselbe entstand, wie das vorige, nämlich in jener Zeit, wo sich das christliche Gemüth besonders an der **Verehrung Maria's** erfreute. Dahin zielen die weiteren Einrichtungen dieser Stiftungen, dahin selbst die demuthvolle Unterwerfung der männlichen Individuen unter die Befehle der weiblichen Obern, zufolge einer Stelle aus der hl. Schrift („Sohn, siehe deine Mutter" u. s. w.). Zudem war ja in jener Zeit die Würde des Weibes sehr hoch erhoben und namentlich im Ritterthum verherrlicht worden: sollte nun eine Rückwirkung auf die geistlichen Institute verwerflich sein, da sie sich eben so schön und unschuldig als nützlich darstellt?! Der Vorwurf aber, man habe sich in diesen Klöstern mehr klug als keusch (si non caste, tamen caute) betragen, wird von den Zeitgenossen widerlegt und wir haben keinen Grund, ihn von Neuem zu erheben. Vielmehr bleibt es eine harte Anklage gegen unsere Zeit, wenn sie einen Umgang mit Personen des andern Geschlechts — und dieser bestand in den genannten Instituten gar nicht — gar nicht als einen unschuldigen denken kann. [Fehr.]

Dor (דּוֹר, דּאֹר, *Δῶρ*, *Δῶρα*), deren Umgebung Nephatdor (נָפוֹת — נָפַת) genannt wird (Jos. 11, 2. 1 Kön. 4, 11.), Hafenstadt am mittelländischen Meere, von Canaanäern (Phöniciern) bewohnt, deren König von Josue (12, 3.) geschlagen wird. Sie fiel dem Stamme Manasses zu, der sie durch geraume Zeit nicht erobern konnte (Jos. 17, 11. 12. Richt. 1, 27.); unter Salomon erscheint sie als Besitz der Israeliten (1 Kön. 4, 11.); ihre Belagerung durch Antiochus Sidetes erwähnt 1 Macc. 15, 11. ff., ihre Herstellung durch Gabinius Josephus Flavius. Sie lag neun römische Meilen nördlich von Cäsarea (Onom.) gen Ptolomais hin, in der Nähe des Carmel, war aber zu den Zeiten des hl. Hieronymus bereits verödet. Doch erscheint auf dem Concil zu Constantinopel (553) ein Bischof dieser Stadt. Das heutige Dorf Tortura (Tentura) bezeichnet ihre ehemalige Stelle.

Dormitorium, s. **Kloster**.

Dordrechter Synode. Die Streitigkeiten zwischen den Arminianern (s. d. A.) oder Remonstranten und den Gomaristen oder Contraremonstranten, dieser puritanischen, streng calvinistischen und mehr democratisch gesinnten Partei, hatten im Verlauf der Zeiten einen immer bedenklicheren Charakter angenommen, doch schien der Sieg sich auf die Seite der Erstern zu neigen, bis sich ein eben so gewaltthätiger als energischer Protector an die Spitze der Gomaristen stellte. Es war dieß der Graf Moritz von Nassau als Prinz von Oranien. Seine Worte an den Bürgermeister von Gouda: „ich weiß von keiner Prädestination, ob sie grau oder blau ist; das nur weiß ich, daß die Pfeifen Oldenbarneveldts (s. **Barneveld**) und die meinigen eine kreischende Dissonanz bilden," charakterisiren ihn hinlänglich; nicht religiöser Eifer, sondern politisches Interesse ließ ihn die Sache der Contraremonstranten ergreifen. Diese als die größere Zahl und also der Stimmenmehrheit gewiß, hatten schon öfters auf eine Nationalsynode gedrungen, um die Streitigkeiten zwischen ihnen und den Remonstranten beizulegen, stets waren aber diese aus naheliegenden Gründen dagegen; endlich wurde im November 1617 durch den Einfluß des Prinzen bei den Generalstaaten mit vier (Seeland, Geldern, Friesland und Gröningen) gegen drei (Overyssel, Utrecht und Holland) Provinzen der Entschluß durchgesetzt, zu Dordrecht eine Nationalsynode zu halten; und in kurzer Zeit war auch Overyssel durch das Versprechen, „daß man durchaus keinen Religionszwang, sondern nur Vermittlung bezwecke," Utrecht aber und Holland durch Gewalt dahin gebracht, daß auch sie dem obigen Entschlusse beitraten. Die

Synode wurde sofort auf den 1. Nov. 1618 nach Dordrecht ausgeschrieben; es sollte eigentlich eine Nationalsynode sein, um jedoch deren Aussprüchen mehr Gewicht zu geben, wurden auch Abgeordnete der reformirten Kirche aus England, Frankreich, Teutschland und der Schweiz eingeladen. Die französische Nationalsynode hatte zwei Deputirte, den Dumoulin und Rivet, bereits designirt, aber der König, der über den Gang der Sachen mit Oldenbarneveld mißvergnügt war und den englischen Einfluß fürchtete, untersagte die Theilnahme; auch von dem Churfürsten von Brandenburg wurden keine Deputirte abgesandt, und die helvetischen Kirchen ließen sich nur auf dringende Bitten der Generalstaaten bestimmen, sieben Deputirte zu schicken. Während aber die Zahl sämmtlicher Deputirten aus England, Schottland, der Pfalz, Hessen, Bremen, Emden, Hanau, Herborn, der Schweiz und Genf sich nur auf 28 belief, erschienen 58 Contraremonstranten, darunter 5 Professoren, 33 Prediger und 20 Kirchenälteste, und schon aus dieser Mehrzahl, aber auch aus dem Umstande, daß sie nicht zur Synode eingeladen, sondern als Beschuldigte einberufen wurden, konnten die Arminianer zum Voraus die Beschlüsse der Synode errathen. Es wäre eben so unzweckmäßig als weitläufig, wollten wir hier eine detaillirte Darstellung der Verhandlungen dieser Synode geben, die nicht weniger als 180 Sitzungen zählte und vom 13. Nov. 1618 bis 19. Mai 1619 währte. Wir verweisen daher auf die noch vorhandenen Acten (acta Synodi Nationalis in nomine D. N. J. Ch. auctoritate . . . ordinum generalium foederati Belgii Provinciarum Dordrechti habitæ 1618 & 19. Lugd. Bat. 1618. fol. vollständiger Hannov. 1620 in 4. von den Contraremonstranten herrührend, und: acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum Remonstrantium in foederato Belgio. Harderwici (wahrscheinlich Antwerpen) 1620 in 4., von den Remonstranten verfaßt. Beide Sammlungen sind mit einander zu vergleichen, weil eine jede Partei in dieselbe eingerückt oder daraus weggelassen hat, was sie zu ihren Absichten dienlich fand, mit dem Bemerken, daß auch die Briefe des englischen Theologen, Johann Hales, damals Gesandtschaftsprediger des englischen Gesandten im Haag, welche jener an diesen geschrieben, um ihm die merkwürdigsten Vorfälle fraglicher Synode mitzutheilen, zu Rathe gezogen werden müssen, wenn ein sicheres Urtheil gewonnen werden will. Nur Folgendes möge hervorgehoben werden. Die erste Sitzung fand statt am 13. Nov. 1618; in der zweiten wurde der streng calvinistisch gesinnte Prediger zu Leeuwarden (Hauptstadt Frieslands), Johann Bogermann, zum Präsidenten gewählt; in den folgenden wurde eine neue holländische Bibelübersetzung beschlossen und mehreren Predigern der Auftrag dazu gegeben; auch wurde verordnet, daß alle Wortsdiener jeden Sonntag Nachmittags über den Katechismus zu predigen haben. Am 6. Dec. in der zweiundzwanzigsten Sitzung erschienen endlich die vorgeladenen Remonstranten, Episcopius an ihrer Spitze. Dieser führte denn auch das Wort und erklärte, daß sie bereit wären, sich über die Sache, welche sie bisher vertheidigt hätten, in eine Unterredung (collationem) einzulassen. Als aber die Contraremonstranten hierauf nicht eingingen, so hielt Episcopius am folgenden Tage voll Feuer und Begeisterung eine Rede, bei der die Contraremonstranten manche bittere Wahrheit hören mußten, ohne jedoch nur in etwas anders gestimmt zu werden; besonders aber wurde vollends ihr Unwille erregt, als Episcopius in der fünfundzwanzigsten Sitzung einen langen Aufsatz vorlas, worin der Synode, da ihre Mitglieder Ankläger und Richter zugleich seien, das Recht der Entscheidung abgesprochen und zugleich verlangt wurde, daß die Meinungen beider Theile nicht darnach geprüft werden sollten, ob sie mit den beiden niederländischen Bekenntnißschriften übereinstimmen, sondern ob sie der hl. Schrift conform seien; jene beiden symbolischen Schriften sollen revidirt, über die fünf streitigen Artikel soll keine Entscheidung, sondern nur ein gütlicher Vergleich getroffen werden; und wenn dieses nicht möglich wäre, so sollte die Obrigkeit die Ordnung der Lehrart und des Gottesdienstes

Digitized by Google

vorschreiben; hindere Jemanden sein Gewissen, diese Ordnung zu beobachten, so solle er zwar kein Amt in der Kirche verwalten, aber doch alle Religionsfreiheit genießen. Daß die Contraremonstranten hiemit nicht einverstanden waren, begreift sich leicht; als höchst auffallend muß es aber erscheinen, wenn sie sofort von den Remonstranten forderten, sie sollen ihren Lehrbegriff in Betreff der streitigen fünf Artikel erklären und vertheidigen, ohne Calvins Lehre, besonders die von der ewigen Verwerfung zu bestreiten. Als sich die Remonstranten der eben genannten Forderung nicht unterwarfen, wurden sie in der siebenundfünfzigsten Sitzung am 14. Jan. 1619 ganz von der Theilnahme an der Synode ausgeschlossen und mit Kirchenstrafen bedroht, und nur einige Mitglieder, namentlich die auswärtigen Theologen, waren mit dieser scharfen Maßregel nicht zufrieden. Der einzige Weg, der den Remonstranten zu ihrer Vertheidigung noch offen gelassen worden, wurde jetzt eingeschlagen; in einem sehr umfassenden Aufsatze suchten sie ihre dogmatischen Ansichten zu erklären und zu begründen. Bei der Prüfung ihres Lehrbegriffs kamen aber bedeutende Differenzen der Synodalen zum Vorschein, namentlich erklärten sich bremische und englische Theologen, an der Spitze der Rector und Professor Matthias Martinius von Bremen, in mehreren Puncten für die Lehre der Remonstranten. Viel wurde deßhalb hin und her gestritten, bis endlich in der sechsunddreißigsten Sitzung fünf Beschlüsse gefaßt wurden, deren Grundton mit der streng calvinistischen Lehre übereinstimmt; dabei sind aber diese Canonen so künstlich abgefaßt, daß die Synodalen, die in ihren doctrinellen Ansichten nicht ganz harmonirten, sie unterschreiben konnten, während die Lehrbestimmungen der Remonstranten öfters sogar entstellt wurden, um ihre Sache reprobiren zu können. Die zur Synode vorgeladenen remonstrantischen Theologen wurden sofort in so lange ihrer geistlichen und academischen Aemter entsetzt, bis sie sich ernstlich gebessert hätten; die übrigen unruhigen Köpfe dieser Partei sollten von den Provincialsynoden, Classen und Presbyterien sogleich entlassen, die bescheidenern hingegen, wohlgesitteten und lernbegierigen mit Glimpf für die Wiedervereinigung mit der Kirche gewonnen werden; keinem aber, der sich weigere, die Synodalbeschlüsse zu unterschreiben, dürfe ein kirchliches Amt anvertraut werden. Nun erst wurden die Verfolgungen, die übrigens schon vor der Publication dieser auch von den Generalstaaten gutgeheißenen Bestimmungen begonnen hatten, gegen die Remonstranten allgemeiner und heftiger, und Moritz war es vorzugsweise, der sich dabei unermüdlich zeigte. Bei 200 remonstrantische Prediger wurden alsbald abgesetzt, sehr viele, darunter auch Episcopius, und die 13 andern Theologen, die mit ihm zur Dordrechter Synode vorgeladen waren, wurden aus dem Lande gewiesen, alle Zusammenkünfte der Remonstranten wurden aufs strengste untersagt und die leiseste Aeußerung remonstrantischer Gesinnung galt für ein Todesverbrechen. Mit der hundertundvierundfünfzigsten Sitzung am 9. Mai 1619 hatte die Synode eigentlich ihre Aufgabe beendigt und die auswärtigen Theologen verließen Dordrecht, nur die niederländischen Contraremonstranten hielten noch 26 Sitzungen, um über localkirchliche Verhältnisse und Mißstände Anordnungen zu treffen. Ueber die Synode selbst und ihren Werth sind schon sehr verschiedene Urtheile gefällt worden; während die Anhänger des streng calvinistischen Lehrbegriffs, z. B. in der Schweiz und Pfalz, ihr nicht genug Lob spenden können, wird sie nicht nur von den Remonstranten, sondern selbst von den weniger streng reformirt Gesinnten bitter getadelt. Im Churbrandenburgischen wurden die Synodalbeschlüsse gar nicht angenommen, die Synode der Reformirten in Frankreich, gehalten zu Alais im J. 1620, nahm sie zwar an, doch traten in der Folge Viele gegen den Eid, den alle Lehrer auf den Universitäten und alle Prediger auf diese Beschlüsse zu schwören hatten, auf, und der König von England, Jacob I., verbot 1620 allen Predigern ausdrücklich, im Sinne der Dordrechter Synode über die Gnadenwahl zu predigen. Auch die lutherischen Theologen konnten sich mit dieser

Synode nicht einverstanden erklären. Wenn aber H. Leo in seinem Lehrbuche der Universalgeschichte mit Beziehung auf diese Synode, die, nebenbei gesagt, eine Million gekostet haben soll, sagt: „das Hauptresultat, daß die calvinistische Strenge in der niederländischen Kirche festgehalten und daß eine feste Norm der Lehre und Verfassung für die niederländische reformirte Kirche aufgestellt ward, können wir nur als ein segensreiches bezeichnen. Eine solche gegen subjective Lockerheit der Ueberzeugung geltend gemachte Norm müssen wir in allen Fällen für vorzüglicher halten für den Hauptzweck der sichtbaren Kirche (die Erziehung zur Seligkeit) als die Anerkennung subjectiver Ueberzeugungen;" so sind wir weit entfernt, von unserm Standpuncte aus gegen diesen Grundsatz anzukämpfen; daß aber damit dem protestantischen Princip das Todesurtheil gesprochen ist, und daß bei dieser Proscription des Subjectivismus der Protestantismus nie zur Geltung hätte kommen können, dürfte unschwer zu begreifen sein. Mit allem Recht konnten die Gegner der Remonstranten, als letztere nicht die beiden niederländischen Bekenntnißschriften, sondern nur die hl. Schrift als den Glauben normirend annahmen, behaupten, an Worte der Schrift habe sich bis jetzt noch jede Irrlehre angeknüpft und die Kämpfe in der Kirche hätten eben dazu gedient, das Wahre und Falsche zu scheiden. Wolle man nun von den Resultaten dieser Kämpfe absehen und wieder zu den bloßen Texteswörten zurückkehren, so werfe man die Kirche in den Zustand unentwickelter Kindheit zurück, und gebe den verderblichsten, längst besiegten Irrlehren von neuem Raum. Allein eben diese Behauptung richtet auch die Reformirten, da sie von den 16hundertjährigen Lehrentwicklungen der unfehlbaren Kirche Umgang nahmen und zu dem todten Buchstaben der hl. Schrift recurrirten. Vgl. H. Leo, Lehrbuch der Universalgeschichte, 4r Bd. Kampen, Geschichte der Niederlande, 2r Bd. Schröckh, christl. Kirchengeschichte seit der Reformation, 5r Thl. Allgemeine Encyclopädie von Ersch und Gruber, 27r Thl. Matth. Graf, Beiträge zur Kenntniß der Geschichte der Synode zu Dordrecht. 1825. Brandt, Historie der Reformatie in de Nederlanden. [Fritz.]

Dorothea, Schutzheilige von Preußen, die Tochter eines Bauers in Preußen, geboren in der ersten Hälfte des 14ten Jahrhunderts, in Danzig an einen Handwerker verheirathet, dem sie 9 Kinder gebar, bis es ihr in ihrem 44sten Lebensjahre gelang, ihrer Neigung folgen und sich ganz der Frömmigkeit und Keuschheit widmen zu dürfen. Nachdem sie mehrere Wallfahrten gemacht, ließ sie sich in einer Zelle des Domes zu Marienwerder in tiefster Zurückgezogenheit nieder, um, wie sie sagte, nach keiner der bestehenden Regeln, sondern nach einer ihr von Christus geoffenbarten zu leben. Sie stand im Rufe seltener Begnadigung und großer Wundergabe. Schon im ersten Jahre ihrer strengen Clausur starb sie, wobei ihr Christus auf ihr sehnliches Verlangen selber das hl. Abendmahl gereicht haben soll. Ihr Leichnam verbreitete süßen Geruch, und Kranke, die ihn berührten, wurden gesund. Auch auf ihrem Grabe sollen Wunder geschehen sein. Die Hochmeister des teutschen Ritterordens sollen in Verbindung mit der Geistlichkeit der Umgegend den Papst Bonifacius IX. um ihre Canonisation angegangen haben und die Einleitungen dazu auch bereits im J. 1404 gemacht worden sein, als es sich erwiesen habe, daß Dorothea die Ueppigkeit jenes Ritterordens bei ihren Lebzeiten stark getadelt und in einer Vision einen verstorbenen Hochmeister desselben in der Hölle erblickt habe; jetzt habe der Orden nicht länger die Canonisation verlangt. Es ist klar, daß die Kirche höhere Gründe hatte, wenn sie den Seligsprechungsproceß fallen ließ. Das Volk verehrt sie als Schutzheilige Preußens. Siehe Schröckhs Kirchengesch. Bd. 33. S. 415. Allg. Encyclop. d. Wiss. u. Künste v. Ersch und Gruber. [Haas.]

Dositheus, nach Epiphanius früher ein Jude, dann später ein Samariter, lebte, wie Hegesipp (Euseb. hist. eccl. IV. 22) berichtet, im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung. Es läßt sich nur wenig Bestimmtes von ihm mit-

Digitized by Google

theilen, da die Zeugnisse über ihn höchst mangelhaft sind, so zwar, daß sich Mehrere (dem Philastrius folgend) veranlaßt fanden, zu behaupten, es hätten zwei Männer gleichen Namens gelebt, von denen einer lange vor Christi Geburt der Lehrer des Sadok, somit Stifter der saducäischen Secte gewesen sei, der andere aber zur Zeit Christi seine Theosophien verbreitet habe. Die Berichte hierüber sind aber zu schwankend, um diese Annahme rechtfertigen zu können. Seinem Lehrbegriffe nach, wie wir ihn aus Origenes (contr. Cels. l. I. u. VI.), Pseudo-Clemens (hom. II. 24), Epiphanius (haer. XIII.) und Theodoret (haeret. fab. c. 2) entnehmen, gehörte er jener gnostischen Partei an, die aus dem Syncretismus der heidnisch-jüdischen Theosophie mit dem Christenthume entstand. Daher erklärt sich auch bei ihm die Vereinigung der sonst so geschiedenen Ansichten der Samariter und Essäer. Die um diese Zeit allgemeine Erwartung des kommenden Messias veranlaßte ihn, sich für denselben auszugeben. Und um diese Behauptung gegen die Aussprüche der Propheten zu rechtfertigen, verwarf er deren Ansehen, nahm aber, wiewohl vielfach verändert, die fünf Bücher Mosis an, auch behielt er den Gebrauch der Beschneidung bei und bezeichnete als Ausnahme von allen Irrlehrern derselben Partei, indem er die Existenz der Engel läugnete, als ihren Urheber den höchsten Gott. Von der Welt lehrte er, sie sei von Ewigkeit her. Er führte nach Art der Essäer ein sehr strenges Leben und hielt auch seine Anhänger zu einer gleichen, in Enthaltsamkeit und Abtödtung geübten Lebensweise an; so war ihnen der Genuß von Fleischspeisen gänzlich untersagt, den Sabbath sollten sie vor allem heilig halten, ja sie mußten in der Stellung den ganzen Tag hindurch verweilen, die sie bei Beginn des Sabbaths angenommen hatten. Er wählte sich aus seinen Anhängern 30 Jünger nach der Anzahl der Tage im Monate, mit denen er in Samaria herumzog. Auch eine Frau war in seinem Gefolge, welche er Luna nannte. Erst nach seinem Tode scheint die Zahl seiner Anhänger bedeutender geworden zu sein. Ueber die Art seines Todes stimmen die Berichte wohl überein, daß er nämlich in einer Grotte verhungert sei; ob er sich aber in dieselbe begeben habe, um den Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen, oder um seine Jünger zu täuschen und ihnen den Glauben an seine Himmelfahrt beizubringen, oder ob er seinen Bußeifer und seine Enthaltsamkeit bis zum Hungertode getrieben habe, ist ungewiß. Mit Unrecht zählt man ihn unter die Irrlehrer und Ketzer der christlichen Kirche. Die von ihm gegründete Partei, die in ihm den Messias verehrte, dauerte noch im 6ten Jahrhunderte fort, denn Eulogius, Patriarch von Alexandrien, der im J. 608 starb, schrieb gegen sie. S. Hilgers Darstellung der Häresen S. 144. [Thaller.]

Dotalgut der Kirche, Kirchenmitgift (dos ecclesiae), heißt das Vermögen, welches einer Kirche sogleich bei ihrer Stiftung angewiesen wird, um aus dessen Renten den seelsorglichen Fortbestand und die bauliche Unterhaltung derselben, sowie die Sustentation der dabei angestellten Geistlichen sicher zu stellen. Hiezu kommen sodann die späteren Zuflüsse und Erwerbungen der Kirche durch Geschenke, Vermächtnisse, Intercalarfrüchte, allgemeine und besondere Stiftungen (bona adventitia oder acquisita). Beide zusammen bilden das Gesammtvermögen einer Kirche, welches theils in Capitalien oder ständigen Renten, theils in nutzbaren Rechten, theils in Grundeigenthum besteht (s. Kirchenvermögen). Grundsatz ist, daß keine Kirche errichtet und geweiht werden darf, ehe der Bischof unter andern vorläufigen Erwägungen auch die Dotation für zureichend befunden hat (Nov. LXVII. c. 2; c. 8. X De consecr. eccl. III. 40), da selbst die Stiftung eines einzelnen Beneficiums an einer schon errichteten und dotirten Kirche die vorgängige Ausmittelung des standesmäßigen Unterhalts des neu anzustellenden Geistlichen und des durch die Beschaffenheit des Kirchenamtes bedingten Bedarfs voraussetzt Jenes Dotalgut ist in seiner Substanz in der Regel unangreifbar, daher alle Cult- und Baubedürfnisse zunächst nur aus den Renten desselben bestritten

werden müssen, und nur im Nothfalle bei gänzlichem Mangel anderweitiger Hilfe und erst nach erwirktem Consens des Kirchenoberen und der landesherrlichen Aufsichtsbehörden (s. Curatel der Kirchenverwaltung) ein Theil des Grundstockes angegriffen werden darf (s. Veräußerung). [Permaneder.]

Dotation der Kirchenämter. Die Dotation einer Kirche (s. Dotalgut) hat einen doppelten Zweck; erstlich die bauliche Erhaltung der Kirche und die Deckung der Cultusbedürfnisse oder der Kosten des zum Gottesdienste Benöthigten, zweitens die Sustentation des dabei angestellten Geistlichen. Die zu diesem zweifachen Zwecke bestimmte Vermögensmasse scheidet sich daher in ersterer Beziehung in das Kirchenfabrikgut oder Dotation der Kirche im engern Sinne (s. Fabrica ecclesiae), in letzterer Beziehung aber in das Pfründvermögen oder Dotation des Kirchenamtes (von welcher hier die Rede ist) aus. Schon seit dem 5ten Jahrhundert wurden die Kirchen größtentheils mit liegenden Gründen dotirt, wovon dann ein Theil dem geistlichen Vorstande als Amtseinkommen für sich und seine allenfallsigen Hilfsgeistlichen zur Nutznießung überlassen wurde. Häufig auch wurde der angestellte Clerus mit einem bestimmten Theile der Zehnten und andern nutzbaren Rechten und Renten, welche der Kirche vermacht waren, bepfründet. Erst in neuester Zeit haben sich diese Verhältnisse, namentlich in Teutschland, zum Theil anders gestaltet. Was A. die Dotation der Dom- und Collegiat-Stiftskirchen betrifft, so sind durch die Säcularisation zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts den Bischöfen und Capiteln die Grundbesitzungen großentheils verloren gegangen und ihnen dafür in den Concordaten und Circumscriptionsbullen fixe Geldgehalte ausgesetzt, wozu noch eine bestimmte Anzahl von Freiwohnungen oder ebenfalls fixirte Miethbeiträge in Baarem kommen. Diese aus den Staatsärarien oder aus hiefür eigens gebildeten Centralfonds fließenden Dotationen der erzbischöflichen und bischöflichen Kirchen sind indeß nur provisorisch, bis für die ausgeworfenen Gehalte ein Aequivalent aus den Renten eines von jeder Belastung freien Grundbesitzes ermittelt sein wird. Nur in Oestreich sind die erzbischöflichen und bischöflichen Mensalgüter nebst den betreffenden metropolitan- und domcapitelschen Präbenden wenigstens großentheils noch in liegenden Gütern und Nutzungen dotirt, so daß nur in Ermangelung oder Unergiebigkeit derselben das Abgängige aus ständigen Fonds gedeckt wird, oder einzelne von Corporationen oder fürstlichen Privaten gestifteten Domherrenstellen in jährlichen Renten bepfründet sind. So besitzt z. B. das Erzbisthum von Wien nebst dem erzbischöflichen Palais und der erzbischöflichen Curie das Haus Nr. 236 am Heidenschuß, das Haus Nr. 854 in der Schulerstraße, dann die sogenannte Herrenmühle, nebst mehreren Gärten, Grundstücken, Aeckern, Weinbergen und ausgedehnten Zehnten um Wien herum; ferner die Herrschaften St. Veit, Lainz, das Grundbuch des Heiligengeiststifts zu Erdberg, die Pfarrherrschaft Pertholdsdorf, die Herrschaften Neunkirchen, Kranichberg, Kirchberg am Wechsel und das Gut Sachsenbrunn nebst fundus instructus; das Metropolitancapitel aber besitzt die im J. 1837 neu hergestellten resp. umgebauten vier Capitelhäuser am Stephansplatze in Wien und die Herrschaften Maria-Hilf, Hernals und Krametneusiedel. Alle landesfürstlichen und die vier Universitäts-Domherren beziehen aus der Stiftung von Kaiser Rudolph IV. jährlich 2600 bis 3000 fl. Conv. Münze, und die Canonici, welche der Fürst von Liechtenstein zu designiren hat, gleichfalls je 3000 fl. aus der savoyesch-liechtensteinschen Stiftung. Ueberdieß bezieht der Weihbischof und der Generalvicar einen jährlichen Zuschuß von 1500 fl. Conv. M. aus dem allgemeinen Religionsfonde, und der Dompropst, welcher zugleich Universitätskanzler ist und als solcher einen besondern Gehalt hat, ist Nutznießer der Dotationsherrschaft Kienberg an der Mank. Aber auch in Oestreich werden manche Domstifter, besonders die unter Kaiser Joseph II. umgebildeten oder aufgehobenen und seitdem wieder reorganisirten Bisthümer, dermalen fast ausschließlich in baa-

ren Renten befriediget. So bezieht z. B. der Bischof von St. Pölten einstweilen 15,000 fl. C. M. aus dem Religionsfonde, nebst der Nutznießung der Herrschaft Ochsenburg, und jeder der 7 Domherren 1000 fl. C. M. aus demselben Fonde, nebst 100 fl. Zulage aus einer andern Stiftung (s. Gr. v. Barth-Barthenheim, Oestr. geistl. Angelegenheiten §§ 648—652. S. 339). — In Preußen sind für die Ausstattung der bischöflichen Kirchen namentlich die Staatswaldungen angewiesen, auf welchen so viele Grundzinse errichtet werden sollen, als auszustattende Sprengel vorhanden sind, und zwar zu solchem Betrage, daß die davon jährlich zu erhebenden reinen, von jeglicher Belastung freien Einkünfte ausreichen, um jeder Diöcese ein solches Jahreseinkommen zu sichern, welches für die erzbischöfliche oder bischöfliche Tafel, für das Domcapitel, für das Seminar und für den Weihbischof nachstehende Einkünfte vollkommen decken wird. Bis dahin sind (wir beschränken uns hier nur auf die zu Teutschland gehörigen Diöcesen der Monarchie) für den Erzbischof von Cöln 12,000 preuß. Thaler, für den Propst und Decan je 2000, für die beiden ersten wirklichen Canoniker je 1200, für jeden der sechs folgenden 1000, für die beiden jüngeren je 800, für jeden der vier Ehrencanoniker 100 und für jeden der acht Chorvicare 200 preuß. Thaler angewiesen. Der Fürstbischof von Breslau soll außer den Erträgnissen des Gutes Würben im Preußischen und außer den Einkünften aus jenem Theile seiner Diöcese, welcher zu Oestreich gehört, noch 12,000 preuß. Thaler, der Propst 2000, der Decan 2000, der erste Canoniker (zugleich Domscholaster) 1500, die beiden nächstfolgenden Canoniker je 1100, die übrigen je 1000, jeder der sechs Ehrencanoniker 100, jeder der acht Vicare 200 Thaler beziehen. Der Bischof von Münster bezieht 8000, der Propst und Decan je 1800, von den wirklichen Canonikern die beiden ältesten je 1200, die vier nächstfolgenden je 1000, die beiden jüngsten je 800, jeder der vier Ehrencanoniker 100 und jeder der acht Vicare 200 preuß. Thaler. Dem Bischof von Trier sind 8000, dem Propst 1400, ebensoviel dem Decan, jedem der zwei ältesten wirklichen Canoniker 1000, den beiden folgenden je 900, den übrigen vier je 800, dann jedem der vier Ehrencanoniker 100 und jedem der sechs Vicare 200 Thaler ausgeworfen. Ganz dieselbe Dotation, wie Trier, hat auch das Bisthum Paderborn. Der Propst des Collegiatstiftes zu Aachen und die sechs Capitularen daselbst sind in den Bezügen belassen worden, welche früher das dortige Domcapitel hatte. Außerdem ist sämmtlichen Erzbischöfen und Bischöfen der Diöcesen Preußens eine entsprechende Ausstattung für einen Weihbischof, die erforderliche Besoldung des erzbischöflichen und der bischöflichen Generalvicare, der Unterhalt der Curie, dann zu ihrer eigenen anständigen Wohnung entweder die Einräumung der alten bischöflichen Residenzen oder die Adaptirung anderer Häuser in den betreffenden Städten, auch wo thunlich ein Sommeraufenthalt auf dem Lande, und ebenso den Dignitaren, Canonikern und Vicaren die Anweisung besonderer Häuser oder anständiger Freiwohnungen zugesichert (Circumscr. Bulle für Preußen: De salute animarum v. 16. Juni 1821, bei Weiss Corp. jur. eccl. hod. Cathol. S. 97 ff.). — Auch in Bayern sollen die Einkünfte zum Unterhalte der Erzbischöfe und Bischöfe und deren Capitel, sowie die Ausstattung der bei diesen angestellten Vicare oder Präbendaten auf liegende Güter und ständige Fonds, welche der freien Verwaltung der betreffenden Bischöfe und beziehentlich der Capitel zu übergeben sind, angewiesen werden, und nach Abzug aller Lasten nachstehende reine Jahresrenten (welche aber vor der Hand noch aus dem Staatsärar in Geldbesoldungen fließen) betragen: für den Erzbischof von München-Freysing 20,000 fl. rhein., für den Dompropst und Decan je 4000, für jeden der fünf älteren Canoniker 2000, für jeden der fünf jüngeren 1600, für die drei älteren Vicare je 800, für die drei jüngeren je 600 fl.; für den Erzbischof von Bamberg 15,000, für den Propst sowie für den Decan 3500, für jeden der fünf älteren Canoniker 1800, für jeden der fünf jüngeren

1400, für jeden der drei älteren Chorvicare 800, für jeden der drei jüngeren 600 fl.; für die Bischöfe von Augsburg, Regensburg und Würzburg je 10,000, für den Propst und Decan jedes dieser drei Capitel je 3000, für jeden der vier älteren Canoniker 1600, für jeden der jüngeren 1400, für jeden der drei älteren Vicare 800, für jeden der drei jüngeren 600 fl.; in den Diöcesen Passau und Eichstädt bezieht der Bischof je 8000, der Propst je 2500, der Decan ebensoviel, jeder der vier älteren Canoniker 1600, jeder der vier jüngeren 1400, jeder der drei ältern Vicare 800, jeder der drei jüngeren 600 fl. Das Bisthum Speier war anfänglich, jedoch nur provisorisch, etwas geringer dotirt; seit 1824 aber fließen die Gehalte für den Bischof, die Dignitare, Canoniker und Vicare ganz in gleichem Betrage, wie in den Diöcesen Passau und Eichstädt, wie solches bereits im Concordate in Aussicht gestellt war. Ueberdieß sind in Bayern den Erzbischöfen und Bischöfen eigene Palais und Curien, deßgleichen den älteren Canonikern und älteren Vicaren entsprechende Freiwohnungen oder dafür angemessene Miethbeiträge angewiesen; ferner den erzbischöflichen und bischöflichen Generalvicaren ein Functionsgehalt zu je 500 fl. und den bischöflichen Secretären zu je 200 fl. ausgeworfen (s. Bayer. Concord. vom 5. Juni 1817. Art. III. IV, bei Weiss l. l. S. 118 ff.). — In Hannover sind dem Bischof von Hildesheim pro mensa episcopali jährlich 4000 Conv. Thaler, dem Decan des Capitels 1500, den ältesten zwei Canonikern je 1400, den beiden nächstfolgenden je 1000, den zwei jüngsten je 800 und jedem der vier Vicare 400 Conv. Thaler einstweilen in baarem Gelde aus dem kön. Aerar ausgeworfen, bis die vertragsmäßige Umwandlung in Grundbesitz von gleich großen reinen Jahresrenten erfolgt sein wird. Dem Bischof, dem Decan, jedem Canoniker und den zwei älteren Vicaren sind zur standesmäßigen freien Wohnung eigene Häuser eingeräumt. Ganz so wie Hildesheim soll auch seiner Zeit das Bisthum Osnabrück dotirt werden; bis dahin aber sind aus den Kirchenfonds der Provinz Osnabrück dem Bischof von Hildesheim weitere 2000 Conv. Thaler, dem Decan daselbst 300 zugelegt, und dem für Osnabrück einstweilen als Generalvicar besonders aufgestellten Weihbischof als Gehalt für sich und seine Curie 3000 Conv. Thaler angewiesen (Circumscr. Bulle für Hannover: Impensa RR. PP. sollicitudo v. 26. März 1824, bei Weiss l. l. S. 165 f.). — In der oberrheinischen Kirchenprovinz ist der erzbischöflichen Kirche von Freiburg im Breisgau die Herrschaft Linz nebst andern Gefällen, zusammen in einem Rentenertrag von 75,364 rhein. Gulden, angewiesen. Die Fonds sollen so vertheilt werden, daß dem Erzbischof, einschließlich der von den Suffragancathedralen jährlich zu entrichtenden Geldleistungen, 14,710 fl., dem Decan 4000, dem ersten Canoniker 2300, jedem der fünf andern 1800, jedem von den sechs Präbendaten oder Vicaren 900 fl. treffen, in das Uebrige aber das Diöcesanseminar, die Domkirche pro fabrica, die erzbischöfliche Kanzlei und die Emeriten- und Demeritenanstalt nach den festgesetzten Etats sich theilen. Dem Erzbischof ist überdieß das ehemalige Breisgau'sche Ständehaus mit seinen Zugehörungen und einem Garten vor der Stadt, deßgleichen dem Decan, den Canonikern und sämmtlichen Präbendaten eigene Häuser zur Wohnung angewiesen. — Dem Bischof von Mainz ist an ständigen Einkünften und Fonds der jährliche Reinertrag von 8000 fl. rhein., dem Decan (zugleich Generalvicar) 2500, jedem der sechs Canoniker 1800, dem ersten Präbendaten 900, den drei übrigen je 800 fl. ausgemittelt. Der Bischof hat zugleich seinen eigenen Palast und den Domherren und Vicaren sind zehn Häuser, wovon vier auch mit Gärten versehen sind, eingeräumt. — Der Bischof von Fulda hat aus den dieser Kirche angehörigen Ländereien und Waldungen eine Jahresrente von 6000 fl. sammt einem geräumigen, zur eigenen Wohnung und zur Einrichtung der Curie geeigneten Gebäude und zwei daranstoßenden Gärten nebst Zubehör, der Decan 2600, jeder der vier Canoniker 1800, jeder der vier Vicare 800 fl. Allen Vorgenannten sind eigene Häuser zur Wohnung angewiesen. — Die

Digitized by Google

Mensa des Bischofs von Rottenburg beträgt 10,000 fl. mit Palais und anstoßendem Garten; der Decan bezieht 2400, jeder der sechs Canoniker 1800, der erste Präbendat 900, die übrigen fünf je 800 fl.; nebstdem hat der Decan und jeder Capitular und Vicar seine besondere Wohnung. — Der Bischof von Limburg erhält aus den Renten der Güter, aus den Zehnten, Gilten und andern Gefällen, die der bischöflichen Kirche zugewiesen sind, eine Jahresrente im Betrage zu 6000 fl., der Decan des Capitels 2400, der erste Capitular (zugleich Pfarrer zu Limburg) 1800, der zweite ebenfalls 1800, der dritte (zugleich Pfarrer zu Dietkirchen) wieder 1800, der vierte (zugleich Pfarrer in Eltville) 2300, der fünfte die Einkünfte, die er bereits als Pfarrer der Stadt Frankfurt und deren Gebiet bezieht, dann jeder der beiden Sacellane (Domkapläne) 800 fl. Auch sind dem Bischof und allen Uebrigen anständige Wohnungen eingeräumt (Circumscr. Bulle für die oberrhein. Kirchenprovinz: Provida solersque v. 16. Aug. 1821, bei Weiss l. l. S. 193 ff.). — B. Auch die Dotationen der Pfarreien und übrigen niederen Beneficien bestehen größtentheils in Nutznießung von Grundstücken, welche der Pfründebesitzer entweder selbst bewirthschaften oder verpachten kann, oder in Zehnten, Gilten und andern ständigen Bezügen nebst Wohn- und Wirthschafts-Gebäuden. Die Größe des Ertrages dieser sogenannten Oeconomiepfründen ist sehr verschieden, wie aus den in neuerer Zeit mehrmals von Seite der Staatsregierungen hergestellten Ertragsermittelungen (s. Fassionen) hervorgeht. Mit der Aufhebung des Malteser- und Teutschherrenordens, dann durch die Säcularisation in Teutschland ist aber auch die Unterhaltung vieler Pfarreien und anderer Seelsorgämter, welche den supprimirten Dom- und Collegiatstiftern, geistlichen Orden, Abteien und Klöstern ehemals incorporirt waren, und deren seelsorglicher Fortbestand garantirt ist, von den betreffenden Landesherren übernommen worden, so daß nunmehr die Inhaber solcher Pfarreien und anderer Curatbeneficien ihren standesmäßigen Unterhalt in Freiwohnungen und ständigen Renten aus Staatsfonds bis zu einer bestimmten Minimalsumme (s. Congrua) beziehen. [Permaneder.]

Dothain (דֹּתַיִן *Δωθαείμ*, *Δωθαίμ* „Zweibrunnen"), wo Joseph seine Brüder mit ihren Heerden fand (Gen. 37, 17.), oder **Dothan** (דֹּתָן), wo Eliſäus das Heer der Syrer mit Blindheit schlug, lag am nördlichen Abhange jener Berge, welche die Ebene Esdrelon im Süden einfassen, etwas tiefer als Bethulien, nach dem Onom. 12 röm. Meilen (?) von Samaria, nach Gen. 37, 25. nicht weit von der Carawanenstraße aus Galaad nach Aegypten. Die Umgegend war als Gebirgspaß nach Ephraim militärisch wichtig (Jud. 4, 5. u. 7, 1.).

Douay, ehemals berühmte Universität in der einst niederländischen, jetzt französischen Stadt gleiches Namens. Sie wurde nach dem Muster von Löwen unter König Philipp II. von Spanien mit Zustimmung der Päpste Paul IV. und Pius IV. im J. 1561 gegründet. Wenige Jahre später errichtete hier Wilhelm Allen (s. d. A.) ein Seminar für junge katholische Engländer. Ein ähnliches wurde daselbst auch für die Irländer und Schottländer gestiftet.

Doxologie (von δοξα und λογος) bezeichnet einen Lobspruch oder eine Formel zur Verherrlichung Gottes. Die vollständigeren Doxologien enthalten immer das Lob der heiligsten Dreifaltigkeit, die einfacheren bloß das Lob Christi. Schon in der hl. Schrift, namentlich in den Briefen des Apostels Paulus, finden sich mehrere Doxologien, die, wie F. Wagner richtig bemerkt, als „gelegentliche transitorische Ruhepuncte" erscheinen, während sie später hauptsächlich zum Beschluß der feierlichen Gebete, der Predigten und Gesänge als die Krone des Ganzen verwendet wurden. Der hl. Basilius bedient sich am Schlusse mehrerer seiner Homilien der einfachen Formel: „Ihm sei Ehre und Macht in Ewigkeit." Der hl. Chrysostomus schließt seine Homilien regelmäßig mit einer Doxologie, meistens

mit der ausführlicheren: „Durch die Gnade und Menschenfreundlichkeit unsers Herrn Jesu Christi, durch welchen und mit welchem dem Vater sammt dem hl. Geiste sei Preis, Kraft und Ehre jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." Beim hl. Ephräm dem Syrer begegnet uns eine große Mannigfaltigkeit von Formeln zur Verherrlichung des dreieinigen Gottes, z. B.: „Ihm (Christo) gebühret Ehre und Gewalt mit dem Vater und dem hl. Geiste in alle Ewigkeit. Amen." oder: „Du bist preiswürdig mit deinem preiswürdigen Vater und dem belebenden Geiste, dem Tröster, nun und in alle Ewigkeit." oder: „Er ist der Gott der Böjsraden, der Vater, der Sohn und der hl. Geist. Ihm gebührt die Ehre und Gewalt ꝛc." Obschon die Sitte dieser und anderer Väter, die religiösen Vorträge mit der Lobpreisung des dreieinigen Gottes zu schließen, unstreitig in den Häresien des Arius und Macedonius ihre nächste Veranlassung hatte, so wäre es doch höchst ungerecht, ihren bleibenden Werth darum zu mißkennen. Die Doxologien sind die feierlichen Zeugnisse des Glaubens an die Trinität; in ihr aber ist einerseits das Centrum und die Summe der gesammten Offenbarung, andererseits die Quelle aller Gnade und Heiligkeit. Abgesehen von den Schlußstrophen der meisten Kirchenlieder und Hymnen, die zwar dem Inhalte nach Doxologien sind, aber nicht so genannt werden, versteht man nach dem alten Sprachgebrauche unserer Kirche unter Doxologie hauptsächlich zwei Verherrlichungsformeln, das „Gloria in excelsis Deo" (s. d. A.), welches die größere Doxologie ist und an gewissen Tagen und Festen in der hl. Messe gebetet oder gesungen wird; und das „Gloria Patri etc." (s. d. A.), welches die kleinere Doxologie heißt, und am Schlusse der Eingänge in die Horen, der Psalmen, der Responsorien nach den Lectionen jeder Nocturn und nach den Capiteln u. s. w. vorgeschrieben ist. [Rössing.]

Drabicius (**Drabick**), **Nicolaus**. Wie schon im 16ten Jahrhunderte die Reformation den Geist der Schwärmerei entfesselt hatte, so konnte sie sich desselben auch im darauf folgenden Jahrhundert nicht erwehren; Schwärmer und schwärmerische Secten traten üppig hervor, und zur Zeit des Drabicius trugen sich allenthalben, in Teutschland, Ungarn, den Niederlanden, Schweden, Frankreich und England, Kinder und Greise, Männer und Frauen, Prediger und Laien mit himmlischen Gesichten und Offenbarungen, worüber Gottfr. Arnold im 3ten und 4ten Theil seiner Ketzerhistorie sorgfältige Aufschlüsse gibt und die großentheils aus Vorhersagungen vom Untergang des Papstthumes, von Staats- und Kirchenänderungen und von einem gereinigten, neuen und himmlischen Reiche Christi bestanden. Mehrere dieser Weissagungen waren namentlich gegen das katholische Haus Oestreich gerichtet, wie die des Weißgerbers Kotter aus Sprottau in Schlesien, der Christina Poniatovia aus Böhmen und des Nic. Drabicius. Letzterer, geboren im J. 1587 zu Strasnitz in Mähren, seit 1616 Prediger zu Drahotoß, ward 1628 mit den andern protestantischen Predigern Böhmens und Mährens auf Befehl Kaiser Ferdinands II. verbannt, begab sich in das Gebiet des Fürsten Sigm. Ragoczy von Siebenbürgen. Im drückenden Mangel lebend und mit einer Tuchmacherstochter verheirathet, verlegte er sich hier auf den Tuchhandel und führte ein so unauferbauliches Leben, daß ihm von den andern exilirten Predigern auf einer Synode das Predigen verboten und der Bann angedroht wurde. Nun lebte er von nun an ganz eingezogen, trat aber als Visionär und Prophet auf, berufen von Gott, wie er wähnte, in den letzten Tagen dieser Welt den göttlichen Willen zu verkünden. Eine einzelne Vision hatte er schon im J. 1638, doch begann die fortlaufende Reihe derselben erst mit 1643. Der Hauptinhalt dieser Visionen und Prophezeihungen war: Alle falschen Lehrer werden umkommen und ausgerottet und das Papstthum sammt dem Haus Oestreich vertilgt werden, worauf die letzte Verkündigung des ewigen Evangeliums und die allgemeine Bekehrung aller Christen, Heiden und Ungläubigen erfolgen werde. Zugleich munterte er unter fanatischen Siegesverheißungen den Fürsten Sigm. Ragoczy und dessen

Sohn Georg, sowie auch den neuen König von Schweden auf, sich dem Kaiser und Papst zu widersetzen. Da aber die verheißenen Siege ausblieben, schob er die Schuld auf Ragoczy und den Schwedenkönig, die ihrer Berufung nicht nachkommend nur sich selbst gesucht hätten, und rühmte sich, von Gott befehligt zu sein, die Monarchen größerer Länder, namentlich den türkischen Kaiser und die orientalischen Völker, zur Bestrafung und Wiederherstellung der verderbten Christenheit herbeizurufen! Sein Landsmann und Freund, der ihm geistesverwandte und als Schulreformator und Herausgeber des „Orbis sensualium pictus" bekannte Johann Amos Comenius (Komensky), ließ die Offenbarungen des Drabicius in seinem Buche „Lux in tenebris" drucken. Dagegen stunden viele Prediger in Ungarn, besonders nach dem schlechten Ausfalle der Weissagungen und aus Furcht vor der östreichischen Regierung, gegen Drabicius auf, und der vornehmste von ihnen, Johann Felinus, verfaßte eine Schrift mit dem Titel „Ignis fatuus Nicolaus Drabicius." Drabicius selber ließ sich indeß seine Prophetenglorie nicht nehmen, wie aus seiner eidlichen Versicherung vor der Predigersynode zu Puchau im J. 1663 hervorgeht. Er wurde am 16. Juli 1671 zu Preßburg enthauptet und sodann sein Leichnam zugleich mit dem Buche Lux in tenebris verbrannt. Siehe Gottfr. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie. Frankfurt 1729. Th. III. Cap. 24. [Schrödl.]

Drache (draco, *δράκων*) ist in der Vulgata und LXX die gewöhnliche Uebersetzung von תַּן, תַּנִּים (Jes. 34, 13. 35, 7. 43, 20. Jer. 9, 10. 14, 6. 51, 37. Mich. 1, 8. Job 30, 29.) und von תַּנִּין, תַּנִּינִים (Exod. 7, 12. Deut. 32, 33. Jes. 51, 9. Jer. 51, 34. Ps. 73, 13. 90, 13. 148, 7.); auch לִוְיָתָן wird zuweilen so übersetzt (Ps. 73, 14. 104, 26.), und in der Vulgata auch נָחָשׁ (Exod. 7, 15.), אֹחִים (Jes. 13, 21.) und תַּנּוֹת (Mal. 1, 3.). Nun sind תַּנִּין und לִוְיָתָן die gewöhnliche Benennung großer Schlangen und Seethiere, und insbesondere des Krokodils, während תַּן gewöhnlich für Schakale vorkommt, aber von jenen Uebersetzungen in der Regel als gleichbedeutend mit תַּנִּין genommen wird. Mithin hat man unter den Drachen der Vulgata und LXX und der ihnen folgenden Uebersetzungen theils allgemein ungeheure wilde Land- und Seethiere, theils insbesondere, je nach Maaßgabe des Zusammenhanges, große Schlangen und Krokodile zu denken. Im bildlichen Sinne werden sie dann auch gebraucht von gewaltthätigen Zwingherren und Tyrannen, wie Pharao (Ps. 72, 13. Jes. 51, 9. Ezech. 29, 3.), Nebukadnezar (Jer. 51, 34.) u. A. In der Apocalypse aber erscheint der Drache als Symbol des Satans (12, 3. 4. 7. ff.). Ueber den Drachen zu Babel s. Bel und der Drache. [Welte.]

Drachme, s. Geld.

Draconites, Johann, auch Johann Drach, und von seinem Geburtsorte Carlstadt in Franken Johann Carlstadt genannt (nicht zu verwechseln mit Andreas Carlstadt, s. d. A.), wurde ums J. 1494 geboren und verlor schon sehr frühe durch den Tod seine Eltern. Wohlthätige Freunde jedoch nahmen sich des talentvollen Knaben an, so daß er nicht bloß in seiner Vaterstadt den Elementarunterricht genießen, sondern 1509 selbst die Universität Erfurt beziehen konnte. Hier warf er sich mit allem Ernst auf das Studium der neuerwachten classischen Literatur und schon nach 4 Jahren erhielt er in der philosophischen Facultät eine Lehrstelle, die er mit großem Ruhme bekleidete; zugleich wurde ihm ein Canonicat an der dortigen Severinskirche übertragen und damit eine große Erleichterung seiner finanziellen Verhältnisse herbeigeführt. Nach dem Beispiele seines Freundes Justus Jonas machte er bald eine Reise in die Niederlande, um den großen Erasmus, bei dem er denn auch eine sehr gute Aufnahme fand, kennen zu lernen; auch mit Luther und Melanchthon machte er sich bald bekannt. Im J. 1517 er-

schien sein erstes literarisches Werk, eine Sammlung äsopischer Fabeln, die er seinen philologischen Vorträgen zu Grunde legte. Von nun an ist sein Leben ein sehr bewegtes zu nennen. Kaum war nämlich Luther als sogenannter Reformator aufgetreten, da sprach sich Draconites mit Jonas ganz unzweideutig für dessen Sache aus, und als Luther auf seiner Reise nach Worms 1521 nach Erfurt kam, wurde er besonders auch von Draconites und Jonas fetirt. Doliatoris, der Decan des Severinstifts, und seine Geistlichen, sowie alle treuen Anhänger der katholischen Kirche waren hiemit höchst unzufrieden, weit aussehende Händel waren damit eingeleitet und der Ruin der Universität Erfurt grundgelegt. Ihrer Canonicate entsetzt, begaben sich nun Draconites und Jonas nach Wittenberg, und hier suchte ersterer seine linguistischen Kenntnisse, namentlich im Hebräischen, zu erweitern, in der Hoffnung, daselbst eine öffentliche Lehrstelle zu erhalten. Doch schon im J. 1522 kam er als Pfarrer in die kurmainzische Stadt Miltenberg, wo er mit großem Erfolg für den Eingang der neuen Lehre wirkte. Allein die meisten Einwohner wollten von derselben nichts wissen und setzten zuletzt die Entfernung des Draconites durch (1523) und nur mehr in Sendschreiben konnte er und Luther auf die Freunde der Neuerung in Miltenberg einwirken. Im J. 1525 kam Draconites auf Verwenden Luthers als Pfarrer nach Waltershausen, wo er jedoch bald bittere Erfahrungen machen mußte. Seine Frau starb bei der ersten Niederkunft mit dem Kinde, seine Pfarrangehörigen waren roh und namentlich mit Entrichtung des pfarrlichen Zehntens &c. sehr zurückhaltend, so daß er trotz alles Abmahnens von Seite Luthers schon nach 3 Jahren sein Predigtamt in Waltershausen niederlegte, um zu Eisenach seinen literarischen Arbeiten ungetheilt obliegen zu können. Eine Predigerstelle, die ihm 1533 von Memmingen angetragen wurde, schlug er wegen der zwinglianisirenden Richtung dieser Stadt aus, dagegen folgte er dem Rufe nach Marburg als Prediger und Professor der Theologie und wirkte hier 13 Jahre lang mit großem Ansehen, auch auf den Versammlungen zu Frankfurt 1536, zu Schmalkalden 1537 und zu Regensburg 1541 war er ein eifriger Verfechter der protestantischen Sache. Im J. 1547 hatte er mit seinem Collegen Theobald Thamer, der nachher katholisch wurde, einen Streit in Betreff der Lehre von den guten Werken, wobei er sich so leidenschaftlich benahm, daß er sich in Marburg nicht mehr länger halten konnte. Nach einem kurzen Aufenthalt in Nordhausen und Braunschweig begab er sich nach Lübeck, wo er bald sehr große Achtung und Anerkennung fand und einige literarische Arbeiten, namentlich sein Hauptwerk „Gottes Verheißungen von Christo“ in den Druck beförderte. Dieses Werk ist eine Sammlung mehrerer Predigten und Abhandlungen, worin wirkliche und vermeintliche messianische Stellen des alten Testaments auseinandergesetzt und erklärt werden. Nach Vollendung dieses Werkes kam er 1551 als Prediger und Professor der Theologie nach Rostock, aber seine Beförderung zum ersten Superintendenten daselbst gab Veranlassung zu einem ärgerlichen Streite, den er dadurch beendigte, daß er sich wieder nach Wittenberg begab (1560), um seine biblia pentabla, an der er schon sehr lange mit staunenswerthem Fleiße gearbeitet, zu vollenden. Aber ehe noch ein Jahr verging, beehrte ihn der Herzog Albert von Preußen mit der Präsidentschaft des pomesanischen Bisthums, die er jedoch nur kurze Zeit behalten konnte, weil der inzwischen begonnene Druck seiner Polyglotte in Wittenberg seine Anwesenheit daselbst nothwendig machte. Auf einige Zeit ertheilte ihm deßhalb Albert Urlaub, im Juni 1564 aber seine Entlassung. Die biblia penlapla umfaßte übrigens, da das Werk sonst zu kostspielig geworden wäre und der Druck desselben damals mit so vielen Schwierigkeiten verknüpft war, nicht das ganze alte Testament, sondern nur einige wenige Bücher, und von diesen öfters nur einzelne Capitel, mit folgender Einrichtung: der Text steht nicht wie in andern Polyglotten nach den verschiedenen Sprachen columnenweise neben einander, sondern zeilenweise unter einander, so daß die erste Zeile hebräisch, die

zweite chaldäisch, die dritte griechisch, die vierte lateinisch und die fünfte teutsch ist; die für messianisch gehaltenen Stellen sind roth gedruckt und nach dem fünffachen Texte folgt bei jedem Capitel ein Commentar. Mit dem Tode des Draconites am 18. April 1566 blieb auch der Druck dieser Polyglotte für immer sistirt. Zu seinen hinterlassenen Werken gehören noch mehrere Predigten, exegetische Abhandlungen u. s. w. Vgl. Allgem. Encyclop. von Ersch und Gruber. 27ster Thl. Strobel, neue Beiträge zur Literatur, besonders des 16ten Jahrh. Strieder, hessische Gelehrten- u. Schriftstellergeschichte. [Fritz.]

Drago, s. Drogo.

Dragonaden, s. Ludwig XIV.

Dreicapitelstreit. Man versteht darunter jenen Streit, der im 6ten Jahrhunderte über die Schriften des Theodor von Mopsuestia, des Theodoret gegen Cyrillus und über den Brief des Ibas an Maris den Perser angeregt wurde, und den Frieden der Kirche lange Zeit hindurch störte. Der Veranlasser des Streites war der Abt Theodor von Askidas, später Bischof von Cäsarea, ein heftiger Vertheidiger jener origenistischen Partei, die durch die beiden Mönche der großen Laura, Nonnus und Leontius, ins Leben gerufen wurde. Die unterdrückten Rechtgläubigen (Sabaiten) fanden in Pelagius, dem Apocrisiar des Papstes am Hofe des Kaisers, und in dem Patriarchen von Constantinopel, Mennas, ihre Beschützer. Beide überreichten dem Kaiser Justinian eine Schrift, in welcher sie die Irrthümer des Origenes darlegten. Der Kaiser verdammte in einem eigenem Edicte dieselben, und ein Gleiches thaten auch die auf einer Synode von Mennas versammelten Bischöfe, sie verfaßten fünfzehn Anathematismen gegen den Origenes, die auf Befehl des Kaisers jeder Bischof unterfertigen mußte. Auch Theodor von Askidas unterzeichnete dieselben, theils um den Verdacht der Irrgläubigkeit von sich abzulehnen, theils um sich in seiner Stellung zu behaupten. Doch wollte er an Pelagius Rache nehmen, der die Verurtheilung des Origenes veranlaßt hatte. Zu diesem Behufe überredete er den Kaiser, in einem eigenen Edicte die Schriften des Theodor von Mopsuestia, des Theodoret gegen Cyrillus und den Brief des Ibas zu verdammen, indem er bemerkte, der Hauptvorwurf der Monophysiten gegen die Synode von Chalcedon bestehe doch darin, daß dasselbe die Irrthümer der genannten drei Männer gutgeheißen und gebilliget habe; würde daher der erstere und die in den Schriften der beiden andern enthaltenen Irrthümer verdammt, so müßte sich eine Vereinigung der Monophysiten mit der Kirche leicht erzielen lassen. Seine eigentliche Absicht aber war, die Aufmerksamkeit von den origenistischen Streitigkeiten abzulenken, sodann dem Pelagius und mit ihm den Bischöfen des Abendlandes, von denen er wohl wußte, daß sie nicht leicht in die verlangte Verdammung einwilligen würden, eine empfindliche Kränkung zu bereiten, endlich sich der Gunst der Kaiserin und ihrer monophysitischen Schützlinge zu vergewissern. Die in Frage stehenden Schriften enthielten allerdings Irrthümer, aber theils hatten ihre Urheber sie selbst als solche bezeichnet und durch das abgelegte Glaubensbekenntniß ihre Orthodoxie bewiesen, theils geläugnet, Verfasser derselben zu sein, und so überging die Synode von Chalcedon selbe mit Stillschweigen; es genügte ihr, sie implicite dadurch zu verurtheilen, daß sie die in denselben enthaltenen Irrlehren verdammte. Theodor von Mopsuestia schrieb vor dem Concilium von Ephesus gegen Eunomius und Apollinaris, welche in Christo nur Eine Natur annahmen, aber auf eine Weise, daß er nicht nur zwei Naturen, sondern auch zwei Personen unterschied, und so die Lehre der Kirche: Maria ist Gottes Mutter, läugnete. Theodoret von Cyrus stellte den im Concilium von Ephesus veröffentlichten, von Cyrillus verfaßten zwölf Artikeln eben so viele Anathematismen entgegen. Ibas endlich machte in dem ihm zugeschriebenen Briefe an Maris den Perser seinem Vorgänger auf den bischöflichen Stuhle, Rabulas, den Vorwurf, daß er den Theodor von Mopsuestia ungerecht verdächtiget habe, da

doch dieser rechtgläubig wäre und sich um die Kirche höchst verdient gemacht habe. Dieses Schreiben war Ursache, daß Viele dem Theodor, von dem sie sich als im Glauben verdächtig zurückgezogen hatten, wieder anhingen. Diese Schriften nun, gewöhnlich die drei Capitel (Capitula tria) genannt, verdammte der Kaiser auf Theodors Betrieb in einem Edict v. J. 544 und befahl den Bischöfen selbes zu unterfertigen. Mennas, der Patriarch von Constantinopel, weigerte sich zwar anfangs, später unterschrieb er es aber doch, nur leistete er die Unterschrift bedingnißweise, wenn nämlich der Papst damit einverstanden wäre. Die übrigen Patriarchen, wie Zoilus, Euphemius und Petrus, furchteten im Weigerungsfalle abgesetzt zu werden und unterschrieben unbedingt; ihrem Bespiele folgten die übrigen Bischöfe, durch dieselbe Furcht eingeschüchtert, und rechtfertigten in einem Schreiben an den Papst ihre Handlungsweise durch den Vorwand, daß Mennas sie zur Unterschrift gezwungen habe. Der Kaiser lehnte in der Folge das Gehässige des Zwanges, den er durch Androhung der Absetzung den Bischöfen angethan hatte, von sich ab, und bemerkte in seinem Schreiben an die Väter des Conciliums zu Constantinopel, er hätte vor dem Erlaß des Edictes die Bischöfe um Rath gefragt. Nun aber brach der Streit mit Heftigkeit aus. Die Bischöfe des Orients standen, dem Kaiser in Allem willfährig, auf seiner Seite und verdammten die drei Capitel; während die Bischöfe im Abendlande, in Illyrien, Gallien, Spanien, vorzüglich aber in Africa dieselben in Schutz nahmen. Die vorzüglichsten Stimmführer waren daselbst Reparatus von Carthago, Firmus von Numidien, Boethius von Bycaz, Facundus von Hermiane, Victor von Tununa, vor allen andern aber Papst Vigilius. Ihm ward das Gutachten, welches auf Veranlassung der zwei römischen Cleriker Anatolius und Pelagius von dem Diacon zu Carthago Fulgentius Ferrandus eingeholt wurde, übergeben. Fulgentius erklärt entschieden, daß, da das Concilium von Chalcedon sich über die Rechtgläubigkeit der beiden Bischöfe Theodoret und Ibas ausgesprochen habe, es niemanden zustehe, selbe noch in Frage zu ziehen oder den Ausspruch des Conciliums umzustoßen. Ferner sei es unstatthaft, über Verstorbene zu richten, da ihr Urtheil schon längst vom Herrn selbst gefällt worden sei. Diese Meinungsverschiedenheit kam dem Kaiser sehr ungelegen; er suchte daher den Papst für seine Ansicht zu gewinnen, und berief ihn nach Constantinopel, damit daselbst in einer Synode der Streit geschlichtet werden könne. Vigilius folgte der Einladung und wurde vom Kaiser zwar mit aller gebührenden Auszeichnung empfangen, jedoch bald durch Versprechungen und Drohungen dahin zu bringen gesucht, daß er die Verdammung der drei Capitel auch durch seinen Ausspruch bestätige. Anfangs leistete er Widerstand und soll sogar in einer Versammlung gesagt haben: „Mich haltet ihr zwar hier gefangen, dem hl. Petrus aber vermöget ihr doch keine Gewalt anzuthun," willigte aber endlich doch in die Verdammung der drei Capitel und wußte auch die abendländischen Bischöfe, die auf einer Synode Widerspruch erhoben, für die Verwerfung derselben zu gewinnen. In seinem schriftlichen Urtheile, gewöhnlich Judicatum genannt, verdammte er die drei Capitel, aber mit dem Beisatze, daß dadurch dem Ansehen der Synode von Chalcedon kein Nachtheil erwachsen solle. Durch diese Clausel meinte er den Feinden der Synode alle Hoffnung benommen zu haben, aus der Verwerfung der drei Capitel nur irgend einen Nutzen ziehen zu können. Der Patriarch Mennas sollte das Judicatum geheim halten und nie veröffentlichen. Allein der Diacon Rusticus, ein Neffe des Papstes, sandte Abschriften nach Africa, Italien und in andere Provinzen, um nachtheiligen Gerüchten, als sei durch den Papst dem Ansehen der Synode von Chalcedon zu nahe getreten worden, vorzubeugen. Jetzt war das Judicatum bekannt, Rusticus selbst wurde von einem africanischen Abte umgestimmt und ein Gegner des Papstes, und nach Kurzem erhoben sich gegen letztern viele Bischöfe; in Istrien setzten sie ihren Primas ab, weil er auf Seite des Papstes stand, und in Africa, wo Reparatus an ihrer Spitze war, sprachen sie sogar den

Bann über den Papst aus, welchen Vigilius von seiner Seite erwiederte. Beide, der Papst und der Kaiser, erkannten nun wohl, daß kein anderer Ausweg mehr da sei, um die Gemüther zu beruhigen, als ein allgemeines Concilium; bis dahin sollte beiden Parteien Stillschweigen geboten und beide Edicte, sowohl des Kaisers als des Papstes, zurückgenommen werden. Aber gleich bei der Bestimmung des Ortes, wo das neue Concilium gehalten werden sollte, konnten sie sich nicht vereinigen. Der Papst wünschte, daß es in Italien oder Sicilien gehalten werde, um den Bischöfen des Abendlandes den Zutritt zu erleichtern, während der Kaiser für Constantinopel stimmte. Letzterer kannte nämlich die Stimmung der abendländischen Bischöfe gegen seine Entscheidungen und wünschte daher, daß ihrer nicht gar viele auf der Synode sich einfinden möchten. Ihm war es überhaupt nicht um eine freie Entscheidung des Conciliums zu thun, wie er deutlich genug dadurch bewies, daß er, um allen Einwendungen gegen die Verdammung namentlich des Theodor von Mopsuestia begegnen zu können, in aller Stille bei den Bischöfen von Cilicien, vorzüglich aber bei dem in Mopsuestia, Erkundigungen einziehen ließ, um zu erfahren, wie denn die Stimmung dieser Bischöfe gegen den Theodor eigentlich beschaffen wäre. Und da er in den Diptychen der letztgedachten Kirche den Namen desselben gestrichen und an seiner Statt den des Cyrillus fand, glaubte er nun ohne Anstand die Verdammung auch der Person des Theodor durchsetzen zu können. Eine neue Formel zu Verdammung der drei Capitel wurde verfaßt und den Bischöfen einzeln, um sie vorläufig für die Verwerfung derselben zu stimmen, vorgelesen. Der Papst erklärte sich zwar offen gegen ein solches Verfahren; aber nachdem Reparatus verbannt und Firmus von Numidien durch Versprechungen gewonnen war, veröffentlichte der Kaiser dennoch das neue Verdammungsedict, und befahl ungeachtet der päpstlichen Gegenvorstellungen allen Bischöfen, sich nach dem Inhalte desselben zu benehmen und ohne Widerrede sich demselben zu fügen. Der Widerstand des Papstes und einiger Bischöfe erbitterte den Kaiser dergestalt, daß er Befehl gab, den Papst gefänglich einzuziehen, der jedoch in der Kirche des hl. Petrus, wohin er sich geflüchtet hatte, vom Volke gegen die Gewaltthätigkeit der kaiserlichen Soldaten in Schutz genommen wurde. Theodor, welcher dem Kaiser zu dieser Handlungsweise gerathen hatte, wurde von dem Papste mit dem Banne belegt, Mennas aber, der sie guthieß, seiner Würde entsetzt und der Papst hob jede Gemeinschaft mit ihm auf. Jene Gewaltthätigkeit war nicht geeignet, die Pläne des Kaisers zu fördern; denn wohin immer die Kunde davon kam, war man über den Kaiser erbittert, und um so weniger geneigt, seine Ansichten zu billigen. Es mußte ihm also daran gelegen sein, sich mit dem Papste wieder auszusöhnen; durch eine ehrenvolle Gesandtschaft ließ er ihn einladen, den Pallast der Placidia wieder zu bewohnen, und die Gesandten gaben im Namen des Kaisers die eidliche Versicherung, daß er für seine Freiheit nichts zu fürchten habe. Der Papst folgte der Einladung. Aber kurze Zeit darauf sah er, daß er doch als ein Gefangener behandelt werde, denn alle Eingänge in den Pallast waren mit Soldaten besetzt, die seine Flucht verhindern sollten. Belehrt durch die früheren Erfahrungen an seiner eignen Person wie auch durch die Schicksale des Reparatus, Zoilus und anderer Bischöfe, die ihren Eifer für die drei Capitel in der Verbannung büßen mußten, erkannte er, daß er nicht viel Gutes erwarten dürfe; er floh in einer stürmischen Nacht über die Meerenge nach Chalcedon in das Kloster neben der Kirche der hl. Euphemia. Eine neue Gesandtschaft, versehen mit des Kaisers eigener Versicherung, daß er für seine Sicherheit nichts zu fürchten habe, vermochte ihn abermals nach Constantinopel zurückzukehren. Theodor und Mennas baten demüthig um Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Kirche und ihr Glaubensbekenntniß, das durch die hinzugesetzte Clausel „de communi consensu" hinreichend Zeugniß von der Hinterlist des Theodor ablegte, genügte dem Papste doch, um sie von den über sie verhängten Kirchenstrafen zu lösen; gern übersah er die ge-

legte Schlinge, um nur die gestörte Eintracht wieder herzustellen. Bald nach diesen Vorgängen starb der Patriarch Mennas. Sein Nachfolger, der Mönch Eutychius, sandte an den Papst sein Glaubensbekenntniß, das nebst ihm noch Apollinaris von Alexandrien, Domninus von Antiochien und Elias von Thessalonich mit unterfertigt hatten. Vereint baten sie ihn, ja doch einmal den Streit über die drei Capitel beenden zu wollen. Der Papst erklärte sich bereit dazu, nur sei unumgänglich nothwendig, daß dieß auf einem Concilium geschehe, an dem die Bischöfe des Orients und Occidents Antheil nehmen würden. Es waren nun zwei Jahre verflossen in denen man fruchtlos auf die Ankunft der Bischöfe aus dem Abendlande harrte; sie schreckten die Gewaltthätigkeiten, die an den Bischöfen verübt werden waren. Der Kaiser drang nun in den Papst, auch ohne sie die Schlichtung des Streites mit den anwesenden Bischöfen zu berathen. Vigilius wollte auf die Ankunft mehrerer Bischöfe aus dem Abendlande warten, doch der Kaiser, des Wartens überdrüssig, bestimmte den 4. Mai des Jahres 553 zur Eröffnung des Conciliums. Der Papst weigerte sich, trotz der wiederholt an ihn ergangenen Einladung, an den Verhandlungen des Concils Antheil zu nehmen; er verlangte einen Aufschub von 20 Tagen, in welchen er abgesondert von den Vätern des Conciliums sein Urtheil über die drei Capitel an den Kaiser abgeben würde. Dieses Urtheil wird das Constitutum genannt. Er verdammt in demselben die Irrthümer in den Schriften des Theodor ohne gegen seine Person das Anathem zu sprechen; ebenso verwirft er alles Irrige in den Schriften des Theodoret, schont aber auch seine Person, da er im Concilium von Chalcedon durch das abgelegte Glaubensbekenntniß und durch die Verdammung des Nestorius seine Rechtgläubigkeit bewiesen hätte. Was den Ibas betrifft, so hatte ihn die Synode von Chalcedon für rechtgläubig erklärt, denn er läugnete der Verfasser des Briefes an Maris zu sein. Vigilius aber war der Meinung, die Synode habe den Brief gebilligt. Er gesteht in dem Constitutum seine Unkenntniß der griechischen Sprache, in welcher die Canonen dieser Synode abgefaßt sind, und sagt, aus den Uebersetzungen erhelle nur, daß die Synode jenen Theil des Briefes gebilliget habe, in dem Ibas den Cyrillus wegen seiner Vereinigung mit Johannes von Antiochien lobt, die in dem Brief enthaltenen Irrthümer und jene Stellen, welche Unfriede gestiftet, hätte das Concilium verdammt. Inzwischen versammelten sich, dem Befehle des Kaisers gemäß, 165 Bischöfe des Orients am 5. Mai zur ersten Sitzung. 16 Bischöfe standen auf der Seite des Papstes, meistens Bischöfe aus Italien und Africa, nur zwei Orientalen waren unter ihnen; sie alle unterfertigten das Constitutum. In der vierten, fünften und sechsten Sitzung wurden die Schriften, über welche das Urtheil gefällt werden sollte, vorgelesen und auf den schon früher gefaßten Beschluß hin, daß selbe ohne Schaden der Synode von Chalcedon verdammt werden könnten, verworfen, und nach der vom Kaiser gegebenen Erklärung, daß der Name des Theodor auch aus dem Verzeichnisse der Bischöfe von Mopsuestia gestrichen sei, noch überdieß der Person des Theodor das Anathem gesprochen. In der siebenten Sitzung wurde das Constitutum des Papstes vorgelesen, und wiewohl demselben das Verbot noch beigefügt war, irgend etwas gegen den Inhalt desselben zu beschließen, so verkündeten dessenungeachtet die Väter des Conciliums in der achten und letzten Sitzung die gefaßten Beschlüsse und das Verdammungsurtheil. Ein kaiserlicher Beamter, welcher dieser Sitzung beiwohnte, forderte die Bischöfe im Namen des Kaisers auf, den Namen des Vigilius aus der Reihe der rechtmäßigen Päpste auszustreichen, aber mit dem Vorbehalte, daß durch diesen Schritt die Gemeinschaft mit der römischen Kirche nicht gestört werden möge(!). Vigilius wurde verbannt, durfte jedoch nach seiner Zustimmung zu den Synodalbeschlüssen, welche er nach Noris noch im J. 553 gab, also ungefähr sechs Monate nach seiner Verbannung wieder nach Rom zurückkehren. Auf der Reise aber dahin ereilte ihn in Sicilien im J. 555 der Tod. Die Beschlüsse

Digitized by Google

der Synode von Constantinopel erfreuten sich trotz des Beitrittes des Papstes nicht der allgemeinen Billigung. Die Bischöfe von Istrien, Ligurien und Venedig, dann einige in Africa, unter denen auch Victor von Tununa war, widersetzten sich offen denselben und wollten lieber im Exile leben als die Beschlüsse einer Synode anerkennen, durch die das Ansehen der früheren von Chalcedon, nach ihrer Meinung, war untergraben worden. Daß die Monophysiten, die dem Theodor bei seiner persönlichen Rache nur zum Deckmantel dienen wußten, auch nach der Verdammung der drei Capitel noch in der Trennung verharrten, versteht sich von selbst. Der Nachfolger des Vigilius im Pontificate, Pelagius, der frühere Apocrisiar in Constantinopel, bestätigte nach seiner Erhebung die Beschlüsse der fünften allgemeinen Synode; zog sich aber eben dadurch den Widerspruch vieler Bischöfe zu, die seine Rechtgläubigkeit dermaßen verdächtigten, daß er sich veranlaßt fand, in einem eigenen Rundschreiben Rechenschaft von seinem Glauben abzulegen. Dessenungeachtet hatten noch seine Nachfolger viele Mühe, das aus diesem Mißtrauen entstandene Schisma, das freilich durch das nachgiebige Benehmen der Päpste nicht zum offenen Ausbruche kam, zu beseitigen, und erst Gregor I. war es vorbehalten, die meisten Bischöfe zur förmlichen Annahme der Beschlüsse von Constantinopel zu bewegen, und endlich unter Papst Sergius im J. 699 traten auch die übrigen bei. (Die Edicte Justinians bei Harduin conc. Tom. III. Ueber das Judicatum und Constitutum bei Baluz. nov. collect. concil. p. 2540 und bei Mansi Tom. IX. Vgl. Cavalcanti Vindiciæ Roman. Pontificum Rom. 1749. Katerkamp Kirchengesch. 3r Bd.) [Thaller.]

Dreieinigkeit, s. Trinität.

Dreieinigkeit, Congregation von der, gestiftet zu Rom im J. 1548 durch den hl. Philipp Neri für arme Pilger und Reconvalescenten. Anfänglich bestand diese Bruderschaft nur aus 15 unbemittelten Mitgliedern, welche in der St. Salvatorskirche in campo zu Andachtsübungen zusammenkamen, wobei Philipp, damals noch ein Laie, durch seine frommen Mahnungen auf die Mitglieder nicht nur, sondern auch auf Auswärtige große Wirkungen hervorbrachte. Der edle Zweck armen Pilgern, welche oft krank und hilflos auf den Straßen herumlagen, für einige Tage Unterkunft und Verpflegung zu gewähren, wurde zuerst im Jahre 1550 bei Gelegenheit des 25jährigen großen Jubiläums unter Papst Julius III. von der neuen Congregation zur Ausführung gebracht. Philipp pachtete für solche Wallfahrer ein Haus, und weil sein schönes Unternehmen großen Anklang fand, wurde bald die Miethe eines größern Hauses nöthig und möglich. Die Mitglieder der Congregation, Philipp an der Spitze, brachten die erkrankten Pilger theils auf ihren eigenen Schultern, theils in Sänften zur menschenfreundlichen Anstalt und behandelten sie auf die liebreichste Weise, indem sie ihnen die Füße wuschen, das Mahl bereiteten und Tag und Nacht in leiblicher und geistlicher Beziehung Dienste jeder Art leisteten. Da ferner den hl. Philipp das traurige Loos so vieler hilflosen aus den Spitälern entlassenen Reconvalescenten gleichfalls innig betrübte, bestimmte er das Pilgerhospitium auch für Hilfsbedürftige dieser Art. — Aus diesen kleinen Anfängen entfaltete sich allmählig ein großartiges weltberühmtes Institut zum Besten der nach Rom pilgernden christlichen Welt. Es schlossen sich der Congregation die höchsten Stände beiderlei Geschlechtes an, und reichliche Donationen setzten sie in den Stand, ein großes Hospitium sammt einer Kirche zu Ehren der hl. Dreieinigkeit zu erbauen. Bis zur Stunde wird der edle Stiftungszweck heilig gehalten; Alle ohne Unterschied werden im Hause der Bruderschaft aufgenommen, nur müssen sie mehr als 60 italienische Meilen von Rom entfernt sein und durch ein Zeugniß ihrer geistlichen Obrigkeit sich als Pilger ausweisen; die Pilgerinnen werden von römischen Damen bedient; Männer und Frauen haben streng abgesonderte Räume. In ganz besonderm Glanze zeigte sich die Congregation jedesmal in dem alle 25 Jahre wiederkehrenden Jubeljahre. So wurden

z. B. in den Jubeljahren 1557 und 1600 jedes Mal gegen 300,000 Pilger aufgenommen, und im letzten Jubeljahre 1825 unter Leo XII. gab das Spital, wie Geramb in seiner Reise nach Rom berichtet, mehr als 200,000 Pilgern Herberge, Verpflegung und Almosen. Das Rührendste dabei ist, daß die armen Wallfahrer von dem Vornehmsten des Adels, von hohen Prälaten, Cardinälen und den Päpsten selbst, öfter auch von auswärtigen Fürsten und Potentaten in ihrer Bruderschaftstracht aus rother Sackleinwand bedient wurden, was auch im letzten Jubiläum wieder geschah, indem der höchste geistliche und weltliche Adel, Leo XII., der König und die Königin von Neapel und einige andere auswärtige höchste Personen sich diesem demüthigen Liebesdienste unterzogen. Im Uebrigen wurden in vielen Städten Italiens nach dem Muster des römischen ähnliche Institute errichtet, und zu Rom selbst rief die Dreieinigkeitscongregation verschiedene Filialen und überhaupt den löblichsten Wetteifer hervor. — Boll. in vita S Philippi Nerei ad 26. Maji; vita di S. Filippo, Venezia 1727, und Leben des hl. Philipp von Dr. Pösl, Regensburg 1847; hist. polit. Blätter von Phillips und Görres Jahrg. 1843 I; Alfani, storia degli anni santi, Napoli 1725. [Schrödl.]

Dreieinigkeitsfest, Dreifaltigkeitsfest, festum Trinitatis. Bekanntlich war in den ersten christlichen Jahrhunderten die Trinitätslehre dasjenige Dogma, gegen welches am heftigsten und am meisten angekämpft wurde. Die dadurch nothwendig gewordene Vertheidigung des trinitarischen Gottesglaubens wurde nicht bloß in philosophisch-theologischen Abhandlungen, sondern auch in dogmatisch-polemischen und paränetisch-ascetischen Vorträgen geführt, wie wir dergleichen bei Cyrillus, Gregorius Nyssenus und Nazianzenus, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Leo u. a. m. in großer Anzahl finden. Allein aus all diesen Predigten und Homilien, (die expositiones fidei, aber keineswegs sermones de tempore et festo Ss. Trinitatis sind), sowie aus dem Stillschweigen der alten römischen Sacramentarien und Ordines und der alten Schriftsteller zeigt sich sattsam, daß das Dreieinigkeitsfest dem Alterthum völlig unbekannt war. Erst Papst Johann XXII., der 1334 gestorben ist, hat die allgemeine Feier dieses Festes eingeführt, mit der nähern Bestimmung, daß es von der ganzen Kirche am ersten Sonntag nach Pfingsten begangen werden soll (vgl. Prosper Lambertini [Benedictus XIV.] de fest. l. 2, 10). Dabei ist jedoch auch wieder richtig, daß sich in der römischen Kirche (die griechisch-orientalische Kirche hat es bis auf den heutigen Tag nicht eingeführt) schon früher Spuren dieses Festes finden, wenngleich nicht so frühe, als Manche vorgeben. Einige Schriftsteller behaupten, dieß Fest sei schon zu Gregors des Gr. Zeiten gefeiert worden, und sie berufen sich hiefür auf dessen Verordnung: „ut de Trinitate specialia cantaremus." Allein diese Worte beziehen sich bloß auf die Hymnen, Doxologien, Responsorien u. s. w. beim öffentlichen Gottesdienste, worin das Lob der heiligsten Dreieinigkeit gepriesen wurde. Auch die Hauptstelle bei Durandus (Ration. divin. offic. lib. VI. c. 114), wornach der berühmte Alcuin auf Begehren des hl. Bonifacius das officium de Ss. Trinitate und die missales orationes verfertigt und dem Papste Alexander zur Bestätigung vorgelegt hätte, hat sehr Vieles gegen sich. Einmal war Bonifacius gestorben, bevor Alcuin als Gelehrter auftrat; sodann kennt die Geschichte keinen Papst Alexander zu jener Zeit, denn Alexander I. war Papst im Anfang des 2ten Jahrhunderts, und Alexander II. von 1061—1073. Gleichwohl aber scheint unter Carl d. Gr. unser Fest in Anregung gebracht worden zu sein von Caturphius (cf. epist. Caturphii ad Carolum M. bei Martene de antiq. eccles. discipl. c. 28 p. 544), ohne einen besonderen Anklang zu finden, indem Amalar (lib. de eccles. offic.) und Walafrid (de festivitat. Tom. II. Thesaur. Monument. Canisii. Part. II. p. 222) nichts davon wissen. Dagegen tritt im Anfange des 10ten Jahrhunderts der Bischof Stephanus von Lüttich als ein eifriger Beförderer des Festes auf; war es aber anfangs nur für die Canoniker der Domkirche Vorschrift (Foullon

Digitized by Google

histor. Leodiens. Tom. I. p. 162), so dehnte es sein Nachfolger Richarius auch auf die andern Kirchen aus. Von dieser Zeit verbreitete es sich in ganz Frankreich und Teutschland, ohne jedoch jetzt schon allgemeine Aufnahme zu finden, wie aus einem Decretalbriefe Alexander's II. (Decretal. Alexandri. Quoniam. Tit. de feriis) erhellt, wenn er sagt: „Ecclesia siquidem Romana in usu non habet, quod in aliquo tempore hujusmodi celebret specialiter festivitatem, cum singulis diebus Gloria Patri et Filio et Spiritui s. et caetera similia dicantur ad laudem pertinentia Trinitatis, womit übrigens das Dreieinigkeitsfest nicht mißbilligt, sondern einfach ausgesagt ist, daß die römische Kirche ebenso wenig ein besonderes Fest der Dreifaltigkeit als der göttlichen Einheit feire. Daß das Dreieinigkeitsfest auch in der Mitte des 12ten Jahrhunderts noch nicht überall gefeiert wurde, bezeugt auch Potho, Abt zu Prüm in der trierschen Diöcese ums J. 1150, indem er schreibt: miramur satis, quod visum fuerit hoc tempore quibusdam monasteriis mutare colorem optimum novas quasdam inducendo celebritates, und nennt weiterhin festum sanctæ Trinitatis. Nimmermehr hätte Potho das Trinitätsfest unter die novas celebritates rechnen und die Feier desselben für etwas unschicklich erklären können, wenn sie durch kirchliche Gesetze oder auch nur durch Observanz wäre eingeführt gewesen. Wenn aber später Durandus l. c. sagt: „in plerisque locis in Octava Pentecostes fit festum S. Trinitatis," so ist ersichtlich, daß der obengenannte Papst Johann XXII. die allgemeine Feier des Dreieinigkeitsfestes mehr nur zu sanctioniren als anzuordnen hatte, da namentlich im 13ten Jahrhundert französische und teutsche Synoden, wie die zu Arles im J. 1260, es in ganzen Diöcesen einzuführen suchten (Mansi Tom. XXIII.). Daß unser Fest sich nicht schon im christlichen Alterthum findet, begreift sich einmal daraus, daß ihm ganz abweichend von den übrigen Festen keine historische Thatsache zu Grunde liegt; sodann ist, wie schon Thomassin (lib. 2. de fest. c. 18) zeigte, jedes Fest in der Kirche ein Fest der heiligsten Dreieinigkeit, sofern es immer und überall, was auch der nächste Gegenstand des Festes sein möge, im Grunde auf ihre Anbetung und Verherrlichung abgesehen ist. Den Zweck dieses Festes gibt der hl. Vincenz Ferrerius also an: „Sicut personarum trium pro temporis proprietate singulariter hucusque acta sunt festa, sic omnium pariter festivitas personarum sub totius honorificentia trinitatis hodierno die communi et integro honoris gaudio celebretur. Sicut ecclesia singulis annis singularem celebrat solemnitatem omnium sanctorum in supplementum negligentiæ, quæ forte commissa est in particularibus sanctorum festis; ita hodie celebrant festum generale de sanctissima Trinitate in expiationem negligentiarum, quæ in particularibus S. Trinitatis festis forte commissæ sunt (Serm. 2. de S. Trinitat.) Fragt man nach der Ursache, warum Johann XXII. die Feier unseres Festes auf den ersten Sonntag nach Pfingsten festsetzte; so antwortet der Abt Rupertus: weil nach der Ankunft des hl. Geistes das Geheimniß der hl. Dreieinigkeit sei gepredigt worden, Thomassin (l. c.): weil das Fest der Dreieinigkeit das Ziel und die Erfüllung aller Feste sei, und Durandus (l. c.): weil dasselbe gleichsam die Octav von Weihnachten, Ostern und Pfingsten bilde. Durch das Dreieinigkeitsfest und durch das feierliche Bekenntniß der einen und unzertrennlichen Dreieinigkeit Gottes erhält die kirchliche Festfeier ihre höchste Vollendung und wird wie durch einen Schlußstein als ein Ganzes verbunden und zusammengehalten. Die Messe de Trinitate war nach dem alten codex Ottobonian., nach mehreren alten gallicanischen Sacramentarien, nach den Sacramentarien, welche Herbert herausgegeben hat (monumenta Liturgiæ Aleman. p. 260), schon vor dem 10ten Jahrhundert als eine missa votiva gebräuchlich und kann deßhalb nicht von dem oben genannten Stephan verfaßt worden sein. Die Präfation im Missale wird dem Papste Pelagius I. im 6ten Jahrhundert zugeschrieben, war aber anfangs nicht für ein eigenes Fest bestimmt, sondern nur ein allgemeines Bekenntniß der heiligsten Dreieinigkeit, und Papst Clemens XIII. hat sie auf die Sonntage im Jahr, wo keine eigene ist, vor-

geschrieben (cf. Micrologi observat. eccles. c. 60). Das Officium dieses Festes hat im Brevier und in der Messe mit großer Kunst die herrlichsten und schlagendsten Stellen der hl. Schrift, in denen von der hl. Dreieinigkeit die Rede ist, zusammengestellt und verwendet. In den Laudes und in der Vesper namentlich erschöpft sich die Kirche gleichsam in erhabenen Lobpreisungen des ewig unaussprechlichen Geheimnisses. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche, 5r Bd. 1r Thl. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie 2r Bd. Schmid, Liturgik der christkathol. Religion 1r Bd. S. 616 f. Staudenmaier, der Geist des Christenthums 2r Thl. S. 744 f. [Fritz.]

Dreifache Krone des Papstes, s. Tiara.

Dreifaltigkeit, s. Trinität.

Dreifaltigkeitsfest, s. Dreieinigkeitsfest.

Dreikönigsfest (festum trium regum, auch festum Magorum, festum stellæ, Epiphanie und Theophanie, ἡμέρα τῶν φώτων, dies luminum, Bethphania und Phagiphania genannt), gehört zu den ältesten Festen der christlichen Kirche und wird schon von Clemens von Alexandrien (Strom. lib. I. 1) erwähnt. Wie schon die vielen Benennungen anzeigen, wurde an diesem Feste eine Collectivfeier, das Andenken an verschiedene Thatsachen aus dem Leben des Herrn begangen. Der Hauptgedanke, welcher in der orientalischen Kirche diesem Feste zu Grunde liegt, ist die Idee der Erscheinung und Offenbarung des Herrn, daher die Bezeichnung epiphania, apparitio, manifestatio, entweder weil Christus zuerst bei der Taufe als der geliebte Sohn des Vaters der Welt dargestellt worden ist, wie Hieronymus (cf. Hieronym. lib. I. in Ezech. c. 1. Tom. V. p. 6. edit. Valarsii) und Chrysostomus (Serm. de baptismo Christi Tom. II. p. 369 edit. Montfauc.) erklären, oder weil der Stern den Weltheiland angekündigt hat, wie Isidor sagt. Als Erinnerungsfest an die Erscheinung und Offenbarung des Herrn bei der Taufe, und an die Manifestation des göttlichen Messias unter der Heidenwelt, welche von den drei morgenländischen Weisen repräsentirt war, wurde unser Fest sehr frühe auch von der occidentalischen Kirche gefeiert; die alexandrinische Kirche, zu der ganz Aegypten gehörte, feierte am 6. Januar mit dem Epiphanienfeste auch das Geburtsfest des Herrn, und nannte beide Feste Theophanie und Epiphanie; ähnlich scheint es auch, wenigstens eine Zeit lang, in Antiochien gehalten worden zu sein. Außer andern Zeugnissen beurkunden diese Thatsache viele noch vorhandene Reden und Homilien der morgenländischen Väter, indem sie in den am Erscheinungsfeste gehaltenen zugleich auch von der Geburt Christi in der Art reden, daß die Feier des Doppelfestes an einem und demselben Tage (6. Januar) vorausgesetzt werden muß. Anders war es in der römischen Kirche und in den übrigen orientalischen Kirchen, die es mit dieser hielten. Gestützt auf eine alte Tradition (cf. Augustin. de Trinit. IV. 5) feierte nämlich die occidentalische Kirche das Geburtsfest des Herrn von Anfang an nicht am 6. Januar, sondern am 25. December, was durch die apostolische Constitutionen (lib. V. c. 13 und lib. VIII. c. 33) und durch die Predigten und Homilien der abendländischen Väter hinlänglich bezeugt ist. Beide Feste waren also bei den Lateinern stets getrennt, nur verwechselten lateinische Schriftsteller die Namen Theophanie und Epiphanie, wovon Cotelier (Not. ad lib. V. constit. apostol. c. 13) mehrere Beispiele anführt, bis sich der Sprachgebrauch fixirte, wornach das Geburtsfest Theophanie und das Dreikönigsfest Epiphanie genannt wurde, auch hieß jenes epiphania I. und dieses epiphania II. Gegen Ende des 4ten Jahrhunderts änderten die Morgenländer ihre durch keine Tradition begründete Praxis in Begehung des Weihnachtsfestes, und schlossen sich an den Gebrauch der römischen Kirche an, wie aus mehreren Reden des Gregor von Nazianz und des hl. Chrysostomus zu ersehen ist, auch in Aegypten wurde nach und nach das Geburtsfest des Herrn am 25. December gefeiert, und nur die Armenier hielten es fort am 6. Januar (cf. Leo Allat. de dom. et hebdom. graec.

Digitized by Google

c. 32). Wie zu den ältesten, so gehört das Epiphanienfest auch zu den ausgezeichnetsten Festen; von allen orientalischen und occidentalischen Kirchen wurde es mit vorzüglicher Pracht und Feierlichkeit begangen, und selbst dem Christenthum abgeneigte, beziehungsweise abtrünnige Kaiser, wie Julian, hielten sich für verpflichtet, um nicht großen Anstoß zu geben, demselben beizuwohnen (cf. Ammian. Marcellin. histor. lib. 21); noch im Mittelalter hieß der 6. Januar der obriste (höchste) Tag, weil das Dreikönigsfest noch höher gefeiert wurde als das Geburtsfest des Herrn (cf. Gerbert Disq. IX. de fest.). Wenn aber auch, wie schon bemerkt, die occidentalische Kirche nie an Epiphanie zugleich das Geburtsfest des Herrn beging, so verband doch auch sie mit dem Erinnerungsfest an die Erscheinung und Offenbarung des Herrn bei der Taufe im Jordan (epiphania) noch das Andenken an andere Thatsachen aus dem Leben des Herrn, so das Andenken an das von Christus gewirkte erste Wunder zu Cana, daher der Name Bethphania, an die wunderbare Speisung der 5000 Mann, woher die Bezeichnung Phagiphania; doch die höchste Bedeutung erreichte das Epiphanienfest in der lateinischen Kirche als Feier des Dreikönigsfestes, festum trium regum, festum Magorum, festum stellæ, so daß nach dem gelasianischen und gregorianischen Ritus alle Haupttheile der Liturgie und das Officium sich auf die Geschichte der drei Weisen (Matth. 2, 1—12.) beziehen. Hier fragt sich zuerst, was unter dem Stern (Matth. 2, 2.) gemeint sei. Augustin (contra Faust. Manich. II. 5), Thomas von Aquin (P. III. qu. 37. art. 7) u. A. halten ihn nicht für einen von jeher vorhandenen, sondern damals von Gott erschaffenen Stern, andere für einen Engel, andere für einen Cometen oder eine Feuersäule oder ein ungewöhnliches Meteor. Die Juden endlich bringen seit alter Zeit die Ankunft des Messias mit dem Himmelszeichen der Fische in Verbindung; eine Conjunction der Planeten Jupiter und Saturn nämlich in den Fischen sollte den Auserwählten ein Zeichen seiner Ankunft sein. Und im Einklang damit halten angesehene Astronomen der neuern Zeit, wie Kepler, Schubert, Pfaff, Schuhmacher u. A. den Stern nicht für einen Cometen oder ein schwirrendes Meteor, sondern für die große Constellation „den großen Stern“ der Orientalen, die dreimalige Conjunction der beiden größten oberen Planeten Saturn und Jupiter im Zeichen der Fische, eingetreten im J. 747 römischer Zeitrechnung, und zwar im Wonnemonat, im Erntemonat und endlich zum dritten Male im Christmonat um Weihnachten und auf Epiphanie, verbunden zugleich mit einem seltsamen Lichtgestirn von fixsternähnlichem Glanze, dem Ausfluß jener merkwürdigen Constellation. Auch Theologen haben sich mit dieser schon im christlichen Alterthum geahnten Ansicht befreundet; einmal, sagen sie, könne ἀστήρ in der Stelle bei Matthäus nach dem griechischen Sprachgebrauch allerdings sowohl Stern als Sternbild, oder eine Verbindung mehrerer Sterne bedeuten, aber auch ein Feuermeteor bezeichnen, wie in der Iliade (IV. 75), sodann pflege Gott im großen Wunderbau der Welt seine Zeichen für die Menschen selten außer, sondern gewöhnlich mittelst des Naturlaufes zu wirken. — Sofort fragt es sich, wer die Magier gewesen seien. Die Gelehrten sind in ihren Meinungen hierüber getheilt; einige sagen, Magi sei gleich Zauberer, Schwarzkünstler, und sie berufen sich hiefür auf Ignatius, Justinus, Tertullian, Origenes, Basilius, Chrysostomus Ambrosius, Augustinus; diese Magier hätten sich, wie die genannten Väter sagen, nachdem sie die teuflischen Betrügereien erkannt, zu Gott gewendet und ihn unter Anführung des Sternes aufgesucht. Andere halten sie für Männer, die wegen der Wissenschaft und Weisheit, die sie sich in den natürlichen Dingen erworben, Magi = die Weisen genannt würden. Dieser Ansicht sind Clemens v. Alexandrien, Papst Leo, Cyprian, Beda, Anselmus, Isidorus u. a. m. Das Richtige dürfte Folgendes sein: Mog, Magier bedeutet, wie schon Ptolemäus und Porphyrius, Apulejus und Hesychius, Chrysostomus und Suidas 2c. es auslegen, einen Priester, nämlich einen Feuerdiener, Lichtpriester, und der Ursitz der Magier war Medien; später

wurden sie durch die Perserkönige nach Persien und Babylonien verpflanzt; es sind also Mobed's, sternkundige Weise aus der Priesterkaste der Meder und Perser, überhaupt dann die Gelehrten, die Naturkundigen, Astrologen und Aerzte des Reiches; in Folge dessen aber auch die beständigen Rathgeber der Könige, die Erzieher und Lehrer der Prinzen, und sie übten als solche großen Einfluß auf die Staatsgeschäfte aus. Warum sie aber in der Ueberlieferung (Alexander Natal. hält sie für Königlein) selbst Könige heißen, rührt theils daher, daß man die Weissagung Jes. 60, 1—10. und Ps. 72, 10—15. von der einstigen Anbetung der Könige aller Länder zu den Füßen des Gesalbten des Herrn buchstäblich auf sie bezog; theils daher, daß sie den heiligen Büchern der Inder zufolge, und wie auch Hyde glaubt, als Gesandte und im Namen des Königs kamen. Ja es darf uns noch weniger befremden, wenn wir lesen, was Cicero de nat. Deor. lib. III. und noch Philo zur Zeit Christi von den Magiern schreibt (de special. leg. p. 792): „Die ächte Magie, d. i. die speculative Wissenschaft, welche einen helleren Blick in die Werke der Natur eröffnet, erscheint so ehrwürdig und anstrebenswerth, daß nicht nur einzelne Männer, sondern selbst Könige, ja die größten der Könige, ich meine die Könige der Perser, sich gar sehr derselben weihen; und man sagt, es gelange keiner bei ihnen zur königlichen Würde, der nicht zuvor ein Magier geworden." Die Zahl der Weisen wird auch nicht von Allen gleich bestimmt. Eine uralte apokryphische Nachricht nennt ihrer zwölf, Serry behauptet, man könne keine richtige Zahl angeben, die Kirche indeß hält sich insbesondere nach Leo d. Gr. und Beda des Ehrwürdigen Ausspruch nur an drei, als die Führer und Vertreter des Zugs, bezüglich ihrer drei Gaben; drei auch als die Repräsentanten der drei Stämme der Menschheit, Melchior der Semiten, Caspar der Chamiten und Balthasar der Japhetiden. Von den Namen dieser Weisen findet man jedoch keine Spur bis zum Ende des 12ten Jahrhunderts (cf. Bolland. Maji Tom. I. p. 7). In einem dem Beda fälschlich zugeschriebenen Werke wird Melchior als alt, grau und langbärtig, Caspar als jung, ohne Bart und röthlich, und Balthasar als braun und vollbärtig dargestellt. Außer den genannten Namen führen sie in alter Zeit auch folgende: Appellius, Amerius, Damaskus; Ator, Sator, Paratoras u. s. w. Das Vaterland der Weisen ist nach dem Obigen, wie schon Clemens Alex., Basilius, Thomas von Aquin dafür halten, Persien. Andere dachten an Arabien, Justinus z. B. nennt sie in dial. c. Tryph.: Magi Arabes, auch Plinius thut Meldung von den arabischen Weisen (H. N. XXV. 2). Sie opferten Christo entsprechend seiner dreifachen Würde: als Gott den Weihrauch des Gebetes, als König das Gold des seligmachenden Glaubens und als Erlöser endlich die Myrrhen, das Symbol der guten Werke. Als Nachahmung hievon finden wir im Mittelalter folgenden bemerkenswerthen Oblationsritus. „Drei Knaben in Seide gekleidet, mit goldenen Kronen auf ihren Häuptern und ein goldenes Gefäß in ihren Händen, stellten die Weisen aus Morgenland vor, traten durch die Hauptchorthür hervor und sangen langsam gehend eine Strophe: „o quam dignis." Während dieses Gesanges näherten sie sich dem Altar; vor dem Altar erhob der erste sein Gefäß und sagte: aurum primo; der zweite thus secundo; der dritte myrrham dante tertio. Hierauf wieder der erste: aurum regem; der zweite thus coelestem; der dritte mori notat unctio. Hierauf zeigte einer von ihnen mit der Hand den von dem Kirchengewölbe herabhängenden Stern und sang in einem hohen Tone: hoc signum magni Regis, und alle drei gingen jetzt zum Opfer, indem sie die Antiphon sangen: eamus, inquiramus eum, et afferamus ei munera, aurua thus et myrrham. Nach Beendigung dieser Antiphon erhebt ein jüngerer Knabe hinter dem Altar seine Stimme, welche die Stimme eines Engels vorstellen soll, und singt: nuncium vobis fero de supernis, natus est Christus Dominator orbis in Bethlehem Judæ, sic enim propheta dixerat ante. Hierauf gehen die drei Könige zur Sacristei zurück, singend: in Bethlehem natus est rex coelorum." Am Dreikönigsfeste wurde

Digitized by Google

auch, wie am Samstage vor Ostern und Pfingsten, zum Andenken an die Taufe Christi im Jordan von der morgenländischen und africanischen Kirche die Taufe der Katechumenen vorgenommen, weßhalb auch das Fest ἡμέρα τῶν φώτων, dies luminum genannt wurde, indem nach dem Sprachgebrauche unter φῶς und φωτισμός auch die Taufe, und unter φωτισθέντες und φωτιζόμενοι die Täuflinge verstanden werden. Zur Erinnerung an die Taufe Jesu wurde an diesem Tage in der griechischen Kirche auch die Wasserweihe vorgenommen, und diese Weihe findet auch heut zu Tage in der griechisch-russischen Kirche noch statt. Die Newa wird durch Bekreuzungen, durch Einsenkungen von Kreuzen und Heiligenbildern gesegnet und geweiht. Darauf werden Kinder in dem geweihten Wasser getauft, Kranke damit besprengt, viele baden sich darin oder trinken davon (cf. Städlin, kirchliche Geographie und Statistik, Thl. I. S. 279). Am Dreikönigsfeste erließen auch die Metropoliten und Patriarchen an die ihnen untergeordneten Bischöfe ihre Osterbriefe, d. h. die Weisungen über den Anfang der großen Fasten, über den Tag des Pascha und die beweglichen Feste des laufenden Jahres, wie wir dergleichen Osterbriefe noch haben von Theophilus, Dionysius, Athanasius, Cyrill, Innocentius I., Leo der Gr. u. a. m. Eine eigenthümliche Feierlichkeit findet an dem Dreikönigsfest noch in der Metropole der Christenheit, in Rom statt; Männer aus allen Ländern und Nationen, die sich in der Propaganda in Rom bilden, um als Missionäre des Evangeliums verwendet zu werden, halten, jeder in seiner Mundart, religiöse Vorträge, und bilden so ein schwaches Echo von all dem Lob und Preis, der in so verschiedenen Sprachen dem Weltheiland dargebracht wird. Die Legende läßt die drei Weisen später vom Apostel Thomas in Persien getauft werden und noch als Missionäre thätig sein. Ihre Leiber sollen schon frühe nach Constantinopel und von da nach Mailand, und im 12ten Jahrhundert endlich von Friedrich Barbarossa nach Cöln gebracht worden sein, wo sie noch jetzt gezeigt und verehrt werden. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, 5r Bd. 1. Thl. Sepp, das Leben Christi, 1. Thl. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, 1r Bd. Staudenmaier, der Geist des Christenthums, 1. Thl. Schmid, Liturgik der christkatholischen Religion, 1. Bd. [Fritz.]

Dreikönigswasser. Von der griechischen Kirche, welche am Feste Epiphania die große Wasserweihe (s. d. vor. A.) feiert, haben viele abendländische Kirchen auf das Fest der hl. drei Könige eine besondere Wasserweihe erhalten, die von dem Feste, an dem sie stattfindet, die Dreikönigswasserweihe heißt. Sie zeichnet sich von der gewöhnlichen durch ihre Länge und Feierlichkeit aus. Die neueren Ritualien jedoch scheinen hierin, dem römischen folgend, ihr nicht mehr besonders günstig zu sein.

Dreißigjähriger Krieg. Durch die Regierung des schwachen Kaisers Maximilian II., der eine Zeit lang offen zum Protestantismus sich hinneigte, so wie auch durch die Zerwürfnisse zwischen Rudolph und Matthias waren die östreichischen Lande in eine um so gefährlichere Verwirrung gerathen, als die politische Unzufriedenheit mit der religiösen Gährung zur Durchführung ihrer Absichten sich verbunden hatte. Während die östreichischen Stände von Kaiser Matthias in der sog. Capitulationsresolution die Bestätigung aller religiösen Freiheiten, die sie unter Maximilian II. genossen hatten, zu erringen wußten, erzwangen sich die Böhmen unter Anführung des Matthias von Thurn im J. 1609 den Majestätsbrief, in welchem ihnen eine unbeschränkte Religionsübung, ein eigenes Consistorium sammt der Prager Universität, sowie die Erlaubniß, Kirchen und Schulen nach Bedürfniß anzulegen, zugestanden waren. In allen Erblanden hatte sich ein der bestehenden Ordnung höchst feindseliger Geist eingewurzelt, der sich in greller Weise in dem Auftreten der Protestanten Oberöstreichs beim Regierungsantritt Ferdinands II. zu erkennen gab. Dieser Fürst, auf welchem die Zukunft Oestreichs

beruhte, war im J. 1578 zu Grätz geboren, und da er schon im 12ten Jahre seinen Vater verlor, seinem mütterlichen Oheim, dem Herzog Wilhelm von Bayern, zur Erziehung übergeben worden. Er erhielt diese mit seinem Vetter Maximilian von Bayern in Ingolstadt, mit dessen Schwester er sich noch vor seiner Rückkehr nach Steyermark verlobte. Nach seinem Regierungsantritt gelang es ihm hier, der Neuerung ein Ende zu machen und das Land dem alten Glauben zurückzugeben. Nachdem die Erzherzoge Albrecht und Maximilian auf ihr Erbfolgerecht verzichtet hatten und so Ferdinand zum Nachfolger des Matthias designirt war, wurde ihm zwar nach und nach von den einzelnen Ländern der Monarchie gehuldigt; dennoch hat kein anderer Fürst die Regierung einer so großen Monarchie unter ungünstigeren Verhältnissen angetreten, als Ferdinand II. — Noch zu Lebzeiten des Kaisers Matthias war in Böhmen die Gährung aufs Höchste gestiegen, genährt durch eine mächtige Aristokratie und den Fanatismus der lutherischen Prädicanten. Da nämlich der Abt von Braunau und der Erzbischof von Prag von einem Rechte, welches der Majestätsbrief ihnen eben so gut einräumte, als der protestantischen Partei, Gebrauch gemacht und den Bau protestantischer Bethäuser auf ihrem Gebiet gehindert hatten, so trat an die Spitze der Umwälzungspartei **Graf Matthias von Thurn**. Er versammelte die protestirenden Stände in Prag und erließ zwei Klagschriften, die eine an die Statthalterschaft, die andere an den Kaiser selbst (18. März 1618). Wie sehr es dieser Partei aber um den Frieden zu thun war, bewies sie wenige Wochen später, da sie einen Ausschuß mit Bewaffneten aus ihrer Mitte an die Statthalter auf dem Prager Schlosse abordnete, welcher die mit Heftigkeit geführten Verhandlungen mit dem Hinabwerfen der zwei Statthalter **Slawata** und **Martiniz** sammt ihrem Geheimschreiber **Fabricius** in den 60 Fuß tiefen Schloßgraben durch das Burgfenster hinaus beschloß. Es geschah am 23. Mai 1618, und diese That gab, wie Menzel sagt, das Zeichen zu dem Kriege, welcher von da an 30 Jahre lang auf böhmischem und teutschem Boden gewüthet hat. Die Empörer erließen nun Manifeste an den Kaiser und das Volk und suchten ihren Schritt als zur Aufrechthaltung der königlichen Macht und der Gesetze dienlich darzustellen. Während sie eine aus 30 Directoren bestehende Regierung einsetzten, die herrschaftlichen Gefälle in Beschlag und Beamte und Soldaten in Pflicht nahmen, übernahm Thurn den Befehl über das Heer. Die Schlesier, Mähren, Lausitzer und Inneröstreicher wurden zu gleicher Schilderhebung aufgefordert, der Abt von Braunau, der Erzbischof von Prag und die Jesuiten verbannt. An den Hauptfeind des Kaisers, den Fürsten von Siebenbürgen **Bethlen Gabor**, erging die Einladung, in Ungarn einzufallen, sowie auch an die protestantische Union, gegen Ferdinand sich zu erheben. Durch **Christian von Anhalt** war schon früher dem **Herzog Emanuel von Savoyen** die teutsche Kaiserkrone angeboten worden, um ihn der Union zu gewinnen. Dieser hatte hierauf den berüchtigten Mannsfeld in Sold genommen, damit er ihm eine Truppe von 4000 Mann werbe, um bei dem ausbrechenden Sturme ein Heer in Teutschland zu haben. Kaum hatte Mannsfeld dieß vollzogen, als der Krieg in Böhmen ausbrach. Emanuel stellte der Union die mannsfeldische Schaar zu Diensten, welche sie sogleich nach Böhmen den Aufrührern zu Hilfe beorderte. Der Kaiser Matthias wandte sich nach Bayern und Spanien um Hilfe, versuchte aber bald den Weg der Unterhandlungen und schickte einen eigenen Abgesandten an Thurn, mit diesem auf gütlichem Wege eine Uebereinkunft zu treffen. Eine solche Schwäche mußte die Rebellen nur um so trotziger machen, weßhalb der entschlossene Ferdinand sich veranlaßt sah, zu energischen Maßregeln zu greifen. Plötzlich ließ er den ersten Rathgeber des Kaisers, den Bischof **Melcher Klesel** von Wien, verhaften und nach Innsbruck abführen, wo er die Niederlegung aller seiner Aemter unterzeichnen mußte. Der lotharingische Edelmann **Heinrich Dampierre** erhielt den Befehl, mit einem östreichischen Heere von 10,000 Mann in

Böhmen einzufallen, aus Flandern aber wurde der Graf von Boucquoy, der als einer der ersten spanischen Heerführer galt, herbeigerufen und zum Oberbefehlshaber aller kaiserlichen Truppen erhoben. Die Böhmen, welchen außer Mannsfeld auch Graf Georg Friedrich von Hohenlohe mit einer im Braunschweigischen geworbenen Reiterschaar zu Hilfe gezogen war, befanden sich in der Ueberzahl; dem Kaiser waren von allen Städten nur noch Budweis, Krummau und Pilsen, welch' letztere Festung von Mannsfeld auch noch genommen wurde, übrig geblieben. Auf Neuhaus machte Boucqnoy einen unglücklichen Angriff und der Winter kam herbei, ohne daß die östreichischen Waffen gegen die Empörer, die selbst in Oestreich Einfälle machten, einen glücklichen Erfolg gehabt hätten. Mit Einbruch des Winters kamen die Unterhandlungen wieder in Gang und der 14. April 1619 war zu einer Versammlung in Eger anberaumt, welche aber nicht zu Stande kam, da am 20. März Matthias mit Tod abgegangen war. Nun übernahm Ferdinand die Regierung der Erbländer; allein die niederöstreichischen Stände, durch den Protestantismus revolutionirt, verweigerten die Huldigung, die Oberöstreicher vereinigten sich mit den Böhmen und zogen gegen Boucquoy; in Ungarn drohte ein Einfall des Bethlen Gabor. Graf Thurn aber revolutionirte Mähren, und wer Ferdinand treu blieb, wurde grausam verfolgt. Von da rückte er mit 6000 Mann vor Wien und besetzte die Vorstädte. Schon dachten die wiener Protestanten daran, die kaiserliche Familie gefangen zu nehmen und den Empörern die Thore zu öffnen; sechszehn Oestreicher aus dem Herrenstande überfielen den Kaiser selbst in der Hofburg, um ihn zu einem Vergleich mit den Böhmen zu zwingen. Allein Ferdinand, obwohl von lauter offenen und geheimen Feinden und von rathlosen Rathgebern umringt, von seinem Heere abgeschlossen, blieb unerschütterlich. Noch war er mit den frechen Empörern im Wortwechsel begriffen, da schmetterten auf dem Burgplatz die Trompeten der von Dampierre abgesandten 500 Cuirassiere, die ihn aus den Händen der Wüthriche befreiten. Der treue Theil der katholischen Bürgerschaft griff mit den Studenten zu den Waffen und leistete den Empörern Widerstand. Unterdessen hatte Boucquoy, verstärkt durch Wallenstein, der ihm 1000 Cuirassiere zuführte, sowie durch spanische und ungarische Völker, die mannsfeldische Schaar fast vernichtet und drei böhmische Kreise erobert. Dieß Alles bewog den Grafen Thurn zu schleunigem Abzug von Wien, den 22. Juni 1619. Nun machte sich Ferdinand II. zur Kaiserwahl nach Frankfurt auf. Auf der Reise dahin kam er zu Maximilian nach München, der ihn mit seiner ganzen Macht, sowie mit den Hilfsmitteln der Liga zu unterstützen versprach, sobald die Union offene Sache mit den Böhmen machen sollte. Die Kaiserwahl wendete sich zu Gunsten Ferdinands, da Johann Georg von Sachsen mit den geistlichen Churfürsten sich auf ihn vereinigte und nun auch die übrigen Stimmen diesen beifielen. Am 9. Sept. 1619 folgte die Krönung. Sehr ungünstig hatten sich unterdessen wieder die böhmischen Verhältnisse gestaltet. Die Stände von Mähren, Schlesien, Lausitz, Ober- und Niederöstreich hatten sich den Böhmen angeschlossen, welche im August 1619 ein Manifest erließen, worin sie Ferdinand, „als Erbfeind der Gewissensfreiheit, als Sclaven Spaniens und der Jesuiten, als einen Menschen, der die Drangsale des Krieges über Böhmen gebracht, die böhmische Krone durch schlechte Künste erschlichen und an Spanien verrathen habe," des böhmischen Thrones für verlustig erklärten. Auf dieses Manifest erfolgte die Wahl des Churfürsten Friedrich V. von der Pfalz zum König von Böhmen. Es geschah dieß einen Tag vor der Kaiserwahl in Frankfurt, und während des Wahlactes war bereits die Kunde nach Frankfurt gekommen. Friedrich, ein Eidam König Jacobs von England, hatte eben das 24ste Jahr zurückgelegt und war, ein schwacher beschränkter, junger Mann, einem so ernsten Spiele nicht gewachsen. Ende Septembers reiste er von Heidelberg ab und hielt am 31. October seinen feierlichen Einzug in Prag, wo er vier Tage darauf unter größtem

Pompe zum Könige gekrönt wurde. Alles schien für den jungen Herrscher eine glückliche Wendung zu nehmen, Schlesien und Mähren huldigten ihm ebenfalls und das ganze Land war durch den protestantischen Terrorismus in solche Fesseln gelegt, daß eine Reaction des katholischen Theiles nicht zu befürchten stand. Graf Thurn hatte mit Glück den Kriegsschauplatz in Oestreich wieder eröffnet, Bethlen Gabor hatte mit türkischem Gelde Ungarn erobert, war in Preßburg zum Könige Ungarns gekrönt worden und stand mit 60,000 Mann vor Wien, als Ferdinand II. nach der Kaiserwahl in seine Residenz zurückkehren wollte. Außerdem war ganz Ober- und Niederöstreich in vollem Aufruhr gegen Ferdinand begriffen. Seine Lage war so kritisch als vor der Kaiserwahl. Jedoch nach Kurzem zogen Thurn und Bethlen Gabor wegen Mangels an Lebensmitteln und schnell eingetretener Kälte von Wien ab, ersterer nach Böhmen, letzterer nach Ungarn zurück. Andererseits war Friedrich den Verhältnissen nicht gewachsen; seine weichliche Ueppigkeit und verschwenderische Genußsucht machte die Böhmen ihm abgeneigt, welche in so ernsten Zeiten mehr Thatkraft und Entschlossenheit an ihrem König wünschen mußten. Graf Thurn und Mannsfeld suchten zwar die erste Stelle in seinem Rathe zu gewinnen, allein der schlauere Christian von Anhalt hatte sich in seiner Gunst schon so festgesetzt, daß jene ihn nicht mehr verdrängen konnten. Der eigentliche Retter Ferdinands aber erstand in Maximilian von Bayern. Auf der Rückreise von Frankfurt nach Wien hatte Ferdinand den 8. Oct. 1619 mit letzterem in München einen Vertrag abgeschlossen, nach welchem derselbe den Oberbefehl über die Liga zur Rettung Oestreichs übernehmen sollte. Und von jetzt an entwickelte Maximilian die ganze Energie und Größe seines Feldherrntalentes. Im December berief er die Mitglieder der Liga nach Würzburg, wo die Aufbringung eines Heeres und die Beibringung der hiezu nöthigen Summen von den Mitgliedern schnell beschlossen war. Die Oberleitung mit den uneingeschränktesten Vollmachten war dem bayerischen Herzoge übertragen. Auch von Rom aus wurde ein Beitrag von 200,000 Kronen verheißen. Nach langwierigen Verhandlungen mit Philipp III. von Spanien erhielten Ferdinand und die Liga von hier aus das Versprechen, daß Spinola mit seinem Heere die Churpfalz überziehen solle, sobald Maximilian nach Böhmen werde vorgerückt sein. Im Juni 1620 setzte sich Maximilian an der Spitze von 30,000 Mann der Liga in Bewegung. Sein Feldhauptmann war Tilly, unter seinen 14 Obersten befand sich der nachmals so berühmte Pappenheim. Maximilian richtete zuerst seinen Marsch nach Oberöstreich, um die dortigen mit den Böhmen verbündeten Stände zum Gehorsam gegen den Kaiser zurückzuführen. Es gelang, und er vereinigte die ständischen Truppen mit der Liga und wandte sich gegen Böhmen. Von Freistadt aus erließ er ein Manifest an Friedrich V., die usurpirte Krone niederzulegen, und ein zweites an die böhmische Nation, zum Gehorsam gegen ihren rechtmäßigen Herrn zurückzukehren — beides vergeblich. Nach der Vereinigung mit dem kaiserlichen Heere unter Boucquoy stand die Liga am 12. October bereits vor Pilsen und am 8. November schon vor dem weißen Berge bei Prag, auf welchem das Heer Friedrichs unter Anführung des Fürsten Christian von Anhalt eine sehr günstige Stellung genommen hatte, verstärkt durch 6000 ungarische Reiter, die Bethlen Gabor zu Hilfe geschickt hatte. Der als Prediger hochberühmte spanische Mönch Dominicus de Jesu Maria ermahnte die Truppen zu muthvollem Kampfe, den um die Mittagsstunde Tilly mit Tiefenbach eröffnete. Nach einer Stunde war der Sieg für die Liga entschieden. Viertausend Böhmen deckten das Wahlfeld, 500 waren gefangen, unter ihnen der junge Fürst von Anhalt; die Kaiserlichen verloren kaum den zehnten Theil. Der ganz entmuthigte Friedrich floh des andern Tages mit Christian von Anhalt und Matthias von Thurn über Breslau und Berlin nach Holland. An dem gleichen Tage aber hielt Maximilian in Prag seinen Einzug, empfing einige Tage darauf die Huldigung der Stadt, der Stände und der meisten

Digitized by Google

böhmischen Städte, so daß er schon am 17. November ruhmgekrönt nach München zurückkehren konnte. Der Fürst von Liechtenstein übernahm die Statthalterschaft und Tilly blieb mit einem großen Theil des ligistischen Heeres in Prag zurück und zog nach erhaltener Verstärkung gegen Mannsfeld, welcher noch Pilsen, Tabor und andere feste Plätze inne hatte, und verdrängte ihn aus Böhmen in die Oberpfalz, das Erbland seines flüchtigen Herrn. Hier jedoch wußte Mannsfeld mit holländischem Gelde ein Heer von 20,000 Mann zusammenzubringen, um im Interesse der holländischen Staaten den Kampf gegen das ihnen verhaßte habsburgische Kaiserhaus fortzusetzen. Nach dem Grundsatze, daß der Krieg den Krieg selber nähren müsse, verübte er mit diesem Heere Gräuel, wie sie von Saracenen und Hunnen nicht gräßlicher konnten ausgeführt werden. Insbesondere waren es die Gebiete der fränkischen und rheinischen Bischöfe, welche dieser entmenschte Abenteurer auf das Fürchterlichste verheeren ließ. Die unbewehrten Landleute wurden haufenweise in brennende Häuser getrieben, und jene, welche sich aus dem Flammentode retten wollten, niedergeschossen. Ein gleiches Ungeheuer erstand in dem Herzog Christian von Braunschweig, auch der Halberstadter Christian genannt, weil das dortige lutherische Domcapitel den jungen Wüstling zum Bischofe von Halberstadt gewählt hatte, um ihm die reichen Einkünfte des Stifts zu sichern. Wie Mannsfeld, von holländischem Gelde unterstützt, hatte Christian im Herbste 1621 bereits ein Räuberheer von 10,000 Mann zusammengebracht, mit welchem er Westphalen und Niedersachsen, und später die Bisthümer Münster und Paderborn nach Mannsfelds Weise verwüstete. Er hatte eigene Brandmeister angestellt, welche die Ortschaften kunstgerecht in Brand zu stecken hatten. Seinen Rotten gab er nicht bloß die Befehle, sondern auch das Vorbild für Tempelraub und Jungfrauenschändung, und in seiner teuflischen Henkerlust ließ er jeden katholischen Priester, der ihm in die Hände fiel, auf das Grausamste verstümmeln. Der Dritte endlich, der zu gleicher Zeit wie der Halberstadter seine Rüstung gegen den Kaiser begann, war der Markgraf Friedrich von Baden. Zu ihm, der gegen 15,000 Mann ebenfalls mit fremdem Gelde zusammengebracht, stieß Anfangs 1622 Wilhelm von Sachsen-Weimar mit 4000 Mann, die er in Thüringen geworben hatte. Tilly war auf die Kunde der Mannsfeldischen Werbungen in der Oberpfalz demselben aus Böhmen im Mai 1621 nachgezogen; allein trotz mannigfachen Gefechten verstrich der Sommer, ohne daß Tilly einen Erfolg erreichte. Erst als im Herbste Maximilian seinem Feldherrn zu Hilfe zog, wurde Mannsfeld durch die vereinigten Truppen also bedrängt, daß er bereits die Vertragsurkunde unterschrieben hatte, mit seinem ganzen Heere in kaiserliche Dienste zu treten. Der Schlaue hatte aber zu gleicher Zeit auch mit England unterhandelt, von wo aus ihm 40,000 Pfund zugesichert wurden; deßhalb benutzte er eine stürmische Nacht, um dem ligistischen Heere zu entrinnen, zog an den Rhein und warf sich sengend und mordend ins Elsaß, wo er seine Winterquartiere hielt. Hier kam im Frühjahr 1622 auch Friedrich V., von den Holländern unterstützt, zu ihm und beide setzten nun über den Rhein und vereinigten sich mit dem Markgrafen von Baden, was Tilly vergebens zu hindern suchte. Nachdem sich jedoch mit letzterem der spanische General Gonzalez de Cordova, der an die Stelle des nach den Niederlanden abberufenen Spinola getreten war, bei Wimpfen vereinigt hatte, erfocht er über den Markgrafen einen glänzenden Sieg und vereitelte dadurch den beabsichtigten Anschluß des Herzogs Johann Friedrich von Würtemberg an die Sache Friedrichs V. Nicht weniger glänzend war der Sieg, den er nur einen Monat später bei Höchst am Main über den aus seinen Winterquartieren im Paderbornschen dem Pfälzer zu Hilfe eilenden Mordbrenner Christian von Halberstadt erkämpfte. Mit 20,000 Mann war derselbe angerückt, aber Tilly ließ ihm nur noch 6000 übrig. Durch diese Siege Tilly's wurde der Markgraf von Baden so entmuthigt, daß er die Sache Friedrichs aufgab; dieser selbst stellte den 13. Juli eine Urkunde aus, nach welcher er den Mannsfelder und Halbe-

stadter seines Dienstes entließ, und zog sich zu seinem Verwandten, dem Herzog von Bouillon, zurück. Mannsfeld und Christian aber begaben sich mit ihrem Raubgesindel, das sie durch Tilly dem Kaiser wollten anbieten lassen, unter Sengen und Morden in holländische Dienste. Noch waren in den pfälzischen Festungen Besatzungen, um sie für Friedrich zu behaupten; nach dem Abzuge Mannsfelds jedoch gelang es Tilly, dieselben sich zu unterwerfen. Ladenburg, Heidelberg, Mannheim fielen nach einander in seine Hände. Im Herbste 1622 berief Kaiser Ferdinand einen Reichstag, auf welchem Maximilian für seine dem Kaiser geleisteten Dienste mit dem Churhut des Pfälzers belehnt wurde. Die glücklichen Waffenthaten Tilly's führten jedoch die Ruhe nicht herbei, denn die Mordbrenner Christian von Halberstadt und Mannsfeld fachten im Solde Hollands die Kriegsfurie in Teutschland wieder an. Im Norden Teutschlands sollte sich nach den Planen und mit Unterstützung Moritz des Oraniers eine neue protestantische Union gegen den Kaiser bilden; darum warf sich Mannsfeld schon im Herbste 1622 in das Münsterland, und im Januar 1623 besetzte Christian die Stiftslande von Hildesheim und Halberstadt. Tilly jedoch, der letzterem nachgezogen war, schlug ihn den 6. August 1623 im Münsterschen so aufs Haupt, daß seine Mannschaft beinahe vernichtet ward. Der Rest, der sich wieder sammelte, schlug sich zu Mannsfeld in Ostfriesland. Gegen diesen selbst vermochte Tilly wegen Ungunst der örtlichen Verhältnisse, da Mannsfeld das Land unter Wasser zu setzen wußte, und wegen des einbrechenden Winters Nichts auszurichten. Hierauf begaben sich Christian und Mannsfeld nach England, um mit englischem Gelde neue Werbungen zu beginnen. Im Herbste 1624 erhielt Mannsfeld von der englischen Regierung eine Truppe von 12,000 Mann und einen monatlichen Sold von 29,000 Pfd. Sterl. Christian war von England nach Frankreich hinübergegangen, wo Richelieu es ihm möglich machte, einige Reiterregimenter zu werben, welche er bei Bergen op Zoom mit dem ihm vorausgegangenen Mannsfeld vereinigte. Schon früher hatte Friedrich V. dem Schwedenkönig Gustav Adolph Anträge gemacht, an die Spitze der Empörer gegen den teutschen Kaiser zu treten, auf welche der länderfüchtige Fürst, der ungefähr dasselbe religiöse Interesse wie Friedrich und seine Verbündete an dem Protestantismus hatte, begreiflicher Weise gerne einging. Durch Unterhändler aus Schweden, Pfalz und Brandenburg sollte im J. 1625 auf einer Conferenz zu London die letzte Verständigung herbeigeführt werden. Gustav Adolph wollte die Würde eines Oberhauptes der protestantischen Rebellion annehmen, wenn England den König Sigismund von Polen und Christian IV. von Dänemark bewegen würde, Nichts während seiner Anwesenheit in Teutschland gegen Schweden zu unternehmen. Da jedoch England nicht ohne Einverständniß mit dem französischen Cabinet handeln wollte, begab sich der brandenburgische Unterhändler zum Cardinal Richelieu, welcher sich erbot, dieser großen Conspiration gegen das teutsche Reich beizutreten und eine Million Livres beizuschießen, unter der Bedingung, daß Frankreich und England das oberste Schiedsrichteramt über die teutschen Angelegenheiten haben sollten. Allein die Eifersucht Christians IV. von Dänemark vereitelte die Ausführung dieses Planes; es war ihm unerträglich, den schwedischen Nebenbuhler auf dem Nacken des teutschen Protestantismus zu so großer Macht gelangen zu sehen; er selbst wollte in Teutschland Ernte halten, weßhalb er den völligen Abschluß der Unterhandlungen hintertrieb. Es gelang selbst dem schlauen Oranier nicht, den König von Dänemark zu bewegen, zu gleicher Zeit mit Gustav als dessen selbstständiger Verbündeter einzufallen: er allein wollte Ehre und Sieg gewinnen. Gustav trat zurück; der Däne aber brachte mit den zugesicherten Hilfsgeldern ein Heer von 25,000 Mann auf die Beine, ließ sich von den Ständen des niedersächsischen Kreises zu ihrem Obersten wählen und vereinigte das Kreiscontingent mit seinem Heere bei Nienburg im Juli 1625. Mannsfeld und der Halberstadter hielten sich bereit, in die Pfalz einzufallen, so-

Digitized by Google

bald Tilly, der in Hessen die Winterquartiere genommen hatte, dem Dänen entgegenziehen würde. In dieser drohenden Lage war die Liga den feindlichen Heeren nimmer gewachsen, deßhalb bat Maximilian den Kaiser, ein eigenes Heer aufzustellen. Seine Wahl fiel auf den reichen böhmischen Edelmann Albrecht von Wallenstein, Herzog von Friedland, welcher mit seinen großen Geldmitteln und seinen mannsfeldischen Grundsätzen leichter ein Heer auf die Beine bringen konnte, als sein in arger Geldnoth sich befindender Kaiser. Im Spätsommer 1625 rückte Wallenstein mit 20,000 bis 30,000 Mann in Niedersachsen ein. Tilly jedoch war unterdeß nicht unthätig geblieben. Zuerst sicherte er sich gegen den gefährlichsten heimlichen Feind, Moritz von Hessen-Cassel, der mit Mannsfeld und dem König von Dänemark in Verbindung stand, indem er die Stände des Landes im Namen des Kaisers von der Treue gegen ihren Herrn entband, wenn Moritz einen weiteren feindseligen Schritt gegen den Kaiser thun würde. Darauf zog er an die Weser und schnitt durch Einnahme der Festung Höxter dem Dänenkönig den Weg nach Hessen ab, weßhalb dieser sich in die Stadt Hameln warf, wo er durch seinen unglücklichen Fall in eine Wallgrube an der Fortsetzung seiner Unternehmungen gehindert wurde. Mit der Niederlage des Pfälzers Obentraut und des Herzogs von Altenburg bei Seelze hatte der Feldzug des Jahres 1625 ein Ende; der Rest des Jahres wurde mit vergeblichen Friedensunterhandlungen zugebracht. Im folgenden Jahre gedachte der Dänenkönig seinen Angriff auf Tilly selbst zu richten, während Christian von Halberstadt in die Pfalz und den Süden Teutschlands vordringen, Mannsfeld aber es mit Wallenstein aufnehmen sollte, um wo möglich sich mit Bethlen Gabor in Böhmen oder Schlesien zu vereinigen und von da aus in die kaiserlichen Erblande vorzudringen. Mannsfeld zog zuerst mit etwa 12,000 Mann gegen den wallensteinischen Obristen Aldringer, welcher einen Brückenkopf am rechten Elbufer bei Dessau besetzt hielt, wurde aber wiederholt zurückgeschlagen und mußte sich, nachdem er die Hälfte seiner Truppen verloren, in die Mark Brandenburg flüchten. Wallenstein konnte seinen Sieg jedoch nicht verfolgen, wenn nicht Tilly der Uebermacht der Heere der Verbündeten sollte bloßgestellt werden, deßhalb fand Mannsfeld Zeit, durch Schlesien und Mähren mit etwa 8000 Mann zu Bethlen Gabor vorzudringen. Mit Hilfe des englischen Gesandten in Constantinopel wurden nun selbst auch die Türken zur protestantischen Union gegen den Kaiser beigezogen. Diese drohende Gefahr bewog den Kaiser, Wallenstein aus Teutschland nach Ungarn zu rufen, um ihn dem Siebenbürger entgegenzustellen. Wallenstein vereinigte sich mit dem kaiserlichen General Esterhazy, der 20,000 Ungarn befehligte, und stand bald schlagfertig in der günstigsten Stellung Bethlens Mannsfeldern und Türken gegenüber; allein unerklärlicher Weise ließ er sich trotz der ernsten Einsprache Esterhazy's von Bethlen berücken, der Unterhandlungen anknüpfte und während derselben dem kaiserlichen Heere entschlüpfte. Wallenstein selbst gerieth in der ausgesogenen Gegend an der Waag in die ungünstigste Lage: Seuchen und Hunger, türkische und siebenbürgische Streifpartieen brachten sein Heer auf die Hälfte herunter, so daß er unverrichteter Sache in die Winterquartiere nach Preßburg sich zurückziehen mußte. Mannsfeld jedoch wurde während dieses Winters in einem bosnischen Dorfe vom Tode ereilt, da er nach England sich einzuschiffen beabsichtigte. Bethlen Gabor aber schloß um Weihnachten 1626 mit dem Kaiser Frieden. Nicht besser als Mannsfeld löste Christian der Halberstadter seine Aufgabe. Kaum war er an die hessische Grenze aufgebrochen, dem Landgrafen Moritz zu Hilfe, als ihn zu Wolfenbüttel am 16. Juni in einem Alter von 27 Jahren der Tod ereilte. So kurz auch seine Lebenszeit war, so reichte sie doch hin, um durch Ruchlosigkeiten und Gräuelthaten aller Art ihm einen der ersten Plätze unter den Ungeheuern anzuweisen, welche die Menschheit geschändet haben. — Tilly, welcher bisher die Bewegungen des dänischen Heeres und die Streifzüge des Halberstadters beobachtet hatte, suchte vor Allem den Landgrafen

von Hessen für neue Verrätherei zu züchtigen. Zuerst rückte er vor die Stadt Münden, welche nach zweimaligem Stürmen unter furchtbarem Blutvergießen den 9. Juni genommen wurde; späterhin fiel auch Göttingen in seine Gewalt, und Moritz mußte sich den strengen Forderungen Tilly's unterwerfen. Durch 7000 Mann unter dem Obersten Dufour, welche Wallenstein zurückgelassen, verstärkt, konnte es Tilly wagen, dem Dänenkönig die Spitze zu bieten. Bei Duderstadt begegneten sich beide Heere, allein Christian wollte eine Schlacht vermeiden und nach Wolfenbüttel sich zurückziehen. Das lag nicht in Tilly's Sinn; dieser schickte vielmehr den Rückziehenden den Dufour mit seiner Reiterschaar nach, um sie zum Standhalten zu bringen. Es geschah bei Lutter am Babenberge; hier kam Tilly zur gewünschten Schlacht am 27. August, in welcher der Däne eine vollständige Niederlage erlitt; mit genauer Noth entkam er selbst der Gefangenschaft. Schnell nach einander unterwarf sich nun Tilly eine Reihe fester Plätze, welche von den Dänen besetzt waren; der Herzog Friedrich Ulrich von Wolfenbüttel und die Mehrzahl der sächsischen Stände ergaben sich der kaiserlichen Gnade. Der Winter brachte wieder Waffenstillstand und Christian konnte sich mit englischer und französischer Unterstützung so erholen, daß er im Frühjahr 1627 mit 30,000 Mann zwischen der Weser und Wümme sich aufzustellen im Stande war. Die Mark Brandenburg hielt der Markgraf von Baden mit 5000 Mann besetzt, der ebenfalls in englischem Solde stand. Er fand seinen Gegner an dem nunmehr in kaiserlichen Diensten sich befindenden Herzog Georg von Lüneburg, welcher den Durlacher ins Holsteinische zurückdrängte. Zu gleicher Zeit säuberte Wallenstein Schlesien von den dänischen Besatzungen, welche Mannsfeld daselbst zurückgelassen hatte. Für diese That erhielt der Friedländer von der kaiserlichen Gnade die schlesischen Herrschaften Sagan und Priebus zu freien Mannslehen. Von Schlesien aus drang Wallenstein in die Mark ein, um auch von da die Dänen zu vertreiben, und im Monat September vereinigte er sich zu Lauenburg mit Tilly; so konnten noch vor Einbruch des Winters die Herzogthümer Schleswig, Holstein und Jüten von den Kaiserlichen besetzt werden. Wallenstein trug als Preis seines Waffenglückes das Herzogthum Mecklenburg davon, indem durch einen kaiserlichen Erlaß vom 1. Febr. 1628 die früheren Herzoge Friedrich und Albrecht „wegen halsstarriger Verschwörung wider das hl. römische Reich" ihrer Länder für verlustig erklärt wurden. Um sein neues Besitzthum auf allen Seiten gegen dänischen oder schwedischen Angriff zu sichern, war Wallenstein vor Allem darauf bedacht, die Seestädte Wismar, Rostock und Stralsund in seine Gewalt zu bekommen. Mit den beiden ersten Städten gelang es, dagegen die Belagerung Stralsunds mußte nach mehr als halbjähriger Dauer und ungeheuerem Verluste auf Seite Wallensteins wieder aufgehoben werden. Wer allein von ihr großen Vortheil zog, war der Schwede Gustav Adolph, der durch listiges, scheinbar freundliches Benehmen gegen die Belagerten sich der Stadt zu versichern wußte und eine schwedische Besatzung in sie legte. Die letzte That Tillys in dem dänischen Kriege war die Einnahme der Festung Stade im Frühling 1628. Allgemein war unterdessen nicht bloß unter den unglücklichen Bewohnern des nördlichen Teutschlands, welches der hauptsächlichste Schauplatz des furchtbaren Krieges war, sondern auch unter allen Mitgliedern der Liga das Verlangen nach endlichem Friedensschlusse laut geworden. Die Unterhandlungen hiezu wurden zu Lübeck Anfangs 1629 eröffnet und im Mai geschlossen, indem beide Theile auf Kostenentschädigung gegenseitig Verzicht leisteten. Inzwischen hatten sich gegen Wallenstein, unter dessen zusammengerafften Schaaren Freund und Feind gleichmäßig zu leiden hatte, die geistlichen und weltlichen Churfürsten mit bitteren Klagen und Beschwerden an den Kaiser gewendet. Obwohl letzterer auf die Klagen achtete und an seinen Feldherrn wiederholte Befehle zur Schonung erließ, so scheint dieß nicht den gewünschten Erfolg gehabt zu haben, da Wallenstein zum Theil wohl selbst auch

nicht im Stande war, das zahl- und zuchtlose Gesindel gehörig in Schranken zu halten. Die Belehnung aber mit einem Reichslehen hatte die ganze hohe Reichsaristokratie um so empfindlicher berührt, als Wallenstein und seine Anhänger im gegründeten Verdachte standen, die teutschen Reichsfürsten in jene Lage zu bringen, in welche sie bereits in Frankreich gerathen waren. Es erhoben sich daher auf dem Reichstage zu Regensburg im J. 1630 die katholischen und protestantischen Reichsstände gemeinsam, an der Spitze der ersteren Maximilian von Bayern, gegen die Geißel des wallensteinischen Heeres. Der Kaiser gab den Bitten nach und sandte seine geheimen Räthe Questenberg und Werdenberg an Wallenstein, der in Memmingen sich befand, um ihn in Güte zur Niederlegung des Generalats zu bewegen. Wallenstein, von allen Vorgängen in Regensburg genau unterrichtet, erklärte den Gesandten seinen Rücktritt, bevor sie den kaiserlichen Auftrag ihm noch vorgetragen hatten. Von den 100,000 Mann des wallensteinischen Heeres wurden 60,000 entlassen, welche bei Freund und Feind neuen Kriegsdienst suchten. Ferdinand ist wegen dieses Schrittes mannigfach getadelt worden; wir halten ihn für den größten Zug in seinem Leben, daß er auf der Höhe seiner Macht solche Mäßigung bewiesen. Es ist darum eine der infamsten Lügen protestantischer Pamphletisten, wenn sie sich zu der Verläumdung erfrechen, als habe Gustav Adolph Teutschland von der Uebermacht des Kaisers befreit. Hätte Ferdinand nur das leiseste despotische Gelüste gehabt, Wallensteins Heer hätte die kühnsten Plane ihm verwirklicht; aber Ferdinand wollte das christlich-germanische Kaiserthum in seiner Wahrheit erhalten; daß es ihm nicht gelungen und dieser große Bau zertrümmert worden ist, das hat der Protestantismus zu verantworten. — Das im J. 1629 von ihm erlassene Restitutionsedict, nach welchem alle nach dem Passauer Vertrag den Katholiken widerrechtlich geraubten Stifter und Abteien, 120 an der Zahl, den wahren ursprünglichen Besitzern zurückgegeben werden sollten, wird ebenfalls bis zur Stunde benützt, um den großen Fürsten zu verläumden. Allein bei Solchen, die noch nicht im Parteifanatismus den Sinn für Recht und Wahrheit verloren haben, bedarf Ferdinand einer Vertheidigung nicht; bei den Feinden der Wahrheit und des Rechtes aber wäre sie vergeblich. — Trotz der kaiserlichen Nachgiebigkeit auf dem Reichstag sollte das unglückliche Teutschland den ersehnten Frieden doch nicht erlangen, denn bereits stand ein neuer Feind unter den Waffen, der zur furchtbarsten Geißel erwachsen sollte — der Schwede Gustav Adolph. Dieser hatte längst seine Aufmerksamkeit auf die teutschen Verhältnisse gerichtet und durch Stralsunds Besetzung bereits festen Fuß in Teutschland gefaßt. Die Spannung, in welche der Kaiser mit den Churfürsten gerathen war, schien ihm der günstige Augenblick, die längst gehegten Plane, zu deren Ausführung er englischer, französischer und holländischer Hilfe sich versichert hatte, ins Werk zu setzen. Im Mai 1630 waren seine Rüstungen vollendet, die Feindseligkeiten aber wurden schon im März durch die Vertreibung der Kaiserlichen von der Insel Rügen eröffnet. Am 24. Juni landeten die Schweden auf teutschem Boden. Der Kaiser sowie die Churfürsten erließen Abmahnungsschreiben an den Schweden, er aber antwortete mit einem Manifeste, in dem er sich als den angegriffenen Theil darstellte, da ein Jahr zuvor Wallenstein 10,000 Mann unter dem Obersten Arnim den Polen zu Hilfe gesandt hatte, welche wiederholt mit schwedischen Truppen ins Gefecht gerathen waren. Von Religion jedoch ist in diesem Manifest keine Rede. Nachdem Gustav aus Stralsund Verstärkung an sich gezogen, besetzte er die Odermündungen und rückte vor Stettin, welches Conti und Savelli, die kaiserlichen Generale, zu besetzen unterlassen hatten. Herzog Bogislav von Pommern, dessen Residenz Stettin war, mußte die Thore öffnen und seine Residenz zu einem Hauptwaffenplatze der Schweden einrichten lassen. Gustav aber sorgte auch für die Zukunft, indem er sich die Anwartschaft auf Pommern im Falle des Todes des kinderlosen Herzogs ausbedang. Schnell traten protestantische Fürsten-

söhne zu dem Schweden über, so besonders der ehemalige Administrator von Magdeburg, Markgraf Christian Wilhelm von Brandenburg, Franz Carl von Sachsen-Lauenburg und die vertriebenen Herzoge von Mecklenburg. Während die unter General Horn aus Livland angelangte neue Verstärkung des schwedischen Heeres die Kaiserlichen beschäftigte, rückte Gustav vor Damm und Stargard, deren Einwohner selbst diese Plätze in seine Gewalt bringen halfen. Auch Wolgast nahm Gustav den Kaiserlichen wieder ab und setzte durch plötzliche Erstürmung von Greifenhagen am 24. Dec. 1630 den kaiserlichen Feldmarschall Schauenburg, der an Conti's Stelle den Oberbefehl übernommen, so in Schrecken, daß er seinen Pulvervorrath in die Luft sprengte, seine Kanonen versenkte und aus Garz nach Küstrin sich flüchtete. Während des Winters (den 29. Jan. 1631) kam zu Bärwalde das französisch-schwedische Bündniß zu Stande, nach welchem Frankreich sich verband, jährlich an Gustav 400,000 Reichsthaler zu bezahlen, wenn er im Frühjahre gegen den Kaiser mit 30,000 Mann Fußvolk und 6000 Reitern den Krieg fortsetze. Mit Bayern und der Liga sollte Neutralität gehalten werden, sofern auch diese sich dazu verstünden, was jedoch nicht geschah. Ein Versuch aber zu einem Neutralitatsbündnisse auf protestantischer Seite im sog. Leipziger-Convent scheiterte, wie Gfrörer sagt, an der kläglichen Unfähigkeit protestantischer Fürsten. Vor Abschluß des Bärwalder Vertrages hatte Tilly als kaiserlicher Generalissimus mit Gustav vergeblich um einen viermonatlichen Waffenstillstand im Namen des Kaisers unterhandelt; er zog nun die am Niederrhein und in Schwaben liegenden ligistischen Besatzungen an sich und rückte im Januar 1631 aus dem Halberstädtischen, wo er bisher gelagert war, mit etwa 34,000 Mann nach dem bedrohten Frankfurt an der Oder. Seine Armee befand sich jedoch in einem so kläglichen Zustande, da es ihr selbst an den nöthigsten Lebensmitteln gebrach, daß er schon im Februar von Frankfurt nach Neubrandenburg vorrücken mußte, das er nach gänzlicher Vernichtung der schwedischen Besatzung wieder gewann. Von da wandte er sich nach Magdeburg. Der wegen der Theilnahme am dänischen Kriege geächtete Administrator des Erzbisthumes, Christian von Brandenburg, hatte sich nach Hamburg geflüchtet, von wo er mit Gustav in Unterhandlungen getreten war, um mit schwedischer Hilfe Magdeburg zu gewinnen. Gustav rieth ihm, vorerst die Feindseligkeiten gegen den Kaiser zu unterlassen, bis er sich zum wenigsten die Ergebenheit der Stadt gesichert hätte, die ihn nicht einmal in ihre Mauern aufnehmen wollte. Mit Hilfe einer zu seinen Gunsten gebildeten Partei gelang es ihm, in Magdeburg sich einzuschleichen, und der Fanatismus einzelner lutherischer Prädicanten wußte unter den niedern Volksclassen Theilnahme für ihn zu erwecken. Sofort wurde nach Auflösung des alten Rathes auf das Drängen des Administrators und des schwedischen Geschäftsträgers Stallmann mit Gustav das für Magdeburg so unheilvolle Bündniß eingegangen, Gustav aber, dem die gänzliche Unfähigkeit Christians wohl bekannt war, schickte den Obersten Dietrich von Falkenberg nach Magdeburg, um die Angelegenheiten zu leiten und die Stadt des schwedischen Beistandes oder Entsatzes zu versichern. Bevor Tilly angerückt war, hatte er zwei Abmahnungsschreiben an die Stadt und den Administrator, wiewohl ohne Erfolg, erlassen. Da ihm Alles daran liegen mußte, diesen so wichtigen Platz nicht in schwedische Hände kommen zu lassen, sondern ihn für sich zu retten, begann er mit allem Nachdruck die Belagerung, so daß schon nach sechs Wochen die Stadt so hart bedrängt war, daß ihr Fall den Belagerern unvermeidlich schien und Tilly wiederholt den Magistrat und die Besatzung zur Uebergabe aufforderte. Vergebens — den Bethörten schien es unmöglich, daß die schwedische Hilfe ausbleibe, und die rasenden Prädicanten unterließen Nichts, den Haß gegen die Katholischen und Kaiserlichen aufs Höchste zu entflammen. Als Tilly zum letzten Male seinen Trompeter mit Aufforderung zur Uebergabe schickte, behielten ihn die Belagerten drei Tage ohne Antwort zurück. Während er noch in

Digitized by Google

der Stadt war, hielt Tilly Kriegsrath, in welchem Pappenheims Rath, die Stadt mit Sturm zu nehmen, allgemeine Zustimmung fand, nur Tilly, um die Stadt zu retten, hatte widersprochen. Dem Kriegsrathe nachgebend, setzte er den Sturm auf den folgenden Morgen, den 20. Mai, fest. Noch einmal versammelte er an diesem Tage seine Obersten, den Sturm zu verzögern und neue Frist der Stadt zu gewähren, deren blutiges Loos Tilly zum letzten Male abwenden wollte. Sein Bedenken, daß es gefährlich sei, am hellen Morgen Sturm zu laufen, wurde einstimmig durch die Entgegnung niedergeschlagen, daß ein so unverhoffter Angriff den bäldesten Erfolg herbeiführe. Noch zögerte Tilly mit dem Zeichen zur allgemeinen Stürmung; Pappenheim aber wartete nicht länger; mit seinen Wallonen überstieg er den Wall und rannte mit ihnen das Thor der Neustadt ein; Falkenberg warf sich ihm entgegen, allein er fiel, der Administrator, der nach ihm kam, wurde gefangen. Pappenheim hatte nach heißem Kampfe die Stadt schon genommen, als Tilly's Heerhaufen von anderen Seiten Sturm liefen und durch die Thore eindrangen. Von beiden Seiten wurde mit größter Wuth und Erbitterung gekämpft; während des Gemetzels aber begann die Flamme aufzulodern, denn auf Falkenbergs Rath hatten die Bürger die eigene Stadt in Brand gesteckt. Ging Magdeburg für Gustav verloren, so konnte ihm sein Obrist keinen größeren Dienst leisten, als durch Einäscherung dieser Stadt den siegenden Kaiserlichen jene großen Vortheile zu entreißen, in welche sie der Besitz der erhaltenen Stadt den Schweden gegenüber gebracht hätte. Mit ängstlicher Genauigkeit haben protestantische Schriftsteller die von den siegenden Truppen verübten Gräuel auseinandergesetzt; sie scheinen aber kein Auge gehabt zu haben für die Blutthaten, welche zur selben Zeit Gustav an den friedlichen, ihm anhangenden protestantischen Bürgern der von den Kaiserlichen besetzten Stadt Frankfurt an der Oder verüben ließ. Sobald nämlich Tilly von dieser Stadt zur Belagerung Magdeburgs abgezogen war, hatte er selbst dorthin sich begeben und die Stadt im Sturm genommen. Die kaiserliche Besatzung unter Tiefenbach betrug 7000 Mann, sie wurde zum größeren Theile niedergemacht; aber selbst die unglückliche protestantische Bürgerschaft, welche auf Gustav als ihren Retter sich gefreut hatte, wurde von ihm der Plünderung seiner Truppen preisgegeben. Nach Magdeburgs Fall hatte sich Tilly von Pappenheim getrennt und war durch Thüringen nach Hessen gezogen, um den Unternehmungen des Landgrafen, der mit den Schweden sich eng verbunden, zuvorzukommen. Er traf Anstalten zu einem Angriffe auf Cassel; allein Gustavs Uebergang über die Elbe und seine Besetzung des festen Werben, das die Elbe und Havel beherrscht, um sich von hier aus das linke Elbufer zu unterwerfen, veranlaßte Tilly, sich gegen Gustav zu wenden. Seine Stellung vor Werben wurde jedoch aus Mangel an Lebensmitteln so unhaltbar, daß er sich nach Wollmirstädt zurückziehen mußte. Gustav aber benützte diesen Rückzug, um die Mecklenburger feierlichst wieder in ihre Lande einzusetzen. Im Lager von Werben erschien auch Bernhard von Weimar, welcher dem Schweden seine Dienste anbot und als Belohnung das Versprechen von Gustav erhielt, die Bisthümer Bamberg und Würzburg als fränkischer Herzog von der Krone Schweden als Lehen zu erhalten; eine ähnliche Zusicherung war auch dem Landgrafen von Hessen-Cassel in Betreff der rheinischen Bisthümer gegeben. Tilly konnte wegen mangelnder Zufuhr auch in Wollmirstädt sich nicht halten, ja er mußte dem Schweden ohne Schwertstreich die Hälfte Teutschlands überlassen, wenn Chursachsen, das bisher Neutralität beobachtet hatte, ihm nicht Zufuhr gestattete. Es blieb ihm darum kein anderer Ausweg, als mit Waffengewalt zu erzwingen, was durch Unterhandlungen nicht zu gewinnen war; er drang in Sachsen ein, besetzte Merseburg und zog bis vor die Mauern Leipzigs, das capituliren mußte. Der Churfürst aber warf sich dem Schweden in die Arme. Nach Vereinigung des sächsischen mit dem schwedischen Heere war die Schlacht gegen Tilly beschlossen. Tilly wollte sie

nicht annehmen, sondern die Ankunft neuer Truppen unter Aldringer erwarten und bei Leipzig eine feste, unangreifbare Stellung behaupten. Pappenheim jedoch war anderer Meinung; mit 2000 Reitern griff er an und nöthigte den greisen, bisher unüberwundenen Tilly zu der unglücklichen Schlacht bei **Breitenfeld** den 17. Sept. 1631. Er selbst gerieth in Gefahr, gefangen zu werden, und ließ 7000 Todte auf dem Wahlplatz; mit dem Rest seiner Truppen zog er nach Halberstadt. Dem schwedischen Eroberer standen die teutschen und kaiserlichen Lande offen. Der teutsche Protestantismus jubelte dem Sieger von Breitenfeld entgegen, um unter schwedischer Oberherrlichkeit die Länder katholischer Fürsten unter sich theilen zu können, für welche sich der neue Kaiser unter seinen Anhängern bereits die Vasallen auserlesen. Wie aufrichtig er es aber mit diesen vornehmen Reichsbettlern gemeint, zeigte er dadurch, daß er zu gleicher Zeit Zweien oder Dreien von ihnen Eine künftig teutsch-schwedische Provinz zugesagt. Nachdem er schnell nach einander Leipzig, Merseburg wieder gewonnen, in Halle die Huldigung empfangen, **Ludwig von Anhalt** als Statthalter des Magdeburger Erzstifts eingesetzt, überrumpelte er Erfurt und setzte daselbst **Wilhelm von Weimar** als Statthalter von Thüringen ein. Während der Sachse nach Böhmen vordrang und im November Prag in die Hände des Obersten Arnim ohne Schwertstreich fiel, zog Gustav sich die reichen rheinischen und fränkischen Bisthümer zur Beute vor. Die Reichsstädte Nürnberg, Ulm, Straßburg erklärten den schwedischen Unterhändlern ihren Anschluß an Gustav, und am 14. Oct. 1631 hielt er selber seinen Einzug in Würzburg, das die Schweden auf das Furchtbarste aussaugten. Von hier wandte sich Gustav, nachdem auch Hanau in seine Gewalt gerathen, nach Frankfurt und Mainz. Beide Städte mußten ihm die Thore öffnen, und er hielt in ihnen abwechselnd sein Hoflager, an dem sich die protestantische Reichsaristokratie einfand. Tilly hatte sich nach der erlittenen Niederlage durch kaiserliche Hilfstruppen verstärkt und war vor Nürnberg und von da nach Nördlingen gezogen, um die bayerischen Erblande zu decken. Als er sich bei Rain dem an der Donau heraufziehenden Gustav entgegenstellte, wurde er von einer Kugel tödtlich getroffen und nach Ingolstadt zurückgedrängt, wo er 14 Tage später, den 30. April 1632, seine Heldenseele aushauchte, indem er sterbend seinen Herrn beschwor, nur Regensburg zu besetzen, um die Verbindung mit Oestreich sich offen zu halten. Glücklicher Weise gelang dieß Maximilian, aber seine Erblande standen nun den Schweden offen, welche sie mit den furchtbarsten Gräueln heimsuchten. Gustav ließ sich in Augsburg huldigen, indem er diese Stadt zur Capitale des künftigen schwedisch-teutschen Kaiserthums sich ausersehen hatte. Mit Ausnahme Ingolstadts, wo sein Angriff abgeschlagen wurde, war nun das ganze Churfürstenthum in Gustavs Händen. — Während dieser traurigen Vorgänge hatte **Wallenstein** seit seiner Abdankung auf seinen Gütern in Böhmen zurückgezogen gelebt und daselbst einen königlichen Hofstaat geführt. Seine Anhänger in Wien, Fürst Eggenberg, Questenberg und Werdenberg, sowie die vorzüglichsten Generale des kaiserlichen Heeres waren mit ihm in ununterbrochener Verbindung geblieben. Nach der Niederlage Tilly's bei Breitenfeld, da eine Partei den König von Ungarn als kaiserlichen Generalissimus in Vorschlag brachte, drangen die Anhänger Wallensteins trotz der entschiedenen Einsprache des Churfürsten Maximilian durch, daß der Kaiser in Unterhandlungen mit Friedland sich einließ, ihn sogar flehentlich bat, ein Heer auf die Beine zu stellen, ja einen Vertrag mit ihm einging, welcher den Kaiser zu seinem Unterthan in das unnatürlichste Verhältniß brachte, und diesem jene unbeschränkte Macht einräumte, welche er auf eine so unheilvolle Weise für das Kaiserhaus zu benutzen verstand. Während Maximilian sein Land von den Schweden zertreten sah, hatte Friedland bereits 50,000 Mann auf den Beinen; allein statt die Sachsen mit Einem Schlage aus Böhmen zu jagen, unterhandelte er mit Arnim und ließ ihn entwischen. Bittweise mußte der Kaiser sich herbeilassen, um

Digitized by Google

seinen Generalissimus zu rascherem Vorrücken und zur Vereinigung seiner Truppen mit denen des Churfürsten zu bewegen, welche endlich Ende Juni in Eger stattfand. Der Zug der vereinigten Armee richtete sich nach Nürnberg, wo Gustav eben ein befestigtes Lager bezogen hatte. Wallenstein verschanzte sich auf den Anhöhen zwischen den Dörfern Stein und Dombach, ohne dem viel schwächeren Feind eine Hauptschlacht zu bieten, der sich inzwischen durch Oxenstierna seine durch ganz Teutschland zerstreuten Heerhaufen zuführen ließ und sofort einen Angriff auf das wallensteinische Lager wagte, nach dessen Mißlingen aber am 18. Sept. 1632 mit klingendem Spiel an Wallenstein vorüber nach Donauwörth und von da nach Sachsen zog, wo Wallenstein nach seinem Abzug aus dem Lager zu Nürnberg eingefallen war und bereits Leipzig erobert hatte. Churfürst Maximilian aber hatte sich von ihm getrennt und war nach Regensburg gezogen. Gustav bezog bei Naumburg ein festes Lager, Wallenstein hatte sich von Weißenfels nach Lützen gewandt und Pappenheim mit acht Regimentern an den Rhein entlassen. Letzteres bewog den Schweden zum Angriff; am 16. November wurde die große Schlacht bei Lützen geschlagen, in welcher Gustav fiel und der schnell herbeigerufene Pappenheim tödtlich verwundet wurde. Herzog Bernhard hatte nach Gustavs Tod den Oberbefehl übernommen und den Kampf fortgeführt, bis die Nacht ihm ein Ende machte. Neuntausend Erschlagene deckten das Wahlfeld, das beide Theile mit Zurücklassung des Geschützes räumten. Wallenstein zog sich jetzt nach Leipzig und dann in seine Winterquartiere nach Böhmen zurück, fügte aber zuvor noch Churfürst Maximilian empfindlichen Nachtheil zu durch Abberufung Aldringers und aller kaiserlichen Hilfstruppen, mit deren Hilfe Maximilian die Wiedereroberung seines Landes begonnen hatte. — Nach Gustavs Tode trat der schwedische Kanzler Oxenstierna an die Spitze der schwedisch-teutschen Vereinigung. Im März 1633 versammelte er die Stände des schwäbischen, fränkischen und der beiden rheinischen Kreise zu einem Convent nach Heilbronn; hier übernahm er das Directorium des ganzen Kriegswesens und erhielt zu Räthen 10 Mitglieder der genannten Stände; das Churfürstenthum Mainz wurde ihm als dem neuen Erzkanzler des Reiches als erbliches Besitzthum zugedacht. Während dieser Verhandlungen war jedoch im schwedischen Heere Empörung ausgebrochen; der Mehrzahl nach bestand es aus Teutschen, welche für ihr Morden und Sengen im eigenen Vaterlande sich nicht genug bezahlt glaubten; auch meinten die in schwedischen Diensten stehenden Reichsfürsten, es sei endlich die Zeit da, vom schwedischen Raube an Teutschland sich auch einen Theil zu sichern. Bernhard von Weimar beruhigte sich erst dann, als Oxenstierna ihn mit den Bisthümern Würzburg und Bamberg als dem künftigen Herzogthum Franken im Namen der schwedischen Krone belehnt hatte. Ueber dieses Benehmen eines teutschen Reichsfürsten sprach selbst der schwedische Kanzler seine Empörung in den denkwürdigen Worten aus: „Mag es zum ewigen Gedächtniß in unsern Archiven bleiben, daß ein teutscher Fürst von einem schwedischen Edelmann solches begehrt, und ein schwedischer Edelmann in Teutschland einem teutschen Fürsten solches bewilligt, was ebenso ungereimt für den Einen zu begehren, als für den Andern zu geben ist.“ Das Heer wurde durch Güter und Herrschaften im Werth von beinahe fünf Millionen Thaler und durch Beiträge der Kreisstände zufriedengestellt. Bernhard bedrängte nun den Churfürsten von Bayern und eroberte sogar Regensburg, dessen katholische Einwohnerschaft er barbarisch mißhandelte, während alle Bitten Maximilians um Hilfe bei Wallenstein vergeblich waren. Und als derselbe endlich im Frühjahr mit 40,000 Mann trefflich gerüsteter Soldaten aus Böhmen aufbrach und dem feindlichen Heere ums Doppelte überlegen war, so schloß er, statt den Feind anzugreifen, mit demselben einen Waffenstillstand, denn nicht bloß mit Schweden durch Arnim und den alten Thurn, sondern auch mit Frankreich durch seinen Schwager Kinsky stand er in verrätherischen Unterhandlungen. Ludwig XIII. ließ ihm durch Feuquieres das

Königreich Böhmen mit einer jährlichen Subsidie von einer Million Livres anbieten. Orenstierna traute zwar den friedländischen Annäherungsversuchen nicht, doch wollte er sie nicht abweisen; weitere Unterhandlungen jedoch zerschlugen sich an dem zweideutigen Benehmen Wallensteins. Den Winter von 1633 auf 1634 brachte er mit seinen Truppen in Böhmen zu, obwohl der Kaiser ihn zu bewegen gesucht hatte, die Winterquartiere in ein anderes Land zu verlegen. Das Hauptquartier war in Pilsen. Dahin beschied Wallenstein im Januar 1634 vier Feldobersten, dem Scheine nach um ihnen seine Abdankung zu erklären, da ihm „mit hochschmählichen Machinationen und Injurien für seine dem Kaiser geleisteten Dienste gelohnt werde," in Wahrheit aber, um dieselben an seine Person selbst im Falle der Empörung gegen den Kaiser zu ketten. Auf die Nachricht von diesem Schritt entschloß sich der Kaiser, welcher vollständige Kunde von Wallensteins Unterhandlungen mit Frankreich und Schweden besaß, ein Patent zu unterzeichnen, das die Armee von ihrem Gehorsam gegen Wallenstein entband und das Ober-Commando an Gallas übertrug. Sobald Wallenstein dieses erfuhr, schickte er eine Protestation mit Versicherung seiner Treue an den Kaiser. Da aber neue Patente gegen ihn ausgefertigt wurden, wandte er sich nach Eger, um von hier aus mit Arnim und Bernhard von Weimar in Verbindung zu treten. Hier wurde Wallenstein von dem Racheengel ereilt. Oberst Buttler hatte die schottischen Officiere Gordon und Lesley gewonnen, daß sie es übernahmen, den Herzog und seine Verbündeten Illo, Terzka und Kinsky am Abend des 25. Febr. 1634 durch Ermordung an Ausführung ihres Vorhabens zu hindern. — An die Spitze des kaiserlichen Heeres trat nun Ferdinand, König von Ungarn, der Sohn des Kaisers, welchem Gallas als Führer beigegeben wurde. Neu organisirt rückte im Mai die kaiserliche Armee unter König Ferdinand ins Feld, die Donau herauf vor Regensburg, welches sich nach heldenmüthiger Vertheidigung der schwedischen Besatzung unter Lars Cagge im Juli ergeben mußte. Während dessen aber standen Banner und Arnim auf dem weißen Berge vor Prag, und Bernhard und Horn, welche vereint zum Entsatze Regensburgs herbeizogen, hatten Landshut genommen, obwohl der berühmte Johann von Werth und Aldringer, der hier den Tod fand, sich ihnen entgegengeworfen. Von Regensburg ging der Marsch des kaiserlichen Heeres nach Donauwörth, und nachdem diese Stadt genommen war, lagerte es sich bei **Nördlingen**, während Johann von Werth, Isolani und Strazzi Franken und die Pfalz durchstreiften, wo besonders Isolani's Croaten unnennbare Grausamkeiten verübten. Das Heer vor Nördlingen hatte sich durch 10,000 Mann verstärkt, welche ihm der Cardinal-Infant Don Fernando aus Italien über Tyrol zugeführt, und bestand aus einer Truppenmasse von mehr denn 30,000 Mann. Bernhard und Horn hatten ihre Truppen vereint, um zum Entsatze der Stadt herbeizueilen. Am 5. Sept. geriethen die beiden Heere aneinander, Tags darauf war von den Kaiserlichen der glänzendste Sieg erfochten. Horn mit 6000 Mann gerieth in Gefangenschaft, die ganze Artillerie nebst 1200 Pferden wurde erbeutet und 8000 Leichen des teutsch-schwedischen Heeres deckten das Schlachtfeld. So war, sagt der treffliche Barthold, das Ereigniß eingetreten, auf welches Richelieu seine Pläne baute: Schwedens drohende Uebermacht in Teutschland gebrochen und die protestantischen Bundesgenossen gezwungen, ohne alle Rücksicht auf das gemeinsame Vaterland Frankreichs arglistigen, verzögernden Beistand zu erkaufen. Orenstierna und der Heilbronner Bund, welcher damals zu einem Bundestage in Frankfurt sich versammelt hatte, warfen sich Frankreich vollständig in die Arme. Der würtembergische Kanzler **Löffler**, der seinen Herrn, Herzog Eberhard, schon längst an Frankreich verhandelt hatte, und der badische Rath **Streif** wurden von Orenstierna nach Paris gesandt, um das dortige Cabinet zu einem offenen Bruch mit Oestreich zu bewegen. Allein eine offene Kriegserklärung gegen Oestreich und Spanien wagten die Franzosen noch nicht. Der Krieg zwischen dem Kaiser und

Frankreich begann erst im December 1634, als das von Johann von Werth und Gronsfeld belagerte Heidelberg durch ein französisches Heer unter Marschall de la Force entsetzt wurde. — Sehen wir auf das kaiserliche Heer, so hatte sich der Cardinal-Infant getrennt und war mit seinen Leuten nach den Niederlanden gezogen, Ferdinand und Gallas hielten mit dem Hauptheere Würtemberg besetzt, Johannes von Werth war an den Rhein, Piccolomini nach Thüringen gegen Banner vorgedrungen. In Würzburg und Bamberg hielten die alten rechtmäßigen Besitzer ihren Einzug. Von Heilbronn aus eilte Gallas im Januar 1635 vor das von Franzosen und Würtembergern besetzte und schlecht vertheidigte Philippsburg und brachte es in seine Gewalt, von Werth nahm Speyer, die Spanier aber eroberten Trier und nahmen den Churfürsten, einen Schützling Frankreichs, gefangen. Dieß gab Richelieu die willkommene Veranlassung, auch der Krone Spanien den Krieg zu erklären, im Mai 1635. Unterdessen waren die Pirnaer Verhandlungen zum Abschluß gekommen und zwischen Chursachsen und dem Kaiserhaus der Friede zu Prag den 30. Mai 1635 geschlossen worden. In diesem erhielt das Restitutionsedict eine Modification, welche einem gänzlichen Aufgeben desselben nicht unähnlich sah. Diesem Frieden schlossen sich auch Brandenburg und Herzog Georg von Lüneburg an. Oxenstierna aber, der mit den Tractaten desselben nicht zufrieden war, jedoch in sehr bedenklicher Lage sich befand, wandte sich in einem Schreiben an den Kaiser selbst, um mit ihm durch Bevollmächtigte zu unterhandeln; allein dieses Schreiben scheint entweder nicht oder zu spät an den Kaiserhof gelangt zu sein, denn eine Antwort erfolgte auf dasselbe nicht — ein allgemeiner Friede kam nicht zu Stande. Oxenstierna's Friedensgedanken schwanden aber bald, da durch französische Vermittlung der Friede zwischen Polen und Schweden auf 26 Jahre verlängert wurde. Die bisher in Westpreußen gestandene schwedische Armee unter Torstensohn konnte nun auf teutschem Boden verwendet werden; sie vereinigte sich mit Banner, der im Anfang des Jahrs 1636 in Schlesien eindrang und das Land auf das Furchtbarste verheerte. Der kaiserliche General Hatzfeld zog mit 29 Regimentern dem Churfürsten zu Hilfe und gewann ihm einige Vortheile; allein am 4. October wurde bei Wittstock eine der blutigsten Schlachten geschlagen, welche durch den unglücklichen Rückzug der Verbündeten ihnen zur Niederlage wurde. Die nächste Folge dieser Schlacht war, daß ein neuer Verräther an Teutschland, der wortbrüchige Landgraf Wilhelm von Hessen-Cassel, in französischen Sold trat, um teutsche Erde mit teutschem Blute tränken zu können. Banner wüthete in dem unglücklichen Sachsen noch bis ins folgende Jahr, wo er endlich der Uebermacht des zu Hilfe eilenden Gallas weichen mußte. Allein Gallas war zu unfähig, seinen Vortheil zu verfolgen; Banner zog während des Winters Verstärkungen aus Schweden an sich, drang wiederholt in Sachsen ein, vernichtete am 14. April 1639 das kaiserlich-sächsische Heer und stand am 21. Mai vor Prag. Dieselben furchtbaren Gräuel wurden, wie in Sachsen, auch hier wiederholt. Bernhard hatte unterdessen die kaiserlichen und ligistischen Truppen bei Rheinfelden geschlagen, ihre Führer gefangen genommen, ein neues kaiserliches und lotharingisches Heer aufgerieben und ganz Elsaß erobert. Da wollte er mit Banner in Böhmen sich verbinden, um in das Herz Oestreichs einzudringen. Allein der Tod, der ihn am 18. Juli 1639 zu Neuburg am Rhein ereilte, vereitelte dieß Vorhaben. Die von ihm eroberten Länder nahm Richelieu durch Bestechung der Festungscommandanten und Heerführer für Frankreich in Besitz. — Kaiser Ferdinand II. war den 15. Febr. 1637 im Alter von 59 Jahren gestorben; zuvor jedoch ward ihm die Freude, auf dem Reichstage in Regensburg im Februar 1636 seinen Sohn Ferdinand einstimmig zum römischen König erwählt zu sehen. Die Churfürsten erkannten, trotz der Einsprechungen Schwedens und Frankreichs, wie unheilvoll ein Interregnum für die ohnehin so betrübten Zustände des Reiches werden müsse, weßhalb sie einstimmig auf der Wahl beharrten. Ferdinand III.

trat nach seiner Thronbesteigung vom Kriegsschauplatze ab und übertrug den Oberbefehl an den immer unglücklichen Gallas. Da Banner das unglückliche Böhmen so schrecklich verheerte, suchte der Kaiser statt des Gallas einen neuen Feldherrn in seinem jüngern Bruder Leopold Wilhelm, welcher dem geistlichen Stande bestimmt war. Ihm zur Seite wurde der aus den Niederlanden berufene Piccolomini gestellt. Es gelang zwar, den Feind aus Böhmen nach Thüringen zu vertreiben, zu einer entscheidenden Waffenthat jedoch kam es nicht. Während nun im folgenden Winter 1640/41 der Kaiser in Regensburg einen Reichstag eröffnete, um Friedensunterhandlungen einzuleiten, erschien vor den Mauern Regensburgs Banner, verstärkt durch die Truppen Bernhards von Weimar, welche jetzt der französische Marschall Guebriant befehligte. Das plötzlich eintretende Thauwetter rettete die Stadt; Banner mußte nach Sachsen zurück und erlag bald darauf zu Halberstadt seinen Ausschweifungen. Sein Nachfolger Torstensohn errang nun den schwedischen Waffen neue Lorbeeren. Er drang in Schlesien ein, schlug die Kaiserlichen unter dem Herzog von Lauenburg, eroberte ganz Oberschlesien mit Ausnahme Briegs. Mit größter Anstrengung hatte hierauf der Kaiser ein neues Heer, das Leopold und Piccolomini befehligten, zusammengebracht; bei Breitenfeld, den 2. Nov. 1642, wurde es von Torstensohn beinahe vernichtet. Mitten in dieser Siegeslaufbahn wurde Torstensohn abberufen, um in Dänemark einzufallen, dessen Freundschaft Oxenstierna nimmer vertraute. Der Unstern Oestreichs wollte, daß Gallas dem Dänen zu Hilfe geschickt wurde, denn von einem glänzenden Heere brachte er nur ein Paar Tausende zurück. Dagegen gewann im November 1643 das kaiserlich-ligistische Heer bei Tuttlingen einen glänzenden Sieg über die Franzosen. Mazarin, Richelieu's Nachfolger, beorderte in Folge dieser Niederlage Turenne und Enghien an den Rhein, welche, verstärkt durch 8000 Hessen und Weimaraner, trotz der tapferen Gegenwehr des bayerischen Generals Mercy und Johanns von Werth, Alles wieder eroberten, was die Schweden zehn Jahre zuvor an den Kaiser und die Liga durch die Niederlage bei Nördlingen verloren hatten. Der verruchten Bosheit Mazarins gelang es ferner, den Siebenbürger Ragotzi gegen den Kaiser unter die Waffen zu rufen. Im Februar 1644 brach er mit 80,000 Mann in Ungarn ein, doch mußte er, nachdem er bis nach Schlesien und Mähren vorgedrungen, wieder zurück. Im folgenden Jahre aber rückte er mit Torstensohn gegen Wien. Letzterer war dem Gallas nach Böhmen nachgefolgt, hatte die letzte kaiserliche Armee am 24. Februar 1645 bei Jankau oder Jankowitz in Böhmen vernichtet, und war durch Mähren in Oestreich eingebrochen. Vor den Mauern Wiens und Brünns brach sich des Schweden Macht; er verließ die östreichischen Staaten, um aufs Neue Chursachsen mit unsäglichem Elend heimzusuchen, bis er den Churfürsten zu einem Waffenstillstand gezwungen hatte. Auch Churfürst Maximilian sah im folgenden Jahre seine Lande von Turenne und Wrangel überfallen und so gräulich verheert, daß er um Waffenstillstand nachsuchen mußte. Da er hiedurch mit dem Kaiser in Uneinigkeit gerieth, mußte er den Waffenstillstand mit Schweden wieder künden, und das Jahr 1648 führte nach der Niederlage des kaiserlichen Generals Melander bei Zusmarshausen die Schweden und Franzosen wieder in das unglückliche Bayern, damit es vollends zur Wüste werde. Auch in Böhmen waren zu gleicher Zeit unter Königsmark die Schweden wieder vorgedrungen; durch Verrath bemächtigten sie sich der Vorstadt Prags, allein an der heldenmüthigen Gegenwehr der Bewohner der Stadt und insbesondere der Studirenden unter der Anführung des Jesuiten Placky scheiterte ihr weiteres Vordringen, bis endlich am 2. Nov. 1648 das Wort Friede den Feindseligkeiten gerade vor jener Stadt ein Ende setzte, an deren Mauern 30 Jahre zuvor der furchtbare Kampf entbrannt war. Die Präliminarien zu endlichem Frieden waren schon 7 Jahre früher auf dem Regensburger Reichstage entworfen. Papst Urban VIII. hatte einen allgemeinen Waffenstillstand vorgeschlagen,

Digitized by Google

um die Friedensunterhandlungen zu möglichst schnellem Abschluß bringen zu können. Die kaiserlichen, französischen und schwedischen Gesandten hatten Münster zu Unterhandlungen mit Frankreich und Osnabrück mit Schweden bestimmt; allein der Kaiser in seiner damaligen großen Bedrängniß vertraute, das Waffenglück könnte auch ihm zu Gunsten sich wieder einmal wenden und wollte darum einen allgemeinen Waffenstillstand nicht. Auch die Franzosen hatten absichtlich die Unterhandlungen verzögert, obwohl die kaiserlichen Gesandten an den bestimmten Orten bereits erschienen waren. Wenn selbst der östreichische Geschichtschreiber, Graf Mailáth, den kaiserlichen Gesandten es zum Vorwurfe zu machen sich nicht entblödet, daß sie um eitler Förmlichkeiten willen die Unterhandlungen verzögert haben, so liefert er hiedurch nur das Geständniß, daß er die gute und große Absicht des Kaisers nicht begriffen habe, welcher eingedenk seiner Pflicht als Schirmherr des christlich-germanischen Reiches, dieselbe auch in der größten Gefahr nicht verletzen wollte. Ferdinand II. u. III. hatten ihre hohe Mission wohl begriffen und auf eine Weise erfüllt, wie sie unter den Verhältnissen ihrer Zeit nur immer zu erfüllen war; wäre es ihnen gelungen, durchzusetzen, was sie erstrebt, so stände es ohne Zweifel heute anders um Europa, und besser um Teutschland. Sehen wir hier nur auf die politischen Resultate des westphälischen Friedens (s. d. A.), dieser „Selbstzerstörungsarbeit eines Reichs- und Volksganzen, das acht Jahrhunderte hindurch mit wechselndem Erfolg sich aufgebaut", wie Barthold ihn nennt: Die Niederlande entziehen sich gänzlich dem Verbande des teutschen Reiches, behalten ihre Eroberungen in Flandern und Brabant, dem einst so blühenden Antwerpen wird die See geschlossen. Frankreich reißt vom Reichskörper das ganze Elsaß, das ihm mit teutschem Blute Bernhard von Weimar erobert hatte, und Breisach ab, erhält Besatzungsrecht in der zu Speyer gehörenden Festung Philippsburg. Hundert Jahre früher hatte bekanntlich Moritz von Sachsen Metz, Toul und Verdun an Frankreich verrathen; dieser Raub erhält nun die Bestätigung. Auf Frankreichs Begehren wird auch die förmliche Trennung der schweizerischen Eidgenossenschaft vom Reiche erkannt. Schweden erhält für seine Plünderung und Verwüstung Teutschlands 5 Millionen Thaler, sowie den Besitz von Vorpommern, die Insel Rügen und Wollin, Stettin, Garz, Wismar, Bremen und Verden als Reichslehen. Nun verlangten aber auch jene teutschen Reichsstände, welche in schwedischem und französischem Solde gestanden, Belohnung ihres Verraths, so Amalie von Hessen Münster, Paderborn, Minden, Fulda; der französische Gesandte unterstützte ihre Forderungen, „denn einer Dame, die ihm so viele Caressen gemacht, müsse man Alles bewilligen." Doch erhielt sie nur 600,000 Thaler und die Abtei Hersfeld, sowie einige Aemter des Bisthums Minden. Die Säcularisation geistlicher Stifter wurde andern Reichsständen als Entschädigung zugewiesen. So erhielt Brandenburg die Bisthümer Magdeburg, Halberstadt und Camin; Sachsen mehrere Aemter, die zum Stift Magdeburg gehört; Mecklenburg erhielt die Bisthümer Schwerin und Ratzeburg und mehrere Johanniter-Commenden. Auf gleiche Weise wurde auch Braunschweig-Lüneburg bedacht. Als Normaljahr für den sog. geistlichen Vorbehalt und das Reformationsrecht der Landesherren wurde 1624 bestimmt. — Glied um Glied war so vom Reichskörper abgerissen, sein Rumpf durch dreißigjährige Gräuel bis auf das Mark ausgesogen, und durch die Bestimmung, daß fortan jeder Reichsstand das Recht haben sollte, unabhängig von Kaiser und Reich für sich allein mit fremden Mächten Krieg zu führen und Bündnisse zu schließen, war mit der religiösen Zerklüftung der Keil in das Innerste hineingetrieben, damit die Wiederherstellung für immer unmöglich sei. Nach 150 Jahren eines ruhmlosen Siechthums konnte Frankreich den Leichnam bestatten, dessen Herz es tödtlich verwundet hatte. Wer aber möchte wähnen, daß eine der französischen Revolution abgeborgte „Constitution" den Phönix aus der Asche locke? Diese Verblendung haben wir

schon theuer bezahlt; allein sie will allen Zeichen nach noch bitterer an uns sich rächen. Sieht man aber, wie die eine Hälfte Teutschlands auf das Geschrei einiger fanatisirten theologischen Schwätzer durch das Zeichen Gustav Adolphs den Bruch zu heilen sucht, den ihr, als Confession, das eigene religiöse Princip geschlagen, dann muß es wahrlich Jeden, der nur einen Funken teutscher Gesinnung besitzt, im Tiefsten schmerzen, daß eine so laut redende Geschichte, wie wir sie haben, vor dem geifernden Marasmus des Rationalismus verstummen muß. Es scheint, wir stehen noch nicht am Ende der Ereignisse von 1618. — Die ausführliche Literatur über die Periode des dreißigjährigen Krieges hat Gfrörer in der Selbstanzeige seines „Gustav Adolph" in den Ergänzungsblättern zur Allgemeinen Zeitung 1845/46 angegeben. [Schmöger.]

Dreißigster, siebenter und neunter Leichengottesdienst, s. Exequien.

Dreizack, s. Osterkerze.

Dreschen, das, oder Gewinnen der Samenkörner aus den eingeernteten Feldfrüchten geschah bei den alten Hebräern regelmäßig auf der Tenne (גֹּרֶן). Diese befand sich auf dem Acker selbst und bestund aus einem runden freien Platz, wo möglich auf einer Anhöhe, ohne Wände und Obdach. Es wurde nur in einem größern oder kleinern Umkreis, je nach Bedürfniß, die Erde geebnet und festgestampft, und auf diesem Platze dann die Garben ausgebreitet und gedroschen. Das Dreschen ging aber auf dreierlei Weise vor sich. Anfänglich bestund es darin, daß man mit Stäben die Frucht aus ihren Hülsen schlug (חָבַט). — Später aber wurde diese mühsame Weise zu Dreschen nur beibehalten, wenn man nur wenig Getreide hatte (Richt. 6, 11. Ruth 2, 17.), oder bei gewissen Fruchtarten, wie Kümmel und Hülsenfrüchten (Jes. 28, 27.); sonst ließ man durch Rinder, zuweilen auch durch Pferde die Frucht ausdreschen und diese Dreschweise kommt schon im mosaischen Gesetze vor, wo zugleich ausdrücklich verboten wird, dem dreschenden Thiere das Maul zu verkörben (Deut. 25, 4.). — Endlich erfand man Dreschmaschinen, dergleichen noch heutzutage im Oriente üblich sind (vgl. Niebuhr, Beschreibung von Arabien, S. 158). Sie waren von zweifacher Art. Die Einen bestunden aus einem länglichten, viereckigen, unten feilenartig behauenen Steine, oder einem eben solchen Holzstücke, oder einigen aufeinandergelegten Brettern, deren untere Seite ebenfalls durch eine Menge von Einschnitten, eingeschlagenen Nägeln und eingesetzten scharfen Steinen eine feilenartige Gestalt erhalten hatte. An solche Maschinen wurden dann Zugthiere gespannt, welche sie über das auf der Tenne ausgebreitete Getreide hinzogen, bis die Aehren desselben zerrieben waren; sie hieß מוֹרַג חָרוּץ oder auch bloß חָרוּץ oder מוֹרַג (2 Sam. 24, 22. Jes. 28, 27. 41, 15.), bei den Römern traha oder trahea. Die andere Art bestund aus einem länglichten, durch vier Holzstücke gebildeten Viereck, innerhalb dessen einige Walzen angebracht waren, die ebenfalls mit scharfen Steinen oder eisernen Spitzen und Messern besetzt waren. Sie hatte eine mehr wagenartige Gestalt und wurde ebenfalls durch Zugthiere über das Getreide hingezogen, und die Walzen zerschnitten und zerrieben die Aehren und das Stroh. Sie hieß אוֹפַן עֲגָלָה oder גַּלְגַּל עֲגָלָה (Jes. 28, 27. 28.), bei den Römern plostellum punicum. Uebrigens wurden solche Maschinen nicht immer bloß zu dem genannten Zwecke gebraucht, sondern öfters auch zur Tödtung von Kriegsgefangenen (2 Sam. 12, 31. Amos 1, 3.). — Auf das Dreschen folgte das Wurfeln. Was nämlich nach gebrauchter Dreschmaschine auf der Tenne lag, war eine Mischung von Fruchtkörnern, halben und ganzen Aehren, zerhacktem Stroh, Spreu und Erdschollen. Diese Mischung wurde mit einer hölzernen Gabel oder Schaufel (מִזְרֶה, רַחַת) gegen den Wind geworfen, wobei die Fruchtkörner, die vollen Aehren oder Erdschollen auf den Boden fielen, das Stroh aber und die Spreu vom Winde fortgeweht wurden. Der auf solche Art von Stroh und Spreu ge-

Digitized by Google

reinigte Haufe wurde wieder auf der Tenne ausgebreitet und einige Rinder darüber hin- und hergetrieben, bis sie die Frucht ganz aus den Aehren, die Schollen aber zu Staub getreten hatten. Dann wurde Alles noch einmal mit einer hölzernen Wurfschaufel gegen den Wind geworfen und so das reine Korn gewonnen. Das verwehte Stroh wurde zum Theil wieder gesammelt und zur Viehfütterung (vgl. Genes. 24, 25. Jes. 11, 7.) oder zur Verfertigung von Ziegeln (Exod. 5, 7.) benützt, oft auch sammt den Stoppeln verbrannt (Matth. 3, 12.). Das Korn aber wurde in unterirdischen Gruben (Jerem. 41, 8.), wo es sich nach Plinius (H. N. XVIII, 30) und Varro (De re rustica I, 57) sehr lang gut erhielt, oder in ordentlichen Speichern (אָסָם, אוֹצָר) aufbewahrt. [Welte.]

Drexelius, Jeremias, ein fruchtbarer Ascet, geboren zu Augsburg im J. 1581, trat in einem Alter von 17 Jahren in den Orden der Jesuiten, und bekleidete, nachdem er einige Zeit die Rhetorik gelehrt hatte, 23 Jahre lang das Amt eines Hofpredigers bei dem großen bayrischen Churfürsten Maximilian I. Seine Mäßigkeit war so groß, daß er, obschon äußerst schwächlich, dennoch sich stets frei vom Krankenbette erhielt; sein Eifer im Predigtamte war so glühend, daß er nie die Abhaltung einer Predigt unterließ. Er starb zu München im J. 1638, betrauert von Maximilian und vom Volke als ein Heiliger verehrt. Er ist der rühmlich bekannte Verfasser vieler ascetischen Schriften, die einst auch von Protestanten empfohlen und gern gelesen wurden, und noch immer den Gläubigen eine gesunde Geistesnahrung in heiterer Form, und den Predigern und Seelenleitern reichliches Material für Kanzel, Beichtstuhl ꝛc. gewähren. Gesammtausgaben seiner Werke erschienen zu Cöln 1715 sq., Mainz 1645, München 1628, Antwerpen 1657 u. 1660. Einzelne Schriften kamen in verschiedenen Orten heraus und wurden in mehrere Sprachen übersetzt.

Drogo, Bischof von Metz, war geboren im J. 807 als fünfter Sohn Carls des Großen. Sobald Ludwig der Fromme den fränkischen Thron bestiegen hatte, wurde Drogo mit zwei andern jüngern Brüdern sorgfältig am Hofe erzogen. Die Empörung des Bernard, Königs von Italien, gab dem Kaiser Anlaß, seine noch jüngern Brüder in ein Kloster zu stecken und ihnen die Tonsur geben zu lassen. Auf der Versammlung zu Attigny erkannte doch Ludwig, daß er in jener Maßregel zu weit gegangen, befreite Drogo mit den Brüdern, der jedoch, da er das geistliche Leben lieb gewonnen hatte, nunmehr aus freier Wahl blieb, was er früher aus Zwang geworden. Dafür belohnte ihn Ludwig durch ehrenvolle Beförderung, ernannte ihn im J. 823 zum Bischof von Metz, machte ihn zu seinem Erzkaplan, zum Abte von Luxeuil, zum Administrator des Klosters Sarchin, und erwirkte ihm beim Papste den Titel Erzbischof und die Würde eines apostolischen Legaten diesseits der Alpen. Auch wählte ihn Ludwig selbst zu seinem Beichtvater, als welcher derselbe im J. 840 mit Hetti von Trier und Otgar von Mainz bei dem kranken Kaiser zu Ingelheim verweilte, ihm am Sterbebette beistand und die Beisetzung besorgte. Dem Sitze von Metz hat er durch seine Einsicht, seine Verdienste, hohe Geburt und durch die ehrenvollen Auszeichnungen durch den Kaiser einen besondern Glanz erworben. Schon unter Pipin und Carl d. Gr. hatte Metz sich durch die Pflege und Blüthe des gregorianischen Gesanges, der unter diesen Fürsten von Rom nach Franken verpflanzt worden, ausgezeichnet. Drogo setzte diese Pflege fort und es hat sich dadurch dieser Gesang der Art gehoben, daß der Ausdruck „Metzer Gesang" gleichbedeutend wurde mit „römischem Gesang," und daß Antiphonarien nach jenem von Metz als Norm reformirt zu werden pflegten. Nach des Kaisers Tode verblieb Drogo in großem Ansehen bei den Höfen der drei Söhne Ludwigs, die sich in die große Monarchie getheilt hatten; die Neffen betrachteten ihn als ihren Vater, als Freund, Rathgeber und Mittelpunct der Familie. Ein so hochgestellter Bischof hätte würdigeren Todes sterben können, als es geschehen ist. Er pflegte sich nämlich öfters der

Erholung wegen nach Luxeuil in seine Abtei zurückzuziehen. Als Liebhaber der Fischerei stellte er dort in dem Bache Dignon einem großen Fische nach, stürzte darüber ins Wasser und ertrank (855). Seine Leiche wurde nach Metz transportirt und dort neben jener des Kaisers, seines Bruders, beigesetzt (Calmet, histoire ecclésiast. et civile de Loraine. Tom. I an mehreren Stellen). [Marx.]

Drontheim, Nidarosia, Nidrosia, von Nid (genit. Nidar), dem Flusse, an dessen Mündung (os) diese Stadt liegt, und von Thrandia, der umliegenden Gegend, Throndemnis, Throndemis, Drontheim, Truntheim genannt, war ehemals die Hauptstadt von Norwegen und der erste bischöfliche Sitz, von welchem die Gründung des Christenthums in diesem Reiche ausgegangen ist. Der Prinz Hakon, welcher am königlichen Hofe des Adelstein in England eine christliche Erziehung erhalten, hatte nach seiner Thronbesteigung in der Mitte des 10ten Jahrhunderts fruchtlos einen Versuch gemacht, das Christenthum in seinem Lande zu gründen. Glücklicher war in demselben Vorhaben zu Anfang des 11ten Jahrhunderts König Olaf der Dicke (Heilige), der ebenfalls in England die christliche Religion kennen gelernt, im J. 1014 die Taufe angenommen und dann den Bischof Grimkiel und Priester aus England mitgebracht hatte, durch welche er nachhaltig die Christianisirung des Landes unternahm. In Drontheim, der Residenzstadt, gründete er den ersten bischöflichen Sitz (c. 1020), dessen erster Bischof jener Grimkiel geworden und von dem aus der König und der Bischof mit den Priestern, im Lande umherreisend, die Götzen gestürzt und den christlichen Glauben gegründet haben. Ursprünglich gehörte nun Drontheim, wie alle seit Ludwigs des Frommen Regierung in Scandinavien (Dänemark, Schweden, Norwegen) gegründeten Bisthümer in den Metropolitanverband von Hamburg-Bremen. Da indessen die Zahl der Bisthümer in Scandinavien hoch anwuchs und im 12ten Jahrhundert Dänemark acht, Schweden sieben und Norwegen acht zählte, und außerdem diese nordischen Reiche kirchliche Unabhängigkeit von Teutschland wünschten, wie sie politisch unabhängig von ihm waren; so wurde ganz Scandinavien zu Anfang des 12ten Jahrhunderts — das Jahr ist streitig — von Bremen losgelöst, indem vorerst Lund zum Erzbisthum erhoben, und im J. 1144 der Bischof von Lund Metropolit von Dänemark, Schweden und Norwegen genannt, nachher aber (im J. 1152) Drontheim zum Metropolitansitze von Norwegen, so wie im J. 1162 Upsala für Schweden erhoben wurde, und also nunmehr jedes der drei Reiche seinen eigenen Metropoliten hatte. So zum Metropolitansitze erhoben, hatte Drontheim sieben Suffraganbisthümer unter sich, theils innerhalb des Reiches, theils auf Inseln, die von Norwegen aus entdeckt worden und ihre Bewohner oder das Christenthum erhalten hatten, nämlich: Bergen, Stavanger, Hammer, Anslo (Opslo), Sodren (auf den Orkney-Inseln, episcop. insulanus), Holum (auf Island), Garde (auf Grönland). Als Hauptstadt des Reiches, als Metropolitansitz einer so ausgedehnten kirchlichen Provinz, mit dem Grabe Olaf des Heiligen in seiner Cathedrale, der als großer Wohlthäter des Reiches, als Martyrer und Landespatron verehrt, dessen Gebeine von den Gläubigen in zahlreichen Wallfahrten besucht wurden, hat sich Drontheim zu bedeutendem Glanze erhoben. Seine Cathedrale, die Clemenskirche, war ausgezeichnet durch ihre Baute und überaus reichlich ausgestattet mit Verzierungen und Geräthen von Gold, Silber und Edelsteinen. Doch das ganze Ansehen, der Einfluß, der Reichthum und Glanz der Kirche zu Drontheim ist ein Raub der Reformation geworden. Als diese nämlich mit ihrem Umsturze des alten Glaubens, mit ihrem rohen Unwille gegen alle Traditionen und Wohlthaten der vaterländischen Vorzeit über Drontheim verhängt wurde (1541), waren die Urheber und Führer derselben in diesem Lande nicht damit zufrieden — wie später ein lutherischer Autor schreibt —, die Gold- und Silbergefäße und die kostbaren Schätze und Zierathen wegzunehmen, sondern sie zerstörten auch die architectonischen Verzierungen der Cathedrale,

Digitized by Google

plünderten das kostbare Grabmal des hl. Olaf rein aus und haben das Gotteshaus elendiglich verwüstet. Als wenige Jahre später der Blitz die Cathedrale traf und dieselbe sehr beschädigte, fehlte es dem Lutherthum, das zum Plündern so emsig gewesen, ganz an allem Eifer, die Kirche wiederherzustellen — ein anschaulicher Beweis, um was es den Meisten bei der „Reformation" zu thun gewesen ist. — Bekanntlich ist in den drei Reichen Scandinaviens bei Einführung der Reformation der bischöfliche Titel beibehalten worden, indem, was man in Teutschland einen General-Superintendenten nannte, dort Bischof genannt wurde: und so hat denn auch Drontheim noch seinen (lutherischen) Erzbischof. (Siehe Acta Ss. Tom. VII. Julii ad diem 29. Die Hauptquelle ist: Torfaeus, historia Norvegiæ, der [parte I. lib. II. c. 19] ein Verzeichniß der Bischöfe von Drontheim gibt. Fabricius, salut. lux. evangel., p. 465 et 466, und Wiltsch, Handb. d. kirchl. Geographie u. Statistik. 2ter Bd. S. 80, 96, 257.) [Marx.]

Droste-Vischering (Clemens August), Erzbischof von Cöln. In Droste haben wir einen der größten Männer der neuern Zeit genannt, einen Mann, der, wie einstens Athanasius, Metropolit von Alexandrien, im Kampfe für die Orthodoxie, so jetzt in dem Kampfe für die Freiheit der Kirche von ihrem Schirmherrn zum Heerführer erwählt und mit einem ruhmwürdigen Siege erfreut worden ist. Er war geboren den 21. Januar 1773 zu Münster in Westphalen aus der reichsfreiherrlichen, jetzt gräflichen Familie der Erbdrosten zu Vischering. Auferzogen in seiner eifrig katholischen Familie, in einem von den Grundsätzen der Reformation und der Aufklärerei wenig berührten Lande, zeichnete er sich schon frühe aus durch Klarheit und Festigkeit seiner Welt- und Lebensanschauung, durch Glaubenskraft, Glaubenstreue und Adel der Gesinnung. Nach Beendigung seiner theologischen Studien im J. 1797 zum Priester geweiht, begann er ein eifriges Wirken in der Seelsorge; in dem Umgange mit dem um das Münsterland so hochverdienten Fürstenberg und als Mitglied des Vereines gelehrter und edler Männer, der sich um die Fürstin von Gallitzin gebildet hatte, hat sich Droste durch Reife seiner theologischen Bildung, treue Anhänglichkeit an die Kirche und Entschiedenheit der Gesinnung solches Vertrauen erworben, daß Fürstenberg ihn im J. 1807 zu seinem Coadjutor in der Verwaltung des Bisthums vorschlug und noch in demselben Jahre ihm als Generalvicar die alleinige Verwaltung übergab, die derselbe auch bis in das J. 1813 segensreich geführt hat. Bei der Auflösung des alten Capitels durch Napoleon legte er sein Amt nieder; dieser Schritt fand jedoch Mißbilligung bei dem Papste, und es übernahm daher Droste im J. 1815 wiederum als Generalvicar die Verwaltung. Das Land war nunmehr unter preußische Herrschaft gekommen; die alte Ordnung der Dinge in Staat und Kirche war aufgelöst worden und eine neue sollte nun gestaltet werden; um so nöthiger war ein Mann wie Droste, der, mit scharfem Blicke den der Kirche feindlichen Geist der Zeit durchschauend, mit Treue und Entschiedenheit jene unabänderlichen Grundsätze festhalten konnte, nach welchen sich in der katholischen Kirche Preußens eine neue Ordnung gestalten sollte und die er auch in seiner Schrift „Ueber die Religionsfreiheit der Katholiken" (Münster 1817) darlegte und vertheidigte. Schon damals ist es in seiner Amtsführung nicht ohne Kampf mit dem Gouvernement abgegangen: die Behandlung von Kirchen- und Schulangelegenheiten nach protestantischen Grundsätzen, mit Verletzung natürlicher Rechte der Kirche, die theologische Doctrin des Hermes und die gemischten Ehen, die bei Besetzung aller höhern Aemter mit Protestanten aus den alten Provinzen zu einer Pflanzschule des Protestantismus gemacht werden sollten, haben ihn zu Remonstrationen, Beschwerden und zum Widerstande herausgefordert. Als in Folge des Concordates (1821) die preußischen Bischofsstühle besetzt zu werden anfingen, trat Droste zum zweiten Male in das Privatleben zurück, nachdem er als Generalvicar in zwei kritischen Perioden, in der des Umsturzes der alten und in jener der Auf-

stellung einer neuen Ordnung der Dinge, zur Wahrung der kirchlichen Rechte und Grundsätze, zur Erhaltung kirchlicher Gesinnung und der Disciplin im Clerus Ausgezeichnetes geleistet hatte. Seit diesem Rücktritte widmete er seine ganze Thätigkeit der Hebung des von ihm schon früher gestifteten Hauses der barmherzigen Schwestern zu Münster. Auch diese Periode seines Lebens hat er, wie seine frühere als Generalvicar und die spätere als Erzbischof von Cöln, mit entsprechender schriftstellerischer Thätigkeit bezeichnet in seinen Schriften: „Ueber das innere Gebet“ und „Die barmherzigen Schwestern,“ und so, was er in engerem Kreise gewirkt und vollzogen, ebenfalls durch das Wort in weiteren Kreisen angeregt und verpflanzet. Auch nachdem ihn sein Bruder, der Bischof von Münster, zum Weihbischofe geweiht hatte (1827), verblieb er in stiller Zurückgezogenheit, doch auch hier den Gang der kirchlichen Zustände nicht aus den Augen verlierend. Wichtige Dinge hatten sich inzwischen im Keime vorbereitet und Droste war von der Vorsehung dazu ausersehen, noch einmal den Schauplatz des öffentlichen Lebens zu betreten, um diese Dinge zum Heile der Kirche zu wenden. Nach mehrjährigen literärischen Kämpfen über die Orthodoxie des theologischen Systems des verstorbenen Professors Hermes war durch ein Breve (26. Sept. 1835) seine Doctrin vom päpstlichen Stuhle condemnirt worden. Das preußische Gouvernement ignorirte das Breve; die zahlreichen Schüler des Hermes und Anhänger seines Systems in Rheinland und Westphalen fuhren fort, nach wie vor in hermesischer Weise zu lehren, mit Berufung darauf, daß der päpstliche Stuhl von den Gegnern des Systems irre geführt worden, das Breve übereilt sei, indem es Lehren condemnire, die in dem Systeme des Hermes nicht gelehrt würden, und daß es daher nur einer Aufklärung Roms von ihrer Seite bedürfe, um Rücknahme oder Umänderung des Urtheils zu erwirken, welche demnach zuversichtlich schon in Aussicht gestellt wurde. In nicht minder kritischer Lage befand sich zu derselben Zeit eine andere Angelegenheit der Kirche am Rheine. Als bald nach der Besitzergreifung der Rheinprovinz und Westphalens durch Preußen in Folge der häufigen Einwanderung protestantischer Beamten gemischte Ehen häufiger zu werden anfingen, sahen sich die Generalvicariate von Aachen, Münster, Trier und Deutz veranlaßt, durch Rundschreiben, dem canonischen Rechte gemäß, den Geistlichen die Pflicht einzuschärfen, bei gemischten Ehen jede Assistenz zu verweigern, wenn die Brautleute nicht das Versprechen der katholischen Erziehung aller Kinder ablegten. Diese Praxis wurde aber alsbald durch eine Cabinetsordre vom J. 1825 als Mißbrauch bezeichnet und unter Strafe der Amtsentsetzung den Geistlichen verboten; kein Versprechen katholischer Kindererziehung sollte mehr gefordert, dennoch Trauung nicht verweigert und, bei protestantischer Erziehung der Kinder, Absolution im Beichtstuhle nicht vorenthalten werden. Beschwerden der Bischöfe über diese tiefverletzenden Eingriffe der Staatsgewalt in die Gewissensfreiheit führten Verhandlungen mit dem päpstlichen Stuhle herbei, deren endliches Ergebniß das Breve Pius VIII. vom J. 1830 an die Bischöfe von Cöln, Trier, Münster und Paderborn gewesen ist, in welchem der Papst in seinen Zugeständnissen an die protestantische Staatsgewalt in Angelegenheit der gemischten Ehen bis zu den äußersten Grenzen des Zulässigen vorgeschritten war. Der Berliner Hof nahm einstweilen an, was er erhalten; aber damit noch nicht befriedigt, hielt er das Breve zurück und benützte die noch weitere Nachgiebigkeit des Erzbischofs Spiegel von Cöln, um, ohne Wissen des päpstlichen Stuhles, eine geheime Convention zu Stande zu bringen, in welcher noch über das Breve hinaus weitere Zugeständnisse gemacht wurden (1834); und nach bewirktem Beitritt der andern Bischöfe wurden für die betreffenden Diöcesen geheime Instructionen erlassen und so in beiden Instrumenten (Convention und Instruction) Normen für Behandlung der gemischten Ehen aufgestellt, welche mit dem päpstlichen Breve und den Grundsätzen der Kirche im Widerspruche standen. Endlich aber war die Lage

Digitized by Google

der Kirche in Preußen noch in einer dritten und weit allgemeinern Beziehung eine höchst kritische geworden. Die offenbaren und schreienden Verletzungen der Parität zum Nachtheile der Katholiken in allen Zweigen der Staatseinrichtung und Verwaltung, in Behandlung des Unterrichts- und Schulwesens von den Universitäten herab bis auf die untersten Elementarschulen, in Kirchen- und Gottesdienstordnung des Militärs, in Besetzung der Aemter, in Handhabung der Censur, in Berücksichtigung materieller Bedürfnisse des Cultus u. s. w., die den Katholiken täglich vor Augen schwebten und endlich noch im J. 1835 durch eine Schrift (Beiträge zur Kirchengesch. des 19ten Jahrhunderts), mit vielen Thatsachen aus allen Theilen der Monarchie belegt, zu klarem Bewußtsein gebracht wurden, hatten das Vertrauen in die Gesinnung des Gouvernements tief erschüttert und eine höchst unbehagliche Stimmung der Gemüther in der gesammten katholischen Bevölkerung Preußens hervorgerufen. So standen die kirchlichen Angelegenheiten am Rheine, als Erzbischof Spiegel von Cöln mit Tod abging. Entweder wünschte nun das Gouvernement durch Berufung eines streng kirchlichen Mannes nach Cöln das erschütterte Vertrauen der katholischen Bevölkerung einigermaßen wieder herzustellen, oder durch das Ansehen eines solchen das in den gemischten Ehen Gewonnene desto sicherer in die Praxis einzuführen, und lenkte seine Blicke auf den Münsterer Weihbischof Droste; und da man sich zum Voraus seiner Gesinnung in Betreff der gemischten Ehen versichern wollte, wurde vom Minister Altenstein durch einen Vertrauten desselben die Anfrage gestellt: „ob er (falls er Erzbischof werden würde) auch jene in Gemäßheit des Breve's von Pius VIII. abgeschlossene Uebereinkunft weder angreifen noch umstoßen, sondern aufrecht erhalten wolle." Und Droste, der die Convention nicht kannte, aber nach der Fassung der Frage des Ministers Gemäßheit und Uebereinstimmung derselben mit dem Breve voraussetzen mußte, falls er bei dem Minister nicht Betrug annehmen wollte, antwortete arglos: „Er werde sich wohl hüten, jene gemäß dem Breve geschlossene Uebereinkunft zu verletzen." Darauf ward Droste zum Erzbischof von Cöln gewählt (1. Dec. 1835) und inthronisirt (29. Mai 1836). Bald nach dem Antritte seines Amtes begannen für ihn schon jene Conflicte, die gegen Ende 1837 die gewaltige Catastrophe am Rheine herbeigeführt haben. Zuerst verweigerte Droste der Bonner theol. Zeitschrift, die das Centralorgan des hermesischen Systems war, das Imprimatur, verbot dann das Lesen hermesischer Schriften und den Besuch theologischer Vorlesungen bei Hermesianern, verweigerte bei fortwährender Renitenz der Professoren zu Bonn die Approbation der theologischen Vorlesungen daselbst und stellte endlich achtzehn zur Ausschließung des Irrthümlichen in dem hermesischen Systeme formulirte Thesen auf, welche die Ordinanden vor ihrer Weihe zu unterschreiben hatten. Bald mußte er aber auch zur Kenntniß der geheimen Convention kommen. Als er in den Acten zum ersten Male eine Abschrift derselben zu Gesichte bekam, brach er in Unwillen aus und sprach: „Ich glaubte in Frieden mein Amt führen zu können; aber ich sehe, Gott hat mich zum Kampfe bestimmt." Von nun an verfuhr er in gemischten Ehen nur insofern nach der Convention und der damit verbundenen Instruction, als sie mit dem Breve des Papstes in Einklang standen. Hierüber bald vom Gouvernement zur Rede gestellt, erklärte er: Zwei Normen seiner Handlungsweise lägen vor, Breve und Convention (mit Instruction); so viel möglich befolge er beide; wo die zweite mit der ersten nicht im Einklange stehe, halte er sich am Breve. Aber hierin erblickte sofort das Gouvernement eine Gefährdung aller seit einer Reihe von Jahren in den gemischten Ehen gewonnenen Vortheile, beschloß, diese Gefährdung um jeden Preis abzuwenden, vorerst durch das Versprechen an den Erzbischof, die Hermesianer, welche ihm bisher Gehorsam verweigert und zu offenbaren Gegnern desselben sich aufgeworfen hatten, fallen zu lassen und zu seiner Verfügung zu stellen; dann,

als dieß natürlich keinen Eingang fand, durch Androhung von Gewaltmaßregeln, mit welchen nunmehr die Zumuthung an ihn gestellt wurde, zu erklären, „daß er die Instruction dem päpstlichen Breve gemäß finde," die er natürlich ebenfalls von sich weisen mußte. Nunmehr griff das Gouvernement zur Gewalt, indem es am Abende des 20. Nov. 1837 heimlich, unter Bereithaltung scharf bewaffneter Militärmacht, den Erzbischof als Gefangenen auf die Festung Minden deportiren ließ, allen Verkehr mit ihm strenge untersagte und am Morgen darauf in einem „Publicandum" an allen Orten öffentlich eine Anklage gegen denselben erhob, um die That vor der Welt zu rechtfertigen und die nothwendig erfolgende Aufregung der Gemüther zu neutralisiren. Was der Erbischof zur Vollziehung des Breve's gegen Hermes gethan hatte, war als höchst verderblich und ahndungswürdig bezeichnet, habe Zerstörung der Universitätsbildung in seinem Gefolge gehabt, Verdrängung aller wissenschaftlichen Studien bezweckt. Er habe sich über die Vorschrift der Gesetze, nach welcher päpstliche Bullen und Breven, selbst die bloß dogmatischen Inhaltes, nur mit Vorwissen und Genehmigung der Regierung vollziehbar seien, rücksichtslos hinweggesetzt, durch seine 18 Thesen tief in die Rechte Einzelner und durch die letzte unmittelbar in die landesherrlichen Rechte eingegriffen. In Angelegenheit der gemischten Ehen habe er dadurch sich vergangen, daß er, mit Verschweigung der wahren Sachlage, diesen Gegenstand als den eigentlichen Grund des ihm angedrohten Verfahrens hervorgehoben und dadurch die Gemüther aufzuregen, Religionshaß zu wecken gesucht habe, das von ihm vor seiner Wahl in Betreff der gemischten Ehen gegebene Versprechen habe er nicht gehalten, und endlich hänge seine gesammte Handlungsweise, nach unverkennbaren Spuren, mit dem feindseligen Einflusse zweier revolutionärer Parteien zusammen. So die Anklage gegen den Erzbischof; so hatte dieselbe zu vermuthen gestanden nach Schriften, die gegen denselben im Sommer 1837 erschienen waren: „Die Wahrheit in der hermes'schen Sache," herrührend vom Curator der Universität Bonn, Geheimrath Rehfus, einem anonymen Libell (commonitor. ad Clem. Aug. archiep. Colon.), von einem Hermesianer, und den von hermesischen Professoren an die Regierung abgegebenen Gutachten über die Thesen. In diesen von einem Regierungsbeamten und von Hermesianern ausgegangenen Schriften waren die Anklagen enthalten, die nunmehr als Anklage gegen ihn vor der Welt und als Rechtfertigung der angewendeten Gewaltthat im Publicandum aufgestellt waren. Zwar versicherten die Minister, unverdächtige Documente als Belege der Anklage in Händen zu haben, die man aus höhern Rücksichten jetzt noch nicht mittheilen könne. Allein das konnte zur Beruhigung nicht ausreichen, und da die Anklage öffentlich erhoben und so an das Urtheil der Oeffentlichkeit deferirt worden war, konnte das Gouvernement durch keine Macht in der Welt davon entbunden werden, dem Erzbischofe, den es ohne Proceß deportirt hatte, nunmehr wenigstens nachträglich den Proceß zu machen und denselben auch öffentlich führen zu lassen. Das audiatur et altera pars mußte um so dringender verlangt werden, als in einer eigenen Schrift, die in unverkennbar amtlichem Charakter auftrat — „Darlegung" —, der Beweis für die erhobenen Anklagen und die Rechtfertigung des ganzen Verfahrens gegen den Erzbischof versucht wurde, jeder solche Versuch aber eine neue und verschärfte Anklage des Erzbischofs sein mußte. Der Schmerz, der auf die Gewaltthat wie ein Blitz in und außer der Monarchie die Gemüther der katholischen Bevölkerung durchzuckt hatte, erhielt seinen Ausdruck in der päpstlichen Allocution, die über das der Kirche in dem Erzbischofe geschehene Unrecht schwere Klage führte und, beflügelt von den Worten des apostolischen Stuhles, flog die klagende Stimme über ganz Europa hin und fand selbst über dem Ocean ein Echo. Die ganze katholische Bevölkerung erhob sich wie ein Mann gegen die Gewaltthat; selbst ganz laue Katholiken sahen die persönliche Freiheit und die Forderungen des Rechts in dem Verfahren verletzt und

Digitized by Google

mißbilligten dasselbe; ja sogar die hermesischen Geistlichen schaarten sich, bis auf einige wenige Individuen, auf Seite des Erzbischofs; Rom aber, das der Minister-Resident Bunsen durch ein fein gesponnenes diplomatisches Netz so umgarnt zu haben glaubte, daß außer seinen Berichten nichts über den Stand der Dinge in Preußen dorthin dringen könne, war auf einmal ganz genau von allen Heimlichkeiten bei dem Werke unterrichtet. Sofort brachte auch der Erzbischof von Posen seinen schon früher begonnenen Streit über die gemischten Ehen zur Entscheidung (s. Dunin), und auch die Bischöfe von Münster und Paderborn erklärten schnell nach einander ihren Rücktritt von der Convention, wie der Bischof von Trier schon früher (November 1836) auf dem Sterbebette gethan hatte; der Fürstbischof von Breslau aber, der zu einer Zeit kirchlichen Kampfes dem Hirtenamte nicht gewachsen war, resignirte, den Weisungen des päpstlichen Stuhles Folge leistend. In allen Provinzen hielten sich von nun an die Geistlichen an die kirchlichen Gesetze über gemischte Ehen, und Friedrich Wilhelm III. sah sich im J. 1838 veranlaßt zu bestimmen: Es solle den katholischen Geistlichen unbenommen sein, bescheidene Anfragen zu halten, ob der Einsegnung einer gemischten Ehe nach katholischen Grundsätzen kein Hinderniß entgegenstehe; ihm solle es dann freistehen, je nach Befund die Einsegnung zu versagen, und die Brautleute hätten allenfallsige Beschwerden gegen den Geistlichen nur bei seinem Bischofe anzubringen und diesem solle ausschließlich die Entscheidung in der Sache zustehen. Während dessen erschien zu Rom die „Urkundliche Darstellung" und legte alle Actenstücke des obschwebenden Processes vor; der alte heroische Kämpfer für Recht, Freiheit und Ehre in Teutschland, v. Görres, erhob sich in jugendlicher Kraft und prophetischem Ernste in seinem „Athanasius", in den „Triariern"; „Der practische Jurist" legte mit bewundernswerther Ruhe und Klarheit den Verlauf des Streites dar und zeigte mit unwiderstehlicher Evidenz das Recht auf Seite des Erzbischofs. Dieser aber befand sich noch immer als Gefangener auf der Festung Minden. Fruchtlos war eine Deputation des niederrheinischen Adels nach Berlin gezogen, um wegen der Anklage auf revolutionäre Umtriebe gerichtliche Untersuchung zu erbitten. Im Frühjahre 1839 aber erschien des alten Erzbischofs Gesundheit in höchst bedenklichem Maaße zerrüttet; nicht rathsam mochte es sein, ihn auf der Festung sterben zu lassen, und so erhielt er die Erlaubniß, nach Münster zu ziehen. Inzwischen war der Minister v. Altenstein, der durch seine un-, um nicht zu sagen antichristliche Politik Preußen die tiefen Wunden geschlagen hat, an denen es noch leidet, gestorben, ohne daß dadurch eine Aenderung in der Cölner Sache herbeigeführt worden wäre. Erst als auch der König (7. Juni 1840) vom irdischen Schauplatze abberufen worden und Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestieg, erwachten Hoffnungen einer Erledigung, da er schon seit lange das Vertrauen und die Liebe des Volkes in hohem Maaße besaß und für ihn auch Rücksichten wegfielen, die unter dem Vater der Schlichtung im Wege gestanden hatten. Auf dem rheinischen Provincial-Landtag 1841 wurde das Verlangen der Provinz nach Erledigung der Angelegenheit mit Wärme vorgebracht; Verhandlungen waren mit dem päpstlichen Stuhle angeknüpft und am 15. Nov. 1841 erfolgte in einem eigenhändigen Schreiben des Königs an den Erzbischof die Ehrenerklärung: „Der Gedanke, daß Sie an politisch-revolutionären Umtrieben Theil genommen, ist von Mir nie getheilt worden, und auch Meine Behörden haben schon früher Veranlassung genommen, denselben zu widerlegen. Ich benütze diese Gelegenheit mit Vergnügen zu der Versicherung, daß sich nirgend der geringste genügende Anlaß zu dem Verdachte findet, daß Sie die Würde Ihrer Stellung und Ihres Amtes zur Beförderung politisch-revolutionärer Umtriebe oder wissentlicher Verbindung mit Personen, die solche Zwecke verfolgten, gemißbraucht hätten." Sodann ging der König einen Schritt weiter, indem er in Hochherzigkeit und edlem Vertrauen gegen die Katholiken die so verletzende Bestimmung, nach welcher alle Berichte

und Gesuche der Bischöfe an den Papst nur durch die Hände des (protestantischen) Ministeriums gelangen durften, aufhob und den Verkehr zwischen ihnen und dem Papste frei gab. Das schöne Beispiel fand sofort Nachahmung vom Könige von Bayern. Zu Anfang des Jahres 1842 kam dann endlich, unter Mitwirkung des Königs von Bayern und des Kaisers von Oestreich auf diplomatischem Wege eine Einigung zwischen dem Erzbischofe, Rom und Berlin zu Stande. Da der Erzbischof in Allem Recht gethan hatte und also Entsagung rechtlich nicht gefordert werden konnte, mußte er um freiwillige Resignation auf die persönliche Verwaltung der Erzdiöcese und Annahme eines Coadjutors cum jure succed. in der Person des v. Geißel, Bischofs von Speyer, angegangen werden, der in des Erzbischofs Namen und von ihm eingeführt durch einen Hirtenbrief die Erzdiöcese verwalten sollte. Sein Hirtenbrief war endlich die Stimme des Friedens zur Beruhigung der Gemüther; der große Kampf war vollendet und die Kirche freute sich der wieder errungenen Freiheit. Die Convention war vernichtet, den Bischöfen freier Verkehr mit dem Papste zugestanden, die Wahl der Bischöfe, bisher nur dem Namen nach frei, war es nun in Wahrheit; die den Bischöfen von Amts wegen zustehende Leitung der theologischen Lehranstalten wieder hergestellt, die Anhänger des Hermesianismus an Lehranstalten hatten entweder sich unterworfen oder wurden entfernt. Während des Kampfes war auch Bayern mächtig erstarkt in kirchlicher Gesinnung, in Würtemberg und Baden wurde der tüchtigere Theil des Clerus und Volkes sich lebhaft der Fesseln bewußt, in welche der Afterliberalismus der Staatsmänner die Kirche dort geschmiedet hat. Ueberhaupt aber war in ganz Teutschland in allen Schichten der Bevölkerung ein neues religiöses Leben erwacht; das Ereigniß hatte wie ein Donnerschlag aus dem Schlafe religiöser Gleichgültigkeit aufgeweckt, die gebundenen Kräfte waren gelöst worden und erstarkten nun im Kampfe. Selbst auf das protestantische Teutschland hat das Ereigniß mächtig eingewirkt, indem es sich auch seiner religiös-kirchlichen Zustände besser bewußt geworden, daß es sich zu einer ernstern Prüfung seiner dogmatischen und rechtlichen Stellung zur katholischen Kirche und zu der Staatsgewalt gedrungen gesehen hat. Vorzüglich aber hat Schlesien dem Erzbischofe sein religiöses Wiedererwachen zu verdanken. Nach Beilegung der Cölner Wirren lebte der Erzbischof zurückgezogen in Münster, ließ 1843 eine Schrift erscheinen „Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten", reiste 1844 als ein 72jähriger Greis zum dritten Male nach Rom. Schon wiederholt hatte er den Purpur ausgeschlagen, und als jetzt die Anträge des Papstes dringender wurden, wich er durch plötzliche Abreise aus. Am 19. Oct. 1845 ist er in ein besseres Leben hinübergegangen. Eine eigene Allocution des Papstes verkündete den Tod und das Lob desselben als eines Mannes, „der, ehe er entschlief, durch den Glanz seiner Tugend der Welt, den Engeln und den Menschen zum Schauspiel geworden."

Drusen (درز, doruz, oder درزية, dursijeh) heißt ein Volk auf dem Berge Libanon, das den Türken steuerpflichtig ist, aber seine Angelegenheiten durch seine eigenen Aeltesten, Scheiche genannt, verwaltet. Hier nimmt besonders ihre eigenthümliche Religion, die aus dem Islam entstanden ist, unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Die Mohammedaner nämlich hatten sich schon frühe in zwei große Hälften getheilt, von denen die eine der buchstäblichen Auslegung (tansil) der Religionsschriften, besonders des Korans, die andere der bildlichen (tawil) zugethan war. Letztere zerfiel wieder in mehrere Secten, von denen sich besonders die Bateni (الباطنية) mit ihrer Geheimlehre (cf. Book of religious and philosoph. sects by Muh. al-Sharastani ed. by Cureton. Lond. 1846. p. 137 sq. text. ar.) Anhang zu verschaffen wußten. Unter anderm kamen ihre Glaubensboten oder Missionäre auch nach Aegypten und machten sich Hoffnung, den dor-

tigen Kaliphen Hakem, aus der Familie Ali's, den sie für den rechtmäßigen Nachfolger Mohammeds hielten, für ihre Secte zu gewinnen. Bald wurde auf ihren Betrieb zu Kairo eine Academie gegründet, wo außer der Koranerklärung, Rechtsgelehrsamkeit ꝛc. auch ihre geheimen Lehren vorgetragen wurden. Und aus dieser Academie gingen die beiden Stifter der Drusenreligion hervor, nämlich Mohammed, ein Sohn Ismails, mit dem Zunamen Darasi, und Hamsa, ein Sohn Ali's, mit dem Zunamen al-Hadi (der Führer). Jener trat zuerst mit der Lehre auf, daß Hakem der Gott, der Schöpfer der Welt sei, und wurde dafür von ihm mit Gnaden überhäuft, erregte aber durch seine neue Lehre zu Kairo einen Aufstand, in dem er nach einigen Berichten selbst umkam, nach wahrscheinlicheren Nachrichten aber durch die Flucht sich rettete und in die Gegend der Jordanquellen sich begab, wo er dem unwissenden und neuerungssüchtigen Volke sein Buch vorlas und durch Austheilung von Geld, welches ihm Hakem gegeben hatte, einen großen Anhang gewann. Hamsa, wahrscheinlich schon vor dem öffentlichen Auftreten Darasi's in gleicher Richtung thätig, wurde sofort der eigentliche Gründer des drusischen Religionsgebäudes. Während er aber den Hakem dem Volke darstellte als den Gegenstand seiner Verehrung und Anbetung, vergaß er seine eigene Person nicht. Er nannte sich selbst den Diener Gottes, den Kanal, durch welchen Gottes Befehle geführt werden und Gottes Wille sich offenbaret, Lehrer des Tages der Auferstehung, den Messias des Volkes, Lehrer der wahren Religion, das Haupt der Zeit, Besitzer des Beweises. In Hakem bewirkten diese beiden Religionsstifter durch ihre Lehre eine gänzliche Umänderung der religiösen Ansichten. Das Leben dieses Regenten bildet überhaupt eine Kette von Widersprüchen. In den ersten Jahren seiner Regierung zeigte er sich als einen Anhänger Mohammeds und verrichtete die vorgeschriebenen mohammedanischen Religionsübungen. Aus seinem dießfallsigen Eifer ging die Verfolgung der Juden und Christen hervor, welchen er, um sie der Schande auszusetzen, ein eigenes Kennzeichen an ihren Kleidern zu tragen befahl. Nachdem ihn aber Hamsa und Darasi in ihre geheime Religionslehre eingeführt hatten, verließ er seine frühern Ansichten, machte sich von der Religion des Mohammed gänzlich los und gestattete den Juden und Christen aus Religionsgleichgiltigkeit völlige Religionsfreiheit (cf. Barhebr. chron. syriacum. edidit Kirsch S. 215—225. Abulfaradsch, historia dynastiarum arab. ab E. Pocockio S. 335, 336). Nach 25jähriger Regierung starb er eines gewaltsamen Todes, sei es durch seine Schwester, die von ihm mit dem Tode bedroht war, oder nach glaubwürdigerem Berichte durch Verschworene (vgl. Hammer, Gemäldesaal der Lebensbeschreib. gr. mosl. Herrscher III. 252). Dem Volke aber wurde verkündet, daß Hakem noch lebe und sein Wiedererscheinen zu erwarten sei. Daher sind selbst die Umstände des Todes von Hakem benützt worden, um ihn in der Verehrung seiner Anhänger zu erhalten. Es herrscht die Meinung unter den Drusen, Hakem sei verschwunden in einem unterirdischen Ort, Serdâb genannt; er sei in die Mauer, welche die Menschen die Mauer von Alexandrien nennen, eingegangen, da werde er bleiben, bis es ihm gefallen wird, wieder zu erscheinen. Die Drusen behaupten in ihren Religionsbüchern von Gott, daß er Einer und allein sei, und sich nicht durch Eigenschaften, welche den erschaffenen Wesen zukommen, näher bestimmen lasse; daß Gott keinen Anfang und kein Ende habe, daß er der Schöpfer, der Erhalter der Dinge und der Richter sei; daß das, was Gott wolle, geschehe. Die Religion der Drusen heißt im engsten Sinne Tauchid, das Bekenntniß der Einheit, und die Bekenner dieser Lehre heißen Mowahhedun. In der Bildung einer Vorstellung von Gott ist nach ihnen ein doppelter Weg zu vermeiden, der Weg der Vergleichung Taschbih und der Weg der Verneinung Taatil. Gott ist daher nicht mit den Geschöpfen zu vergleichen, und es können ihm nicht Eigenschaften zugeschrieben werden, welche in der Verneinung der Eigenschaften von den Geschöpfen bestehen. Alle Vorstellung der Menschen von Gott ist nach ihnen nichts als das Bild von

den vorstellenden Menschen selbst, wie in einem Spiegel das Bild des Schauenden nicht verschieden ist von dem, dessen Bild der Spiegel zurückwirft. Daher erscheint nach der aufgestellten Lehre das Bild von Gott bei jedem Vorstellenden verschieden. Würden nach der Behauptung der Drusen wir Gott Eigenschaften zuschreiben, so würden diese Eigenschaften, da sie für sich bestehend außer Gott gedacht werden können, Gott beigelegt die Einheit Gottes aufheben. Man kann daher von Gott nicht sagen, daß er alt, der Erste und der Letzte sei, und daß er eine Seele habe, weil diese Eigenschaften den Geschöpfen zukommen; man kann von ihm nur sagen, daß er sei, weiter nichts. Es beziehen sich daher auch alle Benennungen Gottes, welche in den mohammedanischen Religionsbüchern vorkommen, nicht auf Gott selbst, sondern nur auf die Religionsdiener der Drusen. Nach ihnen hat sich Gott in verschiedenen Personen verkörpert, bis er zuletzt in der Person des Hakem erschien. Seine erste Erscheinung war früher als die Erschaffung Adams. Nachher verkörperte er sich in der Person von Abu Sacharja Samami, einem Dai der Karmaten; dann in der Person des Alya, später in der Person von Mohammed, dem Sohne des Abd Allah, mit dem geheimen Namen Mahdi; weiter unter dem Namen Moil in der Gestalt eines Kaufmanns, und in der Person des Kajem, des Sohnes und Nachfolgers von Obaid Allah. Die Gottheit wird bei den Drusen genannt unser Herr, der einzig und allein, der ewig ist, der weder eine Frau noch Kinder hat. In der Person des Hakem nimmt nach den Schriften der Drusen die Menschheit Theil an der Herrlichkeit und Unveränderlichkeit der Gottheit, und letztere zeigt sich in der Person des Hakem in dem Schleier, in welchen sie gehüllt ist. In Hakem nehmen die Drusen eine menschliche Natur an, welche innigst verbunden ist mit der göttlichen Natur, und erklären die Menschheit des Hakem für älter als alle erschaffenen Dinge, als das Vorbild jeder menschlichen Gestalt. Die Gottheit mußte sich in der menschlichen Gestalt offenbaren, um die Menschen zur Ueberzeugung von dem Bestehen der Gottheit zu bringen. Die den Menschen wahrnehmbare Offenbarung jedoch von der gottmenschlichen Natur des Hakem ist nur ein Schein, in der Wahrheit kann die in den Schriften der Drusen sogenannte göttliche Menschheit des Hakem nicht erkannt werden. Somit war auch Hakems Geburt, 375 der Hedschra, sowie seine Thronbesteigung, 386, nur scheinbar. Den Namen Al Hakem Beamr Allah, der Herrscher durch Gottes Befehl, hat Hamsa umgewandelt in den Namen Al Hakem Besatih, der Herrscher durch sich selbst, und ihn auch genannt Al Kajem, der welcher besteht und sich erhebt. Die Religionsdiener der Drusen sind nicht alle vom nämlichen Range und haben bedeutsame, ihr Amt bezeichnende Namen. Die fünf ersten derselben heißen: der Verstand, die Seele, das Wort, der Vorhergehende und der Nachfolgende. Ihnen sind drei Religionsdiener von mittlerem Range untergeordnet, welche die Anwendung, die Eröffnung und die Erscheinung heißen. Neben diesen aber bestehen noch 3 Classen von Religionsdienern niederen Ranges, welche die Rufenden, die Befugten und die Brechenden genannt werden. Die fünf ersten Diener sind nach der Lehre des Hamsa Theile von einem Ganzen nach dem Bilde einer brennenden Wachskerze, zu welcher als nothwendige Bestandtheile gehören das Wachs, der Docht, das Feuer, der Leuchter. Dabei nimmt aber Hamsa an der Kerze ein doppeltes Feuer an, ein größeres und ein feineres. Die feinere Feuerzunge, welche den obern Theil der Flamme einnimmt, ist von rother in das Blaue fallenden Farbe und ist bald sichtbar, bald verschwindet sie. Diese feine Flamme ist nach der Lehre des Hamsa das Bild von dem ersten Religionsdiener bei den Drusen oder von dem Verstande, unter welchem Hamsa sich selbst begreift. Das Bild wurde auf ihn angewendet, um seine Anhänger zu beruhigen über die widrigen Vorfälle seines Lebens und sie nicht abzuwenden von dem Festhalten an der von ihm verkündeten Religionslehre. Hamsa mußte sich nämlich auf den Rath des Hakem im J. 408 der Hedschra von Aegypten entfernen und nach

Digitized by Google

Syrien flüchten. Daher gingen seine Befehle aus seiner Verborgenheit hervor und wurden durch Andere dem Volke der Drusen mitgetheilt. Er ist daher die feine Flamme, welche bald sichtbar, bald unsichtbar ist. Nach den Schriften der Drusen ist der Verstand vor allen Geschöpfen von dem Schöpfer erschaffen und mit Gott verbunden, weßhalb er auch der Besitzer der Gemeinschaft genannt wird. Derselbe verkörperte sich nach der Lehre der Drusen schon vor dem Erscheinen des Hamsa in andern Personen. Namentlich traten schon Noe, Abraham, Moses, Jesus, Mohammed und Mohammed, der Sohn Ismails, der Urheber der bildlichen Auslegung, der Urheber der Bateni, als Diener des Verstandes auf. Von dem Hervortreten des allgemeinen Verstandes in der Person des Hamsa schreibt sich die Zeitrechnung der Drusen her. Das erste Jahr derselben ist das Jahr 408 der Hedschra; das folgende Jahr aber 409, in welchem die Lehre der Drusen keine Fortschritte gemacht zu haben scheint, ist von derselben ausgeschlossen, daher sich an das Jahr 408 sogleich die Jahre 410 und 411 anschließen, in welchem Hakem starb und Hamsa im Verborgenen durch seine Diener wirkte. Hamsa scheint bis zu seinem Ende seine Verborgenheit nicht mehr verlassen zu haben. In den Schriften der Drusen führt Hamsa verschiedene Namen, welche seine wichtige Bestimmung, die er sich zueignete, anzeigen. Er heißt die Ursache der Ursachen, der einzige Lehrer, der die ganze Welt unterrichtet, der Imam, der die übrigen Diener nach seinem Gefallen ein- und absetzt, das Haupt der Zeit, der Besitzer des Beweises, und erhält überhaupt alle Namen, die in den Schriften der Mohammedaner Gott beigelegt werden, selbst den Namen Allah nicht ausgenommen. An seine Stelle kann Niemand gesetzt werden, weil er nach der Lehre der Drusen die letzte Verkörperung des Verstandes ist, daher hat er auch als erster Diener der Religion bei den Drusen keinen Nachfolger. Der zweite Religionsdiener der Drusen trägt den Namen die Seele (Al Nafs), welche erschien in der Person Ismails, des Sohnes Mohammeds Tamimi. Ismail scheint früher ein Glaubensprediger der Bateni gewesen zu sein. Die Seele ist Gehilfin des Verstandes, daher wird sie in den Schriften der Drusen Eva, die Gehilfin Adams, genannt, der erste Beweis Adams. Ismail sagt von sich in seiner Verbindung mit Hamsa, daß er das Erzeugniß des Verstandes durch die Kraft und die Lehre des Verstandes sei. Die Seele wird Frau und Nachfolger des Verstandes genannt, und ist nach den Schriften der Drusen von dem Verstande so unzertrennlich, wie der Mond von der Sonne, die Breite von der Länge. Der Verstand gibt, die Seele empfängt die Kenntniß der Wahrheiten. Sie ist der Zunder, der Verstand der Feuerstein; sie die Frau, er der Mann. Von dieser Seele, welche sich in dem zweiten Religionsdiener der Drusen verkörperte, wird auch behauptet, daß sie schon früher in der Person des Mekdad, eines Begleiters Mohammeds, auch in der Person des Johannes des Täufers sich geoffenbart habe, daß sie größer sei als alle Menschen, aber kleiner als der Verstand, wie Johannes kleiner war als Christus und größer als die übrigen Menschen. Von Ismail aber wird behauptet, daß er in der Person des Elias wieder kommen werde. Der dritte aus den fünf ersten Religionsdienern der Drusen heißt das Wort, welche Benennung ohne Zweifel aus den Schriften der Christen entnommen ist. Das Wort geht nach der Lehre des Hamsa aus der Vereinigung des Verstandes und der Seele hervor, und hat sich, wie diese, auch schon früher in verschiedenen Personen verkörpert. Zur Zeit des Hamsa wurde anfangs die Stelle des Wortes als dritten Religionsdieners dem Mortada übertragen, welcher im J. 408 d. H. starb. Ihm folgte Mohammed, der Sohn des Wahab, der auch die Säule der Gläubigen, ihr sehr erhabenes Wort und im engen Sinne Glaubensprediger von Hamsa genannt wird. Der vierte Diener, der Vorhergehende genannt, war Salama, der Sohn des Abd al Wahhab. In dem Bilde der Kerze entspricht der vierte Diener dem Dochte. Er heißt auch der rechte Flügel, im Gegensatze zum fünften Diener, dem linken

Flügel. Salama trägt in den Schriften der Drusen den Namen Mostafa der Erwählte, und wird genannt die Zierde der Gläubigen, die Ehre der Bekenner von Gottes Einheit, der Vorhergehende. Der fünfte von Hamsa eingesetzte Religionsdiener der Drusen war Abu'l Hasan Ali, Sohn des Ahmed, Samuki. Er verfaßte viele Schriften, welche sich durch ihre besondere Dunkelheit auszeichnen, und verwaltete mehr als 20 Jahre sein Amt. Er erhielt die Ehrennamen Glanz der Religion, Hilfe der Gläubigen, die Macht des Vorhergehenden. Nach der Lehre der Gründer der Drusenreligion wurde erschaffen von dem Lichte des Wortes der Vorhergehende, von dem Lichte des Vorhergehenden der Nachfolgende und aus dem Lichte des Nachfolgenden gingen hervor die Erde und die Himmelskörper. Also erscheinen die fünf ersten Diener der Drusenreligion älter als die übrige Welt. Der fünfte Diener hieß auch Moktana, der in Besitz Genommene, da er von Hamsa in Besitz genommen und verwendet wurde, um die Befehle desselben zur Zeit seiner Verborgenheit den Drusen bekannt zu geben. Moktana bestellte im Namen des Hamsa die Glaubensboten oder die Religionsdiener der drei niedern Classen, welche er in verschiedene Länder sandte, sowie auch die drei Religionsdiener des mittlern Ranges, deren Namen: die Anwendung, die Eröffnung und die Erscheinung, ihre Bestimmung andeutet, sofern sie die Lehren der Wahrheit auf die Gläubigen übertragen, den Schülern das Thor der Erkenntniß öffnen und wie eine nächtliche Erscheinung das Dunkel erhellen sollen. In Verbindung mit den fünf ersten Religionsdienern bilden sie die 8 Säulen, auf welchen nach dem Koran Sura 69, 17. der Thron Gottes ruht, welcher bildlich die Einheit Gottes darstellt. Da die Glaubensboten in verschiedene Provinzen ausgesendet wurden, so ist es wahrscheinlich, daß die drei mittlern Diener den besondern Länderkreisen vorstanden, in welche jene zu gehen hatten. Die Zahl derselben wird in den Schriften der Drusen verschieden angegeben und scheint nicht immer gleich geblieben zu sein. Von den drei Classen dieser niedern Diener scheinen die Rufenden einen höhern Rang behauptet zu haben als die Befugten, und diese einen höhern als die Brechenden. Der Rufende ist der, welcher die Menschen ruft zur Kenntniß der Religion der Einheit; der Befugte hat die Erlaubniß, die wahre Religion zu verbreiten, und der Brechende bricht die Bosheit durch das Verkünden der Lehre. Da die beiden letztern dem Rufenden (Dai) untergeordnet waren, und die ersten Diener der Drusenreligion keine Nachfolger hatten, so erscheint besonders die Classe der Dai als Classe der fortgesetzt wirkenden Religionsdiener. Die Classe der Befugten erhielt auch das Amt, die unter die Drusen Aufgenommenen in ein eigenes Verzeichniß einzutragen. Den Religionsdienern der Drusen sind die gemeinen Drusen untergeordnet. Nach dem Glauben der Drusen ist die Zahl der Seelen von dem Schöpfer erschaffen nach der Erschaffung des allgemeinen Verstandes. Ihre Zahl ist bestimmt und bleibt unverändert. Nach dem Tode eines Menschen geht die Seele in einen andern Körper; die Seele eines Bekenners der wahren Religion nimmt die Gestalt des Drusen, und die Seele des Bekenners einer andern Religion die Gestalt des Bekenners einer fremden Religion an. Die Weisheit Gottes bestimmte, daß die Seele keine Erinnerung an die frühere Zeit habe. Von der edlen Seele des Menschen ist der Verstand zu unterscheiden. Wenn der Verstand mit der Seele nicht in Berührung kommt, ist in dem Menschen keine Wahrheit, sondern die Unwissenheit und die aus ihr hervorgehende Lebensart. Solch ein Unwissender wird mit Recht den Menschen, welche von Gott Strafe verdienen, beigezählt. Die Religionsbücher der Drusen sprechen auch von den Verwandlungen, von den verschiedenen Gestalten der Seele. Die Gestalten der Seele entstehen aus dem verschiedenen Grade der Erkenntniß von der Religion der Einheit Gottes und den Glaubenssätzen &c., dann von dem Grade des sittlichen Verhaltens der Seele. Die Vergeltung der Seele ist nach der Lehre der Drusen ein immer zunehmender Grad von der Kennt-

Digitized by Google

niß der wahren Religion, bis sich die Seelen mit dem Imam vereinigen und die Seelenwanderung ihr Ziel erreicht hat. Wenn die Seelen die vollkommene Gestalt besitzen durch die Aneignung der Wahrheiten, welche vom Verstande geweckt werden, vereinigen sie sich, von dem Körper getrennt, mit dem Imam, dem Orte der Lichter; sie vermischen sich mit ihm und bleiben in ihm verborgen und erwarten den Zeitpunct, wann er wieder erscheinen wird zum Gerichte, dann bilden die wiedererscheinenden Seelen den Hofstaat des Imam. Der Imam ist nach der Lehre der Drusen Hamsa. Am Tage der Auferstehung wird der Gott Hakem ohne Schleier sich zeigen wie er ist, umgeben von Engeln. An der Spitze der Engel wird der Imam Hamsa stehen, als Meister und Vorsteher der Völker, als Messias. Alle werden rufen: unserm Herrn gehört das Reich. Die Waage wird gebracht und die Thaten der Menschen werden gewogen. Das Schwert des Meisters wird erscheinen und die Gottlosen werden getödtet werden. An dem Tage wird sich vor der Welt offen darlegen die Einheitsreligion als Entkleidung von allen nicht wesentlichen Vorstellungen von Gott, und es wird sich eine Herrlichkeit offenbaren, welche kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, wie sich Moktana nach 1 Cor. 2, 9. ausdrückt. Die von dem Schwerte des Hamsa Getödteten scheinen nach den alten Religionsschriften der Drusen wieder auf dieser Erde unter einer andern Gestalt zu erscheinen und ihre Strafe für ihre vorhergehenden Sünden zu büßen. Nach der später unter den Drusen eingeführten Lehrmeinung werden alle Anhänger der falschen Religionen dem Tode übergeben und später zur Strafe auferstehen. Die jüngere Lehre der Drusen unterscheidet selbst unter den Gläubigen 2 Classen. Die Okkal, die erste Classe, sind die Erkennenden, die Eingeweihten, und die Dschohhal die Unwissenden, welche nicht eingeweiht sind. Am Gerichtstage wird gegen die Dschohhal wie gegen die Ungläubigen Strafe verhängt, weil die Unwissenden zugleich die Unsittlichen sind und daher als strafwürdig erscheinen. Am Tage der Auferstehung erscheint Hakem in menschlicher Gestalt, jedem erkennbar, daß er Gott sei. Diese Gestalt heißt in den Büchern der Drusen die geistige Gestalt des Auferstehungstages. Außer der Glaubenslehre, welche den Drusen eigen ist, findet sich auch eine Sittenlehre, welche den Drusen eigene Vorschriften ertheilt. Dieselbe stellt sieben Gebote auf, welche von den Drusen zu beobachten sind. Die Siebenzahl ist von den Mohammedanern der buchstäblichen und der bildlichen Auslegung entlehnt. Nach der Lehre des Hamsa sind die sieben Gebote: Wahrhaftigkeit in den Worten, Wache für die gegenseitige Sicherheit, Entsagung der Religion der Lüge, Absonderung von den bösen Geistern und von den Menschen, welche im Irrthum sind, Anerkennung der Einheit unsers Herrn zu allen Zeiten, Zufriedenheit bei jeder Beschäftigung und Ergebung in jede Lage des Lebens. Das Gebot der Wahrhaftigkeit ist nach den Büchern der Drusen nur zu beobachten gegen die Brüder und Schwestern oder die Drusen. Gegen die Bekenner anderer Religionen ist die Lüge nicht verboten; vielmehr können die Drusen durch eine Lüge sich der Verbindlichkeit der Schuldenabtragung entledigen, wenn der Gläubiger nicht von ihrer Religion ist. Um sich gegenseitig zu schützen, tragen die Drusen die Waffen. Sie sollen aber auch für ihre Brüder wachen, ihren Bedürfnissen entsprechen, den Armen aus ihnen beistehen und ihnen Almosen reichen. Gegen Anhänger anderer Religionen ist aber auch dieses Gebot nicht verbindlich. Nach der Lehre der heutigen Drusen soll das Almosen nur der Classe der Verständigen aus den Drusen, den Okkal, gegeben und die Dschohhal, die Unwissenden aus denselben, sollen davon ausgeschlossen sein. Die Verbindlichkeit der Drusen, der Religion der Lüge zu entsagen, schließt die Annahme einer jeden andern Religion als unvereinbar mit der Religion der Drusen aus. Jedoch ist nicht gewiß, ob ihnen von ihren Religionsstiftern vorgeschrieben war, ihren Glauben öffentlich zu bekennen und allen äußern Gebräuchen der mohammedanischen Religion zu entsagen, oder ob sie ihre wahre Gesinnung unter dem Scheine eines

andern Religionsbekenntnisses verhüllen durften, wenn sie unter andern Völkern lebten. Die Lehre der spätern Drusen billigt die Heuchelei. Ueber das Geheimhalten der Drusenreligion haben nach den Büchern der Drusen ihre Glaubensprediger zu wachen. Das Gebot, sich dem Willen Gottes in jeder Lage zu unterwerfen, schreibt den Drusen jedes, auch das schwerste Opfer vor. Außer den sieben Geboten finden sich in den Büchern der Drusen andere Vorschriften, welche sich auch auf ihr bürgerliches Leben beziehen. Hamsa schreibt seinen Anhängern streng vor die Reinheit der Sitten und die eheliche Treue. Den Männern wird der Schutz der Frauen empfohlen, besonders vor den Nachstellungen der Ungläubigen. Moktana schreibt seinen Schülern vor die Entsagung der Güter dieser Welt, besonders der ungerecht erworbenen. Die Schüler sollen Weisheit lernen, Treue, Geduld üben, in Schamhaftigkeit alle Laster meiden. Die Sitten des größern Theils der heutigen Drusen sind von der Art, daß man von ihrem Verhalten auf die Lehre der Gründer der Drusenreligion schloß und diesen aufbürdet, daß sie eine ungebundene freie Lebensart und schändliche Handlungen allgemein erlaubt haben. Gewiß ist es, daß sich den Drusen schon bei der Gründung der Religion Betrüger anschlossen, ihre unsittlichen Lehren vortrugen und im Geheimen auf Andere verpflanzten. Der Classe dieser Betrüger ist auch Darasi beigezählt. Nach der heutigen Lehre der Drusen kann ein reuiger Druse nach der Buße wieder begnadigt werden. Der Unbußfertige wird den Abtrünnigen und Ungläubigen gleichgeschätzt. Es stand nach der Weisung des Hamsa den drei der fünf ersten Religionsdiener eine Strafgewalt über die fehlenden Drusen zu. Die Strafe der Schläge hat aber in dem Hause zu geschehen, damit die Nichtdrusen davon keine Kenntniß erlangen. In den Ehescheidungsgesetzen für die Drusen wird unterschieden, ob der eine oder der andere Theil schuldig oder unschuldig sei. Der Ort der religiösen Zusammenkünfte, welchen nur die Verständigen besuchen, die Unwissenden aber zu besuchen vernachlässigen, wird Chalva, Zurückgezogenheit, genannt, und es wird dort ein Stück aus den Büchern der Drusen gelesen, und vor der Rückkehr aus der Versammlung jedem ein Stück von getrockneten Trauben oder andern süßen Früchten gegeben. Der Vorsteher der religiösen Versammlung heißt Imam. Das Zeichen, woran die Drusen erkennen, daß ein Fremder zu ihrer Religion gehöre, ist die auf die gestellte Frage gegebene Antwort: der Kern einer Balsamstaude ist gebaut in dem Herzen der Gläubigen, und das Richtige im Erkennen der ersten Religionsdiener, des Hamsa und der übrigen. Jeder erkannte Fremde erscheint den Drusen als Bruder. Der Name des unter die Drusen Aufzunehmenden wird verzeichnet und hinterlegt auf den Tag der Auferstehung. Die heutigen Drusen verehren die Gestalt eines Kalbes, welche sie sorgfältig in einer Kiste aufbewahren und den Blicken der Fremden entziehen. Unter dem Bilde des Kalbes glauben sie die Menschheit des Hakem sinnbildlich dargestellt. Die Glaubensprediger der Drusen entlehnten ihr Verfahren bei dem Verkünden ihrer Religionslehren von dem Dai der Bateni. Daher ist die Lehre der Drusen in eine Form gebracht, welche den Mohammedanern und Christen in einigen Theilen nicht fremd war. Die Mohammedaner fanden ihren Koran in den Schriften der Drusen öfter erwähnt, die Christen das Evangelium, die Person des Messias, des Johannes und andere Personen, welche den Christen ehrwürdig sind. Diese Form, das von den Mohammedanern und Christen Bekannte zu entlehnen, trug viel bei zur Täuschung der Unwissenden aus den Mohammedanern und Christen und zu ihrer Verlockung zur Religion der Drusen. Unter der bekannten Form waren nach der Lehre der Drusen andere Personen und Sachen verborgen. Die Drusen sind mit der mohammedanischen Secte der Nosairi, welche auch Nasaräer oder Ansari genannt werden, nicht zu verwechseln; denn die Nosairi erweisen dem Hakem nicht göttliche Ehre. Endlich sind auch die Assasinen von den Drusen verschieden, da die Assasinen zu den staatsgefährlichsten Unternehmungen von ihrem Obern als

blinde Werkzeuge verwendet wurden, um den Dolch in die Brust eines jeden von dem Obern dazu Ausersehenen zu stoßen. Die Aufnahme der Drusen geschah nicht wie die Aufnahme der Assasinen unter den Gebräuchen, nach welchen die Aufzunehmenden in den Zustand der Berauschung versetzt wurden und darin die sinnlichen Genüsse kosteten, welche ihnen geschildert wurden als Vorgenuß des Paradieses, wohin nach dem Glauben der Assasinen die blinden Werkzeuge des Gehorsams gelangen. Die Verehrung von Hakem war den Assasinen unbekannt. Vgl. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes. Paris 1838. 2 Bände. Catechism der Drusen in Adlers Museum cuficum Borgianum. Rom. 1780. S. 103—151, und Eichhorns Repertorium Bd. XII. S. 105—224. Maltebrun, annales des voyages T. IV. und Desselben nouvelles annales des voyages T. IX. S. 159 — 165. Volney's Reise nach Syrien, teutsche Uebersetzung, Bd. II. S. 26—64. Burckhardts Reisen in Syrien u. Palästina, aus dem Engl. mit Anm. v. Gesenius S. 99, 317—334, vgl. 523—525, 473 ff. [Kaerle.]

Drusilla (*Δρουσίλλα*), eine Tochter des Herodes Agrippa I. und der Cyprus, seiner Blutsverwandten, also rein jüdischer Abkunft (Apg. 24, 24. Antiq. XVIII. 5, 4. Bell. jud. II. 11, 6.). Sie ward von ihrem Vater in ihrer frühesten Jugend dem kommagenischen Prinzen Epiphanes versprochen und als dieser sich beschneiden zu lassen zögerte, von ihrem Bruder Agrippa II. dem Azizus, König von Emesa, welcher sich allen Forderungen bereitwillig fügte, vermählt (Antiq. XIX. 9, 1. XX. 7, 1.). Drusilla aber hielt ihrem Gemahl die Treue nicht, als der Procurator Felix durch einen jüdischen Zauberer und Zwischenträger, Simon von Cypern, sie für sich zu gewinnen suchte. Sie ließ sich bereden, sagt Josephus, ihre vaterländischen Sitten zu verachten (vgl. 1 Esdras 9 und 10, und II. 13, 3.), verließ ihren Mann und ging sogar mit Felix eine neue Verbindung ein (Apg. 24, 25.). Diesem gebar sie auch einen Sohn Agrippa, mit welchem sie aber bei einem Ausbruche des Vesuv zur Zeit des Titus das Leben verlor (Antiq. XX. 7, 2.). Eine andere Drusilla, Enkelin des Antonius und der Kleopatra und gleichfalls Gemahlin des Felix erwähnt Tacitus (hist. V. 9.).

Drusius (Johannes), einer der bedeutendsten niederländischen Gelehrten in der zweiten Hälfte des 16ten und im Anfang des 17ten Jahrhunderts, wurde am 28. Juni 1550 zu Aldenarde, einer kleinen Stadt in Flandern, geboren. Sein Vater, Clemens van der Driesche, daher sein Name Drieschius oder gewöhnlicher Drusius, stund in großem Ansehen und hatte ein bedeutendes Vermögen; allein durch seinen Abfall zur protestantischen Neuerung, während seine Frau der katholischen Kirche getreu blieb, verlor er dasselbe und brachte sich und seine ganze Familie in eine sehr bedrängte Lage. Seine Güter wurden confiscirt und er selber proscribirt, und sah sich zu Anfang des J. 1567 genöthigt, nach England zu fliehen. In London, wo er sich niederließ, vermißte er am meisten seinen ältesten Sohn Johannes, den die Mutter bei sich zu behalten gewußt hatte, und es auch noch zu thun suchte, als der Vater Alles aufbot, ihn zu sich nach England zu bekommen und für die Reformation zu gewinnen. Letzteres gelang endlich. Zu Ende des J. 1567 kam Drusius, der bereits in seiner Heimath in der lateinischen und griechischen Sprache bedeutende Fortschritte gemacht hatte, nach London, wo sein Vater alsbald aufs Angelegentlichste für seine wissenschaftliche Weiterbildung sorgte. In London zunächst und später in Cambridge, machte er sich unter der Leitung tüchtiger Lehrer, die ihn Alle lieb gewannen, mit den vorzüglichern lateinischen und griechischen Classikern vertraut, verlegte sich aber hauptsächlich auf die hebräische und aramäische Sprache und das alttestamentliche Bibelstudium. Im J. 1572, als er erst 22 Jahre alt war, wurde ihm schon eine hebräische Lehrstelle zu Cambridge und eine zu Oxford angetragen; letztere nahm er an und lehrte zu Oxford vier Jahre lang mit Beifall Hebräisch, Chaldäisch und Syrisch. Nachher kehrte er in seine Heimath, aber bald wieder nach London zu seinem Vater zurück, den er end-

lich, nach der Genter Pacification im J. 1576, aus dem Exil in sein Vaterland zurückbegleiten konnte. Hier erhielt er bald eine Lehrstelle zu Leyden, jedoch mit karger Besoldung; und erst nachdem er ihr sieben Jahre lang rühmlich vorgestanden, ergingen Einladungen zur Uebernahme von Lehrstellen aus England und Friesland an ihn. Der letztern folgte er im J. 1585 und besorgte von da an zu Franeker das Lehrfach der hebräischen Sprache und alttestamentlichen Exegese bis zu seinem Tode am 12. Febr. 1616. Seine Vorlesungen fanden nach der Versicherung seines Schwiegersohnes Abel Curiander so großen Beifall, daß sie zahlreich auch aus dem Auslande, namentlich aus der Schweiz, Teutschland, Belgien, Frankreich und England besucht wurden. Viele der angesehensten und gelehrtesten Männer seiner Zeit standen mit ihm in brieflichem Verkehr, wie Alting, Beza, Buxtorf, Casaubonus, Cunäus, Gentilis, Lipsius, Montanus, Scaliger, Sylburg, und eine Menge Anderer. Sein Schwiegersohn hatte noch 1600 an ihn gerichtete und 2300 von ihm selbst geschriebene Briefe und außerdem noch viele in hebräischer, griechischer, französischer, englischer und belgischer Sprache. Daneben war seine schriftstellerische Thätigkeit äußerst ergiebig und fruchtbar. Eine große Reihe von Büchern und Abhandlungen gab er selbst heraus, und viele hinterließ er handschriftlich, die zum Theil nach seinem Tode noch gedruckt wurden. Sie haben meistens exegetische Fragen und Aufgaben zum Gegenstande und sind einem großen Theile nach auch aufgenommen in die Critici sacri, sive annotatt. doctissimorum virorum in vetus et novum Testamentum. Lond. 1662. Amsterd. 1698. Eine vollständige Aufzählung derselben gehört nicht hieher und ist bei Nicéron, mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres. Par. 1721—41. Tom. XXII. p. 67 sq. zu finden. Hier scheinen nur folgende besondere Erwähnung zu verdienen: Animadversionum libri duo, in quibus praeter dictionem Ebraicam plurima loca Scripturæ interpretumque veterum explicantur, emendantur. Leidæ 1585. *Τὰ ἱερὰ παράλληλα*, parallela sacra, h. e. locorum veteris Testamenti cum iis, quæ in novo citantur, conjuncta commemoratio. Franek. 1588. Observationem sacrarum libri XVI. Franek. 1594. (ed. 2.). Quæstionum Ebraicarum libri tres, in quibus innumera Scripturæ loca explicantur aut emendantur. Franek. 1599 (ed. 2). Miscellanea locutionum sacrarum tributa in centurias duas etc. Franek. 1586. Proverbiorum classes duæ, in quibus explicantur proverbia sacra et ex sacris orta; item sententia Salamonis etc. Franek. 1590. *Σοφία Σειράχ*, sive Ecclesiasticus, Graece ad exemplar Romanum etc. Franek. 1596. Proverbia Ben-Siræ etc. in Latinam linguam conversa, scholiisque aut potius commentario illustrala. Franek. 1597. Liber Hasmonaeorum, qui vulgo Prior Machabaeorum. Graece ex edit. Romana etc. Franek. 1600. De Hasidaeis, quorum mentio in libris Machabaeorum, libellus. Franek. 1603. De Nomine Dei Elohim. Franek. 1603. De Nomine Dei proprio, quod Tetragrammaton vocant. Franek. 1604. De Patriarcha Henoch ejusque raptu, et libro e quo Judas apostolus testimonium profert. Franek. 1615. Veterum Interpretum Graecorum in totum V. T. Fragmenta collecta, versa et notis illustrata. Arnh. 1622. Letzteres Werk, so wie auch: Ad difficiliora Pentateuchi, i. e. quinque librorum Mosis commentarius etc. Franek. 1617 und: Annotatt. in loca difficiliora librorum Josuæ, Judicum et Samuelis etc. Franek. 1618 und andere sind erst nach des Verfassers Tod erschienen und werden von Curiander noch unter die nondum edita gezählt. Durch diese und eine Menge anderer Schriften ähnlichen Inhaltes hat sich Drusius einen der ehrenvollsten Plätze unter den protestantischen Gelehrten seiner Zeit erworben; als Exeget und Bibelkritiker namentlich wird er wohl keinem derselben nachstehen, vielmehr durch tiefe Gelehrsamkeit und umfassende Sprachkenntnisse den meisten vorangehen. Seine Vorzüge in dieser Beziehung sind längst anerkannt (vgl. G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung. Bd. III. S. 413 f.) und schon Rich. Simon sagt über ihn: Drusius — — doit être préféré à tous les autres, selon mon avis: car outre qu'il

Digitized by Google

était savant dans la langue Hebraïque, et qu'il pouvait consulter lui-même les livres des Juifs, il avait lu exactement les anciens traducteurs Grecs, de sorte qu'il s'était formé une meilleure idée de la langue sainte, que les autres critiques, qui ne se sont appliqués qu'à la lecture des Rabbins. A quoi l'on peut ajouter, qu'il avait aussi lu les ouvrages de saint Jérôme et de quelques autres pères. En un mot, Drusius est le plus savant et le plus judicieux de tous les critiques qui sont dans ce recueil (Hist. crit. du V. T. liv. III. chap. 15). Daß der berühmte französische Kritiker damit nicht zu viel sage, wird jeder gestehen, der mit den Schriften des Drusius einige Bekanntschaft macht; auch läßt es sich einigermaßen schon daraus ersehen, daß eine Menge lateinischer, griechischer, auch hebräischer Lobgedichte auf Drusius oder einzelne seiner Werke verfaßt wurden (cf. Critici sacri. Tom. VI. p. 1325, 1492 sq. 1596) und sein Tod von Männern wie Sixtus-Amama, Artopäus, Sartorius ꝛc. in Trauergesängen beklagt wurde (cf. Critici sacri. T. IV.). Noch gründlicher und für die Folgezeit brauchbarer würden freilich seine Arbeiten ausgefallen sein, wenn er sich des ganzen semitischen Sprachstammes bemächtigt, oder doch wenigstens auch mit dem Arabischen sich vertraut gemacht hätte; doch soll damit kein Tadel ausgesprochen sein, da Solches in der damaligen Zeit überhaupt selten und nicht so leicht zu erzielen war, wie jetzt. Die Schrift: Vitae operumque Joannis Drusii editorum et nondum editorum delineatio et tituli von Abel Curiander, dem Schwiegersohn des Drusius, ist auch im 4ten Band der Critici sacri unter die Praeambula aufgenommen. [Welte.]

Druthmar, Christian, aus Aquitanien gebürtig, zeichnete sich in der ersten Hälfte des 9ten Jahrhunderts unter den Benedictinermönchen zu Corbie (s. d. A.) durch Gelehrsamkeit und seltene Sprachkenntnisse aus und erhielt deßhalb den Ehrennamen Grammaticus. Die Meinung des M. Fabricius (Biblioth. lat. III. 1043 sq.), daß er erst zur Zeit Gregors VII. gelebt habe, ist in der Histoire littéraire de la France par des religieux Benedictins etc. Tom. V. p. 85 sq. auf eine Weise widerlegt, daß damit auch sowohl die Ansicht Dupins, der seine Blüthezeit ans Ende des 9ten Jahrhunderts setzt (Nouvelle Biblioth. des auteurs ecclésiast. Paris 1696. Tom. VII. p. 177), als auch die Meinung derjenigen, welche sie in den Anfang dieses Jahrhunderts verlegen, beseitigt wird. Gegen die Mitte des 9ten Jahrhunderts kam Druthmar nach Stablo in der Diöcese Lüttich und erklärte den dortigen Mönchen die hl. Schrift, verfaßte für sie auch einen Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus, dessen Veranlassung er in dem an sie gerichteten Prolog mit den Worten angibt: Quia perspexi juvenibus nostris post expositum bis textum Evangelii Matthaei oblivioni habere (sic); statui apud me, ipsam expositionem eo tenore litteris mandare, quo coram vobis verbis digessi. In diesem Commentar legt er besonderes Gewicht auf Klarheit und Einfachheit der Darstellung und sagt dießfalls ganz treffend: Aperta quoque locutione ipsum contextum digessi, quoniam stulti loquium est, in expositione alicujus libri ita loqui, ut necessarium sit, expositorem ipsius expositionis quaerere. Wodurch er sich aber besonders vor andern gleichzeitigen Auslegern vortheilhaft auszeichnet, ist seine größere Selbstständigkeit und, im Gegensatz zur damals herrschenden exegetischen Manier, die vorzugsweise Entwicklung und Hervorhebung des buchstäblichen oder sogenannten historischen Sinnes und Unterordnung des mystischen unter denselben. In letzterer Beziehung rechtfertigt er sich mit den Worten: Studui autem plus historicum sensum sequi, quam spiritualem; quia irrationabile mihi videtur, spiritualem intelligentiam in libro aliquo quaerere et historicum (sic) penitus ignorare, cum historia fundamentum omnis intelligentiæ sit, et ipsa primitus quaerenda et amplexanda. Nach solchen Grundsätzen bearbeitet, hat der Commentar einen bleibenden Werth und verdient noch heute Berücksichtigung. Wenn Druthmar zuweilen auch mit grammatischen Kleinigkeiten sich befaßt und dabei auch einzelne Fehler begeht, was J. G. Rosenmüller (Historia interpretationis libr. sacr. V. 164) tadelt, so

hat ersteres ohne Zweifel seinen guten Grund in der Bildungsstufe derjenigen, für die er schrieb, letzteres aber im Charakter seiner Zeit eine hinreichende Entschuldigung. Im erwähnten Prolog verspricht Druthmar auch noch Commentare über die Evangelien des hl. Lucas und des hl. Johannes, falls sie von den Mönchen gewünscht werden sollten. Da solcher Wunsch gewiß nicht ausblieb, sind sie ohne Zweifel auch erschienen, haben jedoch unsere Tage nicht erreicht. Was als Expositio brevis super Lucam und als Expositiuncula in Joannem per modum epitomatis in den gedruckten Ausgaben dem vorigen Commentar beigefügt und von Nat. Alexander als Fragmenta expositionis in utrumque Evangelistam bezeichnet wird (Hist. Eccles. ed. Bing. 1788 p. 435), scheint vielmehr ein dürftiges Excerpt von fremder Hand aus Druthmars verlorenen Commentaren zu sein, nicht ohne eigene Zuthat des Verfassers und nicht ganz im Geiste Druthmars gehalten; denn die mystische, allegorische 2c. Auslegung ist hier überwiegend. Eine gewisse Berühmtheit hat Druthmars Commentation über die Einsetzungsgeschichte des hl. Abendmahles erlangt, weil die Protestanten darin ihre eigene dießfallsige Lehre zu finden glaubten und dieß als ein Zeichen der Unbefangenheit und Richtigkeit ihrer Auslegung ansahen. Allein fürs Erste unterliegt der durch den Druck verbreitete Text dringendem Verdacht absichtlicher oder zufälliger Entstellung. Von den beiden Hauptausgaben nämlich des besprochenen Commentars über das Matthäus-Evangelium ist die erste, von Jacob Wimpfeling zu Straßburg 1514 besorgte, schon seit langer Zeit so viel wie verschwunden; die zweite dagegen, von dem Lutheraner Johann Secer zu Hagenau 1530 veranstaltete, hat sich bereits allerlei Fehler und willkürliche Textesänderungen müssen nachweisen lassen (cf. Rich. Simon, histoire critique des principaux commentateurs du N. T. Rotterd. 1693. p. 375). In dieser Ausgabe nun lautet die fragliche Stelle: Dedit discipulis suis sacramentum corporis sui in remissionem peccatorum et in conservationem charitatis, ut memores illius facti semper hoc in figuram facerent, quod pro eis acturus erat, ut hujus charitatis non obliviscerentur. Hoc est corpus meum, i. e. in sacramento; und bald darauf: Sicut si aliquis, peregre proficiscens, dilectoribus suis quoddam vinculum dilectionis relinquit eo tenore, ut omni die haec agant, ut illius non obliviscantur: ita Dominus praecepit nos agere, transferens spiritualiter corpus in panem, in vinum sanguinem, ut per haec duo memoraremus, quæ fecit de corpore et sanguine suo. Statt der Worte nun: Hoc est corpus meum, i. e. in sacramento, fand Sixtus von Siena in einer Handschrift der Franciscaner Bibliothek zu Lyon: Hoc est corpus meum: hoc est, vere in sacramento subsistens, und statt der Worte: transferens spiritualiter corpus in panem, in vinum sanguinem, fand er: transferens panem in corpus et vinum in sanguinem (Biblioth. sancta. Lugd. 1591. p. 467). Daß in dieser Fassung des Textes nichts Protestantisches zu finden ist, leuchtet ein; aber auch über den Secer'schen Text, der auch in der Cölner Bibliotheca veterum Patrum (Tom. IX.) und in der Lyoner Bibliotheca maxima Patrum (Tom. XV.) sich findet, jedoch mit den Lyoner Abweichungen am Rande, ist mit Recht bemerkt worden, daß selbst er die protestantische Lehre keineswegs enthalte oder begünstige, da ja die damaligen Kirchenschriftsteller gewöhnlich, ohne vom alten Kirchenglauben abzuweichen, sich über das Abendmahl in gleicher Weise wie Druthmar aussprechen (Rich. Simon l. c.), und letzterer ohnehin nur von den Wirkungen des Sacramentes rede, supposant la vérité de sa nature, suivant la croyance commune de son temps, où personne ne niait la présence réelle, und sich sogar in seinen Aussprüchen an den hl. Augustin anschließe (Histoire littéraire de la France etc. Tom. V. p. 90). Der etwaige Fehler Druthmars besteht nur darin, daß er sich auf eine mißverständliche oder leicht mißdeutbare Weise ausdrückte, was er sicher nicht gethan haben würde, wenn er an den argen Mißbrauch hätte denken können, dem seine Aussagen unterliegen mußten. [Welte.]

Dualismus als philosophisches System. Die Geschichte der Philoso-

phie unterscheidet im Allgemeinen zwei Arten des Dualismus, nämlich solche Philosopheme, welche eine Dualität des absoluten Seins statuiren, d. h. zwei gleich ewige, von einander unabhängige Urwesen, — und andere, welche nur Ein Absolutes, aber zweierlei endliche Wesen kennen, die qualitativ von einander verschieden sind, und in dieser Verschiedenheit jenes Absolute in gleicher Wesensverschiedenheit zu denken nöthigen. Der Dualismus erster Art ist der antiken griechischen Philosophie, der heidnischen entsprossen, fast so alt, wie sie selbst, und in einem gewissen Sinne ebenso ihr eigenthümlich, wie der Dualismus zweiter Art der neuern auf christlicher Grundlage stehenden Philosophie. Bekanntlich begann das Philosophiren der Griechen von der Betrachtung der Natur, des Wechsels ihrer Erscheinungen, des steten Verwandlungsprocesses ihrer Gebilde. Nach dem Denkgesetze des Grundes sahen sie sich genöthigt, für diese Erscheinungen ein Erscheinendes, Seiendes, Wesenhaftes, einen Realgrund vorauszusetzen, — für das Entstandene ein Unentstandenes, Ewiges; — denn „aus Nichts wird Nichts." Die Frage: welches dieses, den wahrgenommenen Erscheinungen zunächst zu Grunde liegende Wesenhafte sei, fiel ihnen zusammen mit der zweiten Frage: welches das ewige unentstandene Wesen sei. Dieses nämlich, als Urwesen, erschien den aus ihm entstandenen Dingen gegenüber als das allein wahrhaft Seiende, Wesenhafte, alles Andere nur als scheinbar Seiendes, als Erscheinung, als Offenbarung des Ewigen. Und so gestaltete sich die Frage: was ist das Wahre, das Ewige, und wie ist aus ihm, dem Einen, das erscheinende Viele geworden? War die Ausmittlung des Begriffes des primitiven Zustandes der Natursubstanz auf dem eingeschlagenen Wege der Empirie schwierig und führte sie zu verschiedenen Annahmen; so zeigte sich bei näherer Erwägung das Werden des Vielen aus dem Einen von dem Standpuncte der Reflexion über die Naturerscheinungen nicht minder schwer begreiflich. Wir sehen bald von den Einen den Gedanken des Werdens aufgegeben, von den Andern den Gedanken des Seienden. „Nur das Sein ist, das Nichts ist nicht. Es gibt kein Entstehen und Vergehen, kein Verändern; also keinerlei Werden. Es gibt nur Ein Sein, welches Alles ist, keine Vielheit des Seins." So die Eleaten. Im Gegensatze zu ihnen Heraclit: „Weder das Sein ist, noch das Nichts, sondern nur das ewige Werden. Alles ist im steten Flusse begriffen." Vermittelnd zwischen beiden Extremen erscheint die Atomistik, welche das Werden als Entstehen eines Wesenhaften ebenfalls aufgibt, und darum nicht Eine, sondern eine unendliche Vielheit von ewigen Realitäten statuirt; das Werden der Erscheinungen aber auf eine bloße Aenderung des Nebeneinanderseins der Atome beschränkt. Allein diese Vermittlung der Gegensätze durch die Atomistik war keine ächte, die Wurzel derselben treffende, weßwegen sie selbst nur zum dritten, noch dazu untergeordneten Gliede neben jenen beiden wurde. — Festhaltend an dem Denkgesetze des Grundes hatte man dieses doch nur einseitig ins Auge gefaßt: für jede Erscheinung muß ein erscheinendes Etwas vorausgesetzt werden, ein Realgrund, eine Substanz, ein Wesenhaftes. Gleich nothwendig aber ist der Gedanke des Formalgrundes der Erscheinungen, ihrer Ursache, d. h. es muß ein Grund gedacht werden, aus welchem das Wesen, die Substanz aus dem Ansichsein ins Dasein, aus der realen Möglichkeit in die erscheinende Wirklichkeit übergeht, sich äußert, offenbart, bethätigt. In Folge der Nichtbeachtung dieser Seite des genannten Denkgesetzes sah sich die vorsocratische Philosophie genöthigt, den Uebergang des Seienden aus dem Ansichsein in das erscheinende Sein als undenkbar aufzugeben, und — entweder ein ewiges, starres Sein zu behaupten, das Werden nicht bloß des Seienden, sondern auch der Erscheinungen für bloße Täuschung zu erklären, oder wie die Atomisten, höchstens eine Aenderung des Nebeneinanderseins der starren Atome zuzugeben, oder endlich das Werden der Erscheinungen selbst als ein anfangsloses, stetiges zu denken. Auf diese Einseitigkeit in der Anwendung des Denkgesetzes vom Grunde wies nun Anaxagoras hin, indem er zum Ver-

ständniß der Erscheinungen eine ewige Substanz (die ὁμοιομέρειαι) als Realgrund und ein von dieser unabhängiges, gleichewiges Formalprincip, den νοῦς, vorauszusetzen für nöthig erachtete. Anaxagoras heißt darum der Vater des Dualismus in der griechischen Philosophie (obschon auch die Zahlensymbolik des Pythagoras einen gleichartigen Dualismus enthält), und dualistisch in dieser Art bleibt die griechische Philosophie fortan bis in die Zeit ihres Verfalles. Die Griechen selbst haben die Bedeutung des von Anaxagoras ausgesprochenen Gedankens für den ferneren Entwicklungsgang ihrer Philosophie ganz richtig gewürdigt, indem sie dem Anaxagoras den Beinamen ὁ νοῦς gaben und von ihm, dem Lehrer des Socrates, den Beginn der Blüthezeit ihrer Philosophie datirten. Der νοῦς des Anaxagoras ist wahrscheinlich noch nicht der persönliche Weltbildner des Plato, wie auch seine ὁμοιομέρειαι noch nicht die todte qualitätslose ὕλη des letzteren sind; aber die Dualität des Urprincipes war von ihm als eine nothwendige Voraussetzung ausgesprochen und wurde festgehalten, wenn auch die beiden absoluten Weltfactoren und ihr Verhältniß näher und anders bestimmt wurden. — Wir sagten oben: dieser Dualismus des Absoluten sei der griechischen Philosophie eigenthümlich, d. h. eine nothwendige Weltanschauung, zu der sie auf ihrem gleich anfangs eingenommenen Standpuncte früher oder später kommen mußten, und welche sie nicht leicht mehr aufgeben konnten, ohne, wie man sich auszudrücken pflegt, mit ihrer ganzen Geschichte vollständig zu brechen. Zur Rechtfertigung dieser Bemerkung noch ein paar Worte. Die Griechen suchten, wie gesagt, zunächst ein Verständniß des Naturlebens. Sie fanden sich genöthigt, für dasselbe ein Realprincip, ein Seiendes vorauszusetzen und sahen sich durch dieselbe Nothwendigkeit zum Gedanken eines unentstandenen, absolut Seienden geführt. Da sie vorerst das Substrat der sinnlich wahrnehmbaren Objecte selbst für Wesenhaftes ansahen (wie es auch noch jetzt häufig genug geschieht), so war es kaum vermeidlich, den letzten gemeinsamen Realgrund dieser nicht für den absoluten selbst zu nehmen. Die Annahme des Realprincipes der Naturerscheinungen als absolute, unentstandene Wesenheit konnte freilich nicht die Einsicht unterdrücken, daß ein Entstehen von Substanzen durch sie weder in der Erfahrung vorkomme, noch überhaupt denkbar sei, ja daß dieses Realprincip als numerische Einheit gar nicht existire, sondern nur noch als formale Einheit in der Vielheit materialer Dinge. Zugleich aber trat bei genauerer Analyse die Ueberzeugung hervor, daß einerseits die Erscheinungen des Realprincipes in sofern aus diesem allein nicht begreiflich seien, als sie immer eine andere Erscheinung als Formalgrund (d. h. als erregende Ursache) voraussetzen; andererseits aber, daß diese Erscheinungen zum Theil wenigstens von der Art sind, daß sie eine intelligente Causalität als bestimmenden Factor zu denken zwingen. Die speculative Hypothese eines ewigen, d. h. anfangslosen Werdens half zwar scheinbar über die erste Schwierigkeit hinweg, konnte aber nicht die zweite heben. Die Thatsache, daß sich im Naturleben Vernunft offenbart, nöthigte zu dem Gedanken eines vernünftigen Realprincips, da der Grund für die Erscheinungen diesen entsprechend zu denken ist, wenn er ein zureichender heißen soll. Um also einerseits das Werden der Naturerscheinungen, den Uebergang der Natursubstanz aus ihrem Ansichsein ins Dasein, den Beginn ihres Lebens, andererseits die vernunftgemäße Form dieses Lebens selbst begreiflich zu machen, lag keine Hypothese näher als die einer mit der Natursubstanz gleich ewigen, intelligenten Causalität, welche jene erst zum Leben bringt und in ihre Lebensproducte Ordnung und Zweckmäßigkeit, d. h. Vernunft. Wir finden diesen Gegensatz zwischen Real- und Formalgrund des Naturlebens später noch schärfer ausgeprägt. Die Vorstellung von jenem (Realgrunde) gestaltet sich zur Vorstellung von einem trägen, qualitätslosen Stoff, welcher dem ihn beseelenden, belebenden, bewegenden, bildenden Principe nur Widerstand leistet, und so zur Quelle der Unvollkommenheit dieser Gebilde, des Uebels, des Bösen in der Welt wird. Aber wenn auch die

Digitized by Google

Vorstellung von dem Realgrunde der Natur bis zum $\mu\dot{\eta}\ \mathring{o}\nu$ geleert wurde, so ward doch damit keine wesentlich andere Weltauffassung gewonnen, so lange diese ὕλη noch immer als Ewiges, Absolutes vorgestellt ward, als welches sie Thales vorausgesetzt hatte und auf welche Voraussetzung Alle fortbauen mußten, weil sie den Gedanken des Werdens der Substanz gleich anfangs aufgegeben hatten. Warum sie diesen aber auf dem Standpuncte der Reflexion über die Naturgebilde aufgeben mußten, leuchtet ein. Wir erwähnten oben: nicht leicht hätte die griechische Philosophie mehr eine andere Weltanschauung von ihrem Standpuncte aus gewinnen können, nachdem sie einmal in den Dualismus des Absoluten sich verwickelt hatte; nicht leicht nämlich unter den gegebenen Bedingungen der phantastischen Verzerrtheit des den Weltursprung verhüllenden traditionellen Mythos und der im ersten Beginnen stehenden Naturwissenschaft. Denn allerdings wären von der Annahme des Absolutseins der Natursubstanz aus noch andere Wege zu wählen übrig gewesen, als der zu jenem Dualismus führende; und in der That sehen wir bereits im Neuplatonismus unter dem Einflusse des orientalischen Mythos von der Weltwerdung durch Entwicklung des Ewigen die ersten Versuche der Art gemacht. Erst für die Speculation der neuen Zeit, in wieferne sie jenen den Händen der Griechen entfallenen Faden wieder aufnahm und aus ihren Voraussetzungen weiter spann, war es aufbehalten, die aus jener Wurzel der Absolutheit der Natursubstanz noch möglichen Weltansichten zu entwickeln. Nicht mit Unrecht hat man darum diese Philosopheme als Ergänzungen der griechischen Philosophie betrachtet, und als heidnische bezeichnet; denn die Apotheose der Natur ist ja eben der Charakter des Heidenthums, gleichviel ob sie auf dem Felde der Speculation, der Poesie oder des religiösen Cultus vorgenommen wird. — Dem Dualismus des Absoluten in der griechischen Philosophie stellte sich im Christenthume ein anderer gegenüber, der Dualismus des absoluten und relativen Realen, des Unendlichen und Endlichen. Dieser Dualismus war eigentlich nicht neu, er lag allen positiven Religionssystemen des Orients zu Grunde, sie waren ja alle, wie sich kaum mehr bezweifeln läßt, ursprünglich monotheistisch. Aber — die vermittelnde Idee des Werdens der endlichen Substanz durch die unendliche, die Idee des Schaffens, hatte sich dem vom Naturleben überwucherten Denkgeiste der Völker verdunkelt. Und während er sie wieder deutlich zu machen wähnte, hatte sie sich ihm in alle möglichen Formen des Werdens der Naturerscheinungen verwandelt; in die Vorstellung der Emanation, der Fulguration, der Theilung, der Lebensentfaltung, der Zeugung rc. Damit war denn freilich auch die Idee des Absoluten wie des relativen Seins verzerrt worden. Jenes konnte nicht mehr als das von Ewigkeit her persönliche, selbstbewußte und von der Welt unabhängige gedacht werden, wie dieses nicht mehr als ein in Wahrheit Wesenhaftes, Selbstständiges. Beides aber setzt das Christenthum als Grundwahrheiten voraus. Es wäre unnöthig, diesen letztgenannten Dualismus als eine der Grundlehren des Christenthums weitläufig nachzuweisen. Aber darauf muß hingewiesen werden, daß sich dasselbe zwar zunächst durch diesen Dualismus als Negation dem alten Monismus alles Seienden, wie dem alten Dualismus im Absoluten gegenüber stellte, daß aber diese Negation sich auch auf jedes aus dieser Wurzel entsprießende Philosophem in allen seinen Consequenzen beziehen müsse. Vergebens mühten sich darum die christlichen Denker durch Jahrhunderte ab, zwischen den geoffenbarten Wahrheiten, die sie im Glauben festhielten und den hochgeachteten Lehrsätzen der griechischen Philosophie eine Einstimmigkeit zu finden oder zu erzeugen. Der Widerspruch von Beiden wurde desto deutlicher, je vollständiger sie beide kennen lernten. — Wenn man nun einerseits uns noch heutzutage empfiehlt, zu Aristoteles oder Plato zurückzukehren, um eine dem christlichen Glaubensinhalte entsprechende philosophische Weltauffassung zu gewinnen, so kann dieß nur aus einer Nichtbeachtung der speculativen Grundlage der gesammten Philosophie der Griechen erklärt wer-

den; wie es andererseits nur aus einem Mißverständniß über das Wesen des Christenthums, die Bedeutung desselben in der Geschichte des Menschengeschlechtes, die Grundwahrheiten seiner Lehre begreiflich werden kann, wenn der antike Monismus des Seins in der modernen und wissenschaftlich vollendeten Form des absoluten Begriffes sich für die esoterische christliche Weisheit ausgibt, oder die moderne Atomistik auf eine Verträglichkeit mit der christlichen Ueberzeugung Anspruch zu machen sucht. Durch die Lehre von Einer durch sich selbst Seienden, von Ewigkeit selbstbewußten, freien Wesenheit und einer durch diese gesetzten Vielheit endlicher Substanzen hatte das Christenthum in der That dem Denkgeiste seiner Gläubigen die Nothwendigkeit gesetzt: auf philosophischem Felde mit der Geschichte zu brechen, d. h. die Lösung der philosophischen Fragen von vorne zu beginnen. Denn so wenig sich die auf der speculativen Voraussetzung des Absolutseins der Natursubstanz bereits entwickelten Systeme mit der christlichen Weltansicht vertrugen, so wenig konnte ein Neubau auf der alten Grundlage den Zwiespalt mit dem Glaubensinhalte enden. Niemand aber kann in Wirklichkeit zwei entgegengesetzte Ueberzeugungen in sich hegen. Jene Nothwendigkeit jedoch einer vollständigen Emancipation des Denkens von der Auctorität der antiken Philosophie, welche in der christlichen Offenbarungslehre vorlag, konnte nicht sogleich auch allgemein erkannt werden; und selbst wo sie erkannt worden, war sie nicht leicht, nicht schnell auszuführen. In der Scholastik des Mittelalters sehen wir die christlichen Völker zum Bewußtsein dieser Nothwendigkeit sich entwickeln. Vom 16ten Jahrhundert an, wo dieß Bewußtsein bereits sich klar und bestimmt in Wort und That ausspricht, finden wir die christliche Wissenschaft im Selbstbefreiungskampfe von den Fesseln der heidnischen Wissenschaft begriffen, zu dem sie das Christenthum durch seinen Lehrgehalt aufgerufen, genöthigt. Wenn in diesem gemeinsamen Kampfe aller Wissenschaftszweige gerade die Philosophie keine bedeutenden Siege errungen zu haben scheint, und wenn sie nur vorübergehend sich über jenen Standpunct der heidnischen Philosophie zu erheben vermochte, um alsbald wieder auf denselben zurückzukehren, — oder, um es mit andern Worten zu sagen, — wenn es ihr bis jetzt noch nicht vollständig gelungen sein sollte, jenen vom Christenthum als Grundwahrheit vorausgesetzten Dualismus von Gott und Welt im Denken festzuhalten und in allgemein befriedigender Weise wissenschaftlich zu rechtfertigen; so darf uns solches keineswegs zur Geringschätzung der bisherigen Leistungen auf diesem Felde veranlassen. Was bisher geschehen ist, mußte vorerst geschehen, wenn die Philosophie auch aus innerer Nöthigung auf jenen Standpunct sich bleibend erheben sollte, auf welchen das Christenthum durch seinen Dualismus von Gott und Welt hinwies. So lange noch der von ihrer Lehrerin, der heidnischen Philosophie eingenommene Standpunct nicht vollkommen ausgebeutet, so lange noch die von ihm aus möglichen Weltauffassungen nicht ausgesprochen, geprüft und als schiefe erkannt worden, war jedes Verlassen jenes Standpunctes nur ein vorübergehendes; früher oder später mußte doch wieder auf ihn zurückgekehrt werden. Diese von der alten Zeit an die neue vererbte Arbeit scheint sich aber ihrem Ende zu nahen und tröstend dürfte in dieser Beziehung das Urtheil des hegel'schen Philosophems über sich selbst sein, daß es die Reihe der Systeme abschließe, nämlich die auf der speculativen Voraussetzung der heidnischen Philosophie möglichen. Mit dem Dualismus von Gott und Welt hatte jedoch das Christenthum noch einen zweiten (als Bedingung für die Denkbarkeit des ersteren) seinen Bekennern zur Aufgabe gestellt, den Dualismus qualitativ verschiedener Weltbestandtheile, endlicher Substanzen, des Geistes und der Natur. Die antike Philosophie hatte den Unterschied des unbewußten, bewußten und selbstbewußten Lebens nicht beachtet, und war dahin gekommen, im Menschen außer dem Princip des unbewußten und bewußten Lebens, welches sie auch in den Pflanzen und Thieren vorauszusetzen nöthig fand, noch ein drittes, den λόγος anzuneh-

Digitized by Google

men. Allein diesen λόγος als ein substantielles, real selbstständiges Lebensprincip zu denken (was wir wohl mehrmal von ihr versucht finden), war eben so wenig mit ihrer Grundansicht von der Welt vereinbar, als zwischen dem λόγος im Menschen und der Thierseele eine qualitative (nicht bloß specifische) Verschiedenheit zu denken. Waren doch beide nur Ausflüsse, Theile, Besonderungen des einen, den trägen Urstoff durchdringenden, bewegenden, belebenden, beseelenden Urprincipes. — Das Verhältniß des Individuums zur Natursubstanz, in der es wurzelt, deren Lebensproduct es ist, deren Leben in ihm sich besondert hat und das in den animalischen Individuen zum Denkenden, Bewußten wird; — dieß Verhältniß war es, was die griechische Philosophie im Auge hatte, als sie die vernünftige Seele, den λόγος im Menschen, wie die vernunftlose Seele des Thieres für mehr oder minder reine, durch den Stoff beschränkte Emanationen oder Theile der Weltseele (der allgemeinen Vernunft) bezeichnete und alles für beseelt in verschiedenen Stufen erklärte. Daß vom Standpuncte des antiken Monismus, wie des von ihm gebildeten Dualismus eine andere Erklärungsweise des selbstbewußten und freien Lebens im Menschen nicht möglich, daß die Identificirung desselben mit dem bewußten Leben der Natur unvermeidlich gewesen, leuchtet aus Obigem ein. Aber eben so offen liegt es zu Tage, daß mit dieser Vorstellungsweise die Grundlehren des Christenthums sich nicht vertragen können. Ist die Menschenseele eine Besonderung des **allgemeinen** Lebensprincipes, der Weltseele, ist der λόγος im Menschen **Besonderung, Emanation, Theil** des göttlichen λόγος; so kann von einem **Sündenfalle** des ersten Menschen, wie der späteren und von all seinen Folgen nicht die Rede sein, wenigstens nicht im Sinne des Christenthums, als **selbstbewußter, freier Entscheidung gegen den anerkannten Willen Gottes**. Denn die Seele als Glied der Weltseele lebt kein selbstständiges Leben, kann somit auch in ihren Lebensäußerungen nicht in Widerspruch kommen mit dem Gesammtleben, dessen Besonderung es ist. Der λόγος im Menschen aber als reale Emanation, als Theil der göttlichen Wesenheit, kann mit dieser nicht in Widerspruch sich setzen, da sie ja eben seine **eigene** ist. Wir wollen dabei ganz absehen von dem Umstande, daß in allen Fällen, in welchen das Princip des Willens im Menschen nicht als **real-selbstständiges** (wenngleich durch das Absolute als solches gesetztes) gedacht wird, es auch nicht als ein in Wahrheit freies gedacht werden kann. Auch brauchen wir nicht auszuführen, wie bei jener Vorstellungsweise von dem Princip des Denkens und Wollens im Menschen die Geschichte vom Sündenfalle als **mythischen** Bericht über die Entfaltung des Absoluten, dessen Weltwerdung, zu deuten, nahe genug gelegen. Ist die Substanz aller oder doch der bewußtseienden Weltgebilde — Gott selbst, — ist der Sündenfall — deren Emanation aus Gott, die Theilung der absoluten Substanz oder ihrer Selbstverwirklichung in individueller Daseinsweise; so ist die **Versöhnung**, die **Welterlösung**, welche das Christenthum lehrt, der mythisch verhüllte Gedanke Heraclits von dem Weg nach Oben, der Rückkehr in das unterschiedslose All-Eins. Die **Erlösung** der Einzeldinge ist ihre **Auflösung** als solche, die Beendigung ihres besonderten Lebens, **oder** — die **reale Vereinigung** mit dem Urwesen. Wenn die christliche Lehre vom Sündenfall und der dadurch nöthig gewordenen Erlösung und Wiederversöhnung des Menschen mit Gott die qualitative Verschiedenheit des geistigen Lebens im Menschen vom Leben Gottes voraussetzt, wenn sie sich **eben darum** mit der antiken Vorstellung des Verhältnisses der Menschenseele zum Real- und Formalgrund der Welt nicht verträgt; so gilt ein **Gleiches** in Bezug auf die griechische Vorstellung von dem Verhältniß des **geistigen Lebens im Menschen zum Naturleben**. Sind beide qualitativ identisch und nur specifisch von einander unterschieden, als verschiedene Entwicklungsstufen eines und desselben Lebens, so offenbart sich in ihnen dieselbe Gesetzmäßigkeit, so bethätigt sich in ihnen dasselbe Lebensprincip. Dann aber ist ein Zwiespalt des

Lebens im Menschen eben so wenig denkbar, als sich im Thiere ein solcher findet. Und von der Herstellung einer Lebenseinheit im Menschen, welche einen steten Kampf des Geistes mit der Sinnlichkeit, ein Beherrschen, Unterwerfen, Unterdrücken der letzteren nöthig macht und wozu das Christenthum auffordert, könnte vernünftiger Weise nicht die Rede sein. Doch, es ist wohl unnöthig, Mehreres anzuführen als Belege, daß die positive Lehre des Christenthums das Princip des selbstbewußten und freien Lebens im Menschen nicht bloß als ein real-selbstständiges (wenngleich endliches), sondern auch als ein von dem Principe des Naturlebens qualitativ verschiedenes voraussetzt. Dieser zweifache Dualismus sprach sich auch als Grundwahrheit des Christenthums in der Geschichte auf doppelte Weise aus. Einerseits finden wir, daß immer das kirchliche Lehramt als Bewahrer und Ausleger der geoffenbarten Wahrheit sowohl, wie das religiös-moralische Bewußtsein der durch sie erzogenen Völker sich gegen jedes Philosophem negirend verhielten, welches die Identificirung dieser unterschiedenen Substanzen zu seiner Voraussetzung hatte oder aus seinen Principien folgern mußte. Andererseits sehen wir die auf christlichem Boden entsprungene Philosophie, so oft sie über den bezeichneten Standpunct der griechischen sich erhebt und so weit ihr dieß gelingt, jenen christlichen Dualismus von Gott und Welt, und in dieser von Geist und Natur als Zielpunct anstreben. Freilich hat dieser philosophische Dualismus bis in unsere Zeit herein geringen Fortschritt gemacht, auch wenig Geltung gefunden; und der antike Monismus, welcher, wie gesagt, in unsern Tagen erst seine Vollendung erlebt, sah auf jenen deßwegen auch bisher mit Geringschätzung herab. Allein Eines muß man diesen dualistischen Versuchen dermalen doch zugestehen, daß sie in dem Cogito, ergo sum (s. Cartesius), den wahren Ausgangspunct des menschlichen Wissens, das Erkenntnißprincip und Criterium der Wahrheit und Gewißheit zum klaren und deutlichen Bewußtsein gebracht und damit die Antwort auf die Frage gefunden: was ist das Wahre? womit die griechische Speculation begonnen, — wie auf die andere: was ist Wahrheit? — über deren Erledigung sie erstorben. — Ist die christlich-dualistische Weltansicht wahr, als was sie der christlichen Philosophie gilt, und hat diese in ihrem Erkenntnißprincipe bereits den ächten Schlüssel für die Räthsel des Daseins gefunden, so liegt vielleicht die Ursache des bisherigen Mißlingens ihrer Bestrebungen nur noch in der Befangenheit der christlichen Denker von der antiken Vorstellungsweise. Und ein Blick auf diese scheint uns die Mißgriffe jener nicht anders erklären zu lassen. Ihre Lehrerin, die griechische Speculation, kannte auf ihrem Staadpuncte nur einerlei Werden, das Werden der Erscheinung. Dieses Werden schwebte den christlichen Philosophen vor, als sie um das Werden der Welt durch einen persönlichen Gott denken sollten; und darum fielen sie bei ihren Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Gott und Welt immer wieder in den alten Monismus zurück. — Ihre Lehrerin kannte ihrem Standpuncte gemäß nur ein Leben, und als sie das Princip dieses Lebens von der Materie getrennt und selbstständig dachte, mußte sie diese als an sich leblosen, des Lebens unfähigen Stoff vorstellen. Diese Vorstellungsweise war es, welche Cartesius bei der Bestimmung des Unterschiedes von Geist und Natur irre leitete, welche ihn bewog, alle Aeußerungen eines bewußten Lebens dem Geiste zu vindiciren, die subjective Seite des Naturlebens, das psychische, seelische, mit dem eigenthümlichen Leben des Geistes zu vermengen und mit der Erfahrung (von beseelten Naturindividuen) sich in Widerspruch zu setzen. Aufgeschreckt durch das überlaute, wenn auch kurze Triumphgeschrei des alten Monismus (der sich, wie schon früher einmal, als geheime Wahrheit der christlichen Mythen ankündigte) hat endlich in den letzten 20 Jahren die christliche Philosophie ihren dualistisch speculativen Ansatz einer neuen ernsten Prüfung unterzogen und dabei die Quelle des Mißlingens der frühern Rechtfertigungsversuche sich zum Bewußtsein gebracht. Mit der Aufdeckung der Quelle früherer Mißgriffe war viel geschehen, war die

Digitized by Google

Möglichkeit einer Versöhnung des Wissens mit dem Glauben, der Philosophie mit der positiven Theologie wieder in Aussicht gestellt. Man kann aber den Schein, der zum Irrthum führt, nicht wohl als solchen erkennen, ohne sich des Weges, der zur Wahrheit führt, bewußt zu sein oder bewußt zu werden, und so dürfte in der That die speculative Begründung des christlichen Dualismus in den Grundzügen bereits vorliegen und damit der Anfang einer neuen Epoche in der Geschichte der von der heidnischen Weltauffassung emancipirten Philosophie gegeben sein in dem Werke von Dr. Anton Günther: Vorschule zur speculativen Philosophie. 1r Bd. die Creationstheorie, 1te Aufl. 1825. 2te Aufl. 1846. [Ehrlich.]

Dualismus der Parsen, s. Parsen.

Dualismus der Gnostiker, s. Gnosticismus.

Dubois, Guillaume, Cardinal und Premierminister von Frankreich, war der Sohn eines Apothekers zu Brive-la-Gaillarde in der Auvergne, geboren im J. 1656, versah längere Zeit Hofmeister- und Secretärstellen in mehreren Häusern, soll sich in dieser Zeit insgeheim verheirathet, nachher aber seine Frau mit ihrer Einwilligung zu Limosin zurückgelassen haben, um in Paris sein Glück zu suchen. Hier nahm ihn der Pfarrer von St. Eustach in seine Dienste, und da sich Dubois stets brauchbar und gewandt, und wenigstens scheinbar auch brav zeigte, wählte ihn St. Laurent, der Lehrer des jungen Herzogs von Chartres, zu seinem Gehilfen. Nach Sitte jener Zeit trat Dubois als Abbé auf, obgleich er auch nicht eine einzige Weihe, sondern bloß die Tonsur empfangen hatte, und als Laurent starb, wurde er selbst Hofmeister des jungen Prinzen. Er kam dadurch in eine hohe Atmosphäre, denn sein Eleve war der einzige Sohn des Herzogs von Orleans und Neffe Ludwigs XIV., derselbe, der später als Regent von Frankreich eine so üble Berühmtheit erlangt hat. Dubois verstand es, dem Prinzen Lust zum Lernen einzuflößen und ihn zugleich an sich zu fesseln; und war überdieß wegen seiner heitern Laune und scheinbaren Anspruchslosigkeit im ganzen Hause Orleans wohlgelitten. Er wurde deßhalb auch nach Beendigung des Lehrcursus in der Umgebung des Prinzen belassen, und jetzt soll er, wie man behauptet, die Sitten desselben verderbt und ihm den schändlichen Grundsatz beigebracht haben, es gebe keinen Unterschied zwischen Tugend und Laster. Gewiß ist, daß Dubois von jetzt an selbst ungescheut ein ausschweifendes Leben führte und Genosse der Orgien des jungen Herzogs war. Daneben wußte er sich aber auch bei König Ludwig XIV. dadurch in Gunst zu setzen, daß er den Prinzen gegen den Willen seiner Eltern bestimmte, die Mademoiselle de Blois, eine natürliche Tochter des Königs, zu heirathen. Zur Belohnung dafür gab ihm Ludwig die Abtei St. Juste. Bald darauf, im J. 1701 wurde der Herzog von Chartres, durch den Tod seines Vaters, Herzog von Orleans und erster Prinz von Geblüt, mit der Aussicht nach dem Tode Ludwigs XIV., während der Minderjährigkeit Ludwigs XV., die Regentschaft von Frankreich zu erhalten. England suchte darum seine Freundschaft, und erlangte sie auch durch Bestechung Dubois'. Als nun der Herzog von Orleans im October 1715 wirklich Regent von Frankreich wurde (freilich gegen das Testament Ludwigs XIV.), erhob er seinen Dubois zum Staatsrathe und öffnete ihm so das Feld der Politik und den Weg zu hohen Ehrenstellen. Der erste Grundsatz Dubois' aber, derjenige, den er auch sein ganzes Leben hindurch festhielt, war die entente cordiale zwischen England und Frankreich; er wurde deßhalb vom Regenten als Gesandter nach England geschickt, gewann dort die Gunst Georgs I. und stiftete 1718 die sogenannte Quadrupelallianz. Nach seiner Rückkehr aus England wurde Dubois Minister des Auswärtigen, und führte eine Politik der completesten Lügenhaftigkeit, des Betrugs und der Bestechung. Trotz seiner moralischen und politischen Schlechtigkeit bat er im J. 1720 den Regenten um das eben erledigte Erzbisthum Cambray, und auch Georg I. von England legte Fürsprache für ihn ein. Der Regent spottete über das unpassende Verlangen seines Günstlings, aber da

er selbst ohne Achtung gegen die Religion war und sich um das Aergerniß nicht kümmerte, verlieh er dem Dubois das Erzbisthum unter der Bedingung, daß er einen Bischof finde, der ihn weihe. Tressan, Bischof von Nantes, erster Almosenier des Regenten, zeigte sich dazu bereit, aber der Cardinal von Noailles, Erzbischof von Paris, erlaubte nicht, daß diese Weihe in dem Sprengel von Paris vollzogen werde. Dubois ließ sich darum in einem nahe bei Paris gelegenen Dorfe der Erzdiöcese Rouen von dem genannten Bischof Tressan weihen. Der Erzbischof von Rouen hatte die Erlaubniß dazu ertheilt. Kurz darauf wurde Dubois von dem Cardinal Rohan unter Assistenz des Bischofs Tressan und des berühmten Masillon consecrirt. Letzterer, Bischof von Clermont, war dem Regenten zum Danke verpflichtet und wagte nicht, eine abschlägige Antwort zu geben. Zu gleicher Zeit wollte Dubois auch Cardinal werden, und obgleich der Regent anfangs sagte: „wenn der Schurke wagt, mit mir vom rothen Hut zu sprechen, so werfe ich ihn zum Fenster hinaus," so unterstützte er doch in Bälde auch dieses Verlangen seines Günstlings. Nicht minder wirkten Georg von England und Kaiser Carl VI. für denselben, und durch das vereinigte Ansinnen der Höfe von Frankreich, England und Teutschland, sowie namentlich durch die Machinationen des Abbé Tencin, des französischen Gesandten in Rom, ließ sich Papst Innocenz XIII. endlich bestimmen, am 16. Juli 1721 das Ernennungsdecret Dubois', wenn auch mit Thränen zu unterzeichnen. Der französische Historiker **Duclos** in seinen geheimen Nachrichten über die Regierung Ludwigs XIV. und XV. (teutsche Uebersetzung Thl. II. S. 166) behauptet: Innocenz habe schon im Conclave schriftliche Versprechungen in dieser Richtung gegeben, um sich die Tiare zu sichern, und Tencin habe ihm mit Veröffentlichung dieses schriftlichen Reverses gedroht, wenn Dubois' Wunsch nicht erfüllt werde. Ein Jahr später, am 22. Aug. 1722, ernannte der Regent den Cardinal zum Premierminister, und obgleich Ludwig XV. am 25. Oct. des nämlichen Jahres volljährig wurde, blieb Dubois doch in dieser Stellung bis an seinen Tod am 10. Aug. 1723. Er war in Geschäften sehr gewandt und klug, aber kein Redner, dazu fehlte ihm schon das Organ, indem er stotterte. Wegen seinen Sitten war er allgemein sehr übel berüchtigt, und wollte auch auf dem Todbette von Reue nichts wissen. Als er die Sterbsacramente empfangen sollte, ließ er so lange Vorbereitungen treffen, daß er starb, ehe ein Priester zu ihm kam. Die Vie privée du Cardinal Dubois, die im J. 1789 erschien und die Mémoires du Cardinal Dubois vom J. 1830 sind mehr Romane als Geschichte. [Hefele.]

Dubricius, berühmter britischer Erzbischof von Caerleon in Wales. Die Anwesenheit des von den britischen Bischöfen zur Bekämpfung des Pelagianismus herbeigerufenen hl. Germanus von Auxerre, der im J. 429 u. 446 die Insel besuchte, wirkte nicht bloß als heilsames Gegengift wider diese Irrlehre, sondern bewirkte auch eine theilweise Hebung des kirchlichen und Klosterlebens und die Aufstellung mehrerer würdiger Männer zu Bischöfen und Priestern. Unter diesen ragen besonders der Abt Iltut, berühmt durch seine Klosterschule zu Llan-Iltut oder Llan-twit, und der hl. **Dubricius** hervor. Auch letzterer, auf der Insel Miserbdil geboren, stand zu Hentlan einer viel besuchten Schule vor, aus welcher mehrere würdige Männer und Heilige hervorgingen. Eine andere Schule errichtete Dubricius zu Mahres an der Wye. Zuerst Bischof von Landaff, erhielt er nachher die erzbischöfliche Würde von Caerleon, wo wohl schon seit dem 4ten Jahrhundert ein bischöflicher Stuhl war; Galfrid von Monmouth in seiner Chronik IX. 12 nennt ihn sogar Primas von Britannien und Legaten des apostolischen Stuhles. Der hohe Ruhm, worin der hl. Dubricius durch alle Jahrhunderte auf der britischen Insel stand, gibt Zeugniß von seiner Heiligkeit und Thätigkeit im bischöflichen Amte, wenn auch nur spärliche Nachrichten über ihn sich erhalten haben. Der Biograph des hl. Samson von Dole bei Mabill. Acta Ss. Tom. I. S. 176 erwähnt einer unter Dubricius abgehaltenen Synode am **Petri Stuhl**-

feierfest, wo die britischen Prälaten zur Consecration der Bischöfe zusammenzukommen pflegten. Bei Wharton (Anglia sacra in vita S. Dubricii T. II. S. 657) und auch anderswo findet sich die Nachricht, daß Dubricius den berühmten christlichen Helden, König Arthur, gekrönt und mit Rath und Gebet unterstützt habe, wenn er unter der Anrufung der Mutter des Heilandes und mit ihrem Bildniß auf seinem Schilde in den Kampf gegen die noch heidnischen Angelsachsen zog; von der Salbung der britischen Könige spricht übrigens auch schon der bekannte britische Mönch Gildas im 6ten Jahrhundert. Außerdem vermehrte Dubricius die Besitzungen der Kirchen von Landaff und Caerleon, nahm sich um die Reform des Klosterwesens an und pflegte selber die 40tägige Fastenzeit im Kloster zuzubringen. Um das J. 519 (nach Andern später) legte er das Erzbisthum in oder bald nach der Synode von Brevy nieder, und starb um 522 auf der Insel Emli. — Außer Wharton l. cit., Usserii antiq. Brit. und Alfordii Annal. siehe auch Bolland. ad 9. Febr. in vita S. Teliai, und 1. Martii in vita S. Davidis. [Schrödl.]

Du Cange, s. Du Fresne.

Ducreux, Gabriel Marie, Domherr zu Auxerre und nachher auch zu Orleans, wurde in letzterer Stadt am 27. Juni 1743 geboren, wirkte einige Zeit als Generalvicar in Corsica, mußte aber aus Gesundheitsrücksichten die Insel wieder verlassen und wurde Kaplan bei Monsieur, d. i. dem ältesten Bruder Ludwigs XVI., dem nachmaligen König Ludwig XVIII. Er starb in Orleans am 24. August 1790, und machte sich in der gelehrten Welt durch ein kirchenhistorisches Werk bekannt unter dem Titel: Les siècles chrétiens, ou l'histoire du Christianisme dans son établissement et ses progrès, depuis Jésus-Christ jusqu'à nos jours, Paris 1775, 9 Vol. in 12. Eine neue Ausgabe erschien 1788 in 10 Duodezbänden, eine teutsche Uebersetzung größtentheils von Heizerath auf Rautenstrauch's Veranlassung zu Wien 1777 ff., eine andere in den Jahren 1781—1790 von Fischer zu Wien und Landshut. Ducreux wollte auch eine Geschichte des 18ten Jahrhunderts beigeben, aber König Ludwig XVI. gebot ihm, die Veröffentlichung derselben zu verschieben, weil sonst eben kaum gedämpfte Leidenschaften und Streitigkeiten wieder erregt werden könnten. Statt dieser Geschichte des 18ten Jahrhunderts gab nun Ducreux seinen Discours sur le 18. siècle heraus. Außerdem edirte Ducreux sämmtliche Werke Flechier's, ferner Poésies anciennes et modernes, Paris 1781, und Pensées et réflexions extraites de Pascal sur la religion et la morale, Paris 1785. 2. Vol.

Dudith (Andreas), Sohn einer angesehenen aber in Armuth gerathenen ungarischen Familie, wurde am 16. Febr. 1533 zu Ofen geboren. Nachdem er schon im 6ten Jahre seinen Vater verloren, sorgte sein Oheim Sbardelati, nachmals Bischof zu Waizen, für seine Erziehung und wissenschaftliche Ausbildung, die er theils in Teutschland, theils in Italien erhielt. In letzterem Lande wurde er mit dem englischen Cardinal Reginald Pole bekannt und durfte denselben auf seiner Heimreise 1553 begleiten. Vier Jahre später kehrte Dudith in sein Vaterland zurück, und erhielt durch Nicolaus Olah, Erzbischof von Gran, die Propstei Felhéviz und ein Graner Canonicat, begab sich aber schon im folgenden Jahre wieder nach Italien und übernahm erst im J. 1560 wieder die Geschäfte seiner Propstei. Im folgenden Jahre wurde er auf einer ungarischen Synode zugleich mit Johann Sylvester Kolosvari zum Abgeordneten des ungarischen Clerus auf das wiederbegonnene Trienter Concil gewählt und von Kaiser Ferdinand I. zum Bischof von Tininien ernannt. Zu Trient zeichnete er sich zwar durch große Beredtsamkeit, aber auch durch unkirchliche Ansichten und Bestrebungen aus, so daß der Papst beim Kaiser auf dessen Zurückberufung drang, und er noch vor Beendigung des Concils Trient verlassen mußte. Indessen wurde er doch schon zu Trient zum Bischofe von Csanád ernannt und erhielt darauf auch noch das

Bisthum **Fünfkirchen**, und wurde geheimer Rath und Secretär bei der ungarischen Hofkanzlei in Wien. Auf dieser so rasch erstiegenen Höhe war aber Dudith auch bereits seinem beklagenswerthen Falle nahe. Von Kaiser Maximilian zu außerordentlichen Sendungen in Familienangelegenheiten gebraucht, wurde er mit Regina von Straß, einem Hoffräulein der polnischen Königin Catharina, Schwester des Kaisers, bekannt und bald ward der Entschluß gefaßt, sie mit Hintansetzung jeder andern Rücksicht zu ehelichen. Die kirchlichen Würden wurden aufgegeben, die geistlichen Gelübde gebrochen, die Kirche selbst verlassen und die protestantische Irrlehre angenommen, und im J. 1567 die beabsichtigte eheliche Verbindung geschlossen. Der vormalige Kirchenfürst, nun im Lager der Kirchenfeinde, wurde von Pius V. excommunicirt und zu Rom in effigie verbrannt. Von jetzt an mischte er sich viel in politische Angelegenheiten, jedoch nirgends mit Glück und Erfolg, theilweise zu seinem eigenen großen Schaden. Endlich ließ er sich zu Breslau nieder (1579), wo er am 23. Febr. 1589 starb, nachdem er mit seinen beiden Frauen, seine zweite Frau war Elisabeth Zborov, mehrere Kinder gezeugt, von denen man jedoch nicht weiß, was aus ihnen geworden ist. Von seinen vielen Schriften, deren Verzeichniß sich in Hordenyi Memoria Hungarorum findet, haben besonders die fünf zu Trient gehaltenen Reden, die Gottfried Schwarz unter dem Namen Lorandus Samuelfy (Halle 1743) herausgab, theils durch ihre rhetorische Schönheit und den reinen lateinischen Styl, theils durch die unkirchlichen Grundsätze, die sie verrathen, Aufsehen gemacht. Vgl. Hallische Encyclopädie s. v. [Welte.]

Duell, s. Zweikampf.

Du Fresne (**Charles**), Herr von Cange, oft nur Du Cange genannt, der Sohn des königlichen Prevot von Beauquêne, ward den 18. Dec. 1610 zu Amiens geboren. Seine erste wissenschaftliche Bildung erhielt er im Jesuitencollegium seiner Vaterstadt, studirte dann die Rechtswissenschaft zu Orleans und wurde 1631 Parlamentsadvocat in Paris; um aber ungestört den Wissenschaften obliegen zu können, gab er diese Stelle bald wieder auf und zog sich in seine Vaterstadt zurück. Hier kaufte er sich im J. 1645 die Stelle eines königlichen Schatzmeisters und verweilte daselbst bis zum J. 1668. Als nämlich in diesem Jahre zu Amiens die Pest ausbrach zog er nach Paris, wo er den 23. Oct. 1688 starb. Seine Werke, in denen er sich um Archäologie, Geschichte und classische Philologie unendliche Verdienste erwarb, sind die sprechendsten Zeugnisse sowohl seiner großen Gelehrsamkeit als auch seines unermüdeten Fleißes. Von ihm haben wir: Histoire de l'Empire de Constantinople sous les Empereurs Français, divisée en deux parties. Paris 1657 fol. Dieses Werk enthält Villehardoins Geschichte der Eroberung Constantinopels im J. 1204, dann eine Fortsetzung dieser Geschichte vom J. 1220—1240 nach einer in Versen verfaßten Geschichte Frankreichs vom Canonicus und nachherigen Bischof von Tournay, Philipp Mouskes, endlich die später erfolgten Thaten der Franzosen und Lateiner in dem von ihnen errichtetem Reiche aus gleichzeitigen Schriftstellern, Chroniken und noch ungedruckten Briefen. Eilf Jahre später erschien von ihm Histoire de Saint Louis, Roi de France, écrit par le Sire Joinville. Paris 1668 fol.; und nachher: Historia Bizantina duplici commentario illustrata. Paris. 1680 fol. Bemerkenswerth sind Du Fresne's Ausgaben Joannis Cinnami imperatorii grammatici Historiarum de rebus gestis a Joanne et Manuele Comnenis; Paris. 1670 fol.; dann Joannis Zonaræ Monachi magni antea vigilum præfecti et primi a secretis, Annales ab exordio mundi ad mortem Alexii Comneni. Paris. 1686. 2 Tom. fol., wie auch seine historischen und philologischen Anmerkungen zu Peter Possins Ausgaben der Alexias der Anna Comnena und der byzantinischen Geschichte des Nicephorus. Die beiden Hauptwerke Du Fresne's sind aber das Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis. Paris 1678, fol. 3 Tom. Frankfurt a. M. 1681 und 1710. 3 Tom. fol. Eine neue Ausgabe erschien zu Venedig 1733—1736. 6 Tom. fol. und zu Basel 1762. 3 Tom. fol.,

Digitized by Google

welche die Mauriner besorgten und das Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ graecitatis. Paris 1688. 2 Tom. Supplemente zu dem ersten Glossarium lieferte im J. 1766 der Benedictiner Carpentier 4 Tom. fol. und einen Auszug sowohl aus Du Fresne's Glossarium wie auch aus Carpentiers Supplementen besorgte Adelung, 6 Tom. Halle 1772—84. Die neueste und vollständigste Ausgabe erschien durch Henschel, cum supplementis integris Carpentarii et additamentis Adelungii et aliorum. 6 Tom. Paris 1840—1846 in 4 maj. Ersch und Gruber, Encyclopädie 28. Bd. Du Pin, Biblioth. des Auteurs ecclés. Niceron, Memoiren. [Seback.]

Duguet (Jacques Joseph), geboren zu Montbrison im J. 1649, begann seine Studien bei den Oratorianern seiner Vaterstadt und zog bald durch sein starkes Gedächtniß und seine schnelle Fassungsgabe die besondere Aufmerksamkeit seiner Lehrer auf sich. Später wurde er selbst Mitglied des Oratoriums und lehrte zu Troyes eine Zeit lang Philosophie und dann zu Paris Theologie. Im J. 1677 wurde er zum Priester ordinirt und hielt in den beiden folgenden Jahren Conferenzen, die großen Beifall fanden, aber auch seine ohnehin nicht feste Gesundheit angriffen, so daß er seines Dienstes enthoben werden mußte. Jetzt schloß er sich an Arnauld und Quesnel an und widersetzte sich der Constitution Unigenitus, was nicht nur seine Ausschließung aus dem Oratorium zur Folge hatte, sondern ihn auch nöthigte, seinen Aufenthaltsort öfters zu ändern. Er findet sich in der Folge bald in Holland, bald zu Troyes, bald in Paris. In letzterer Stadt ereilte ihn der Tod am 25. Oct. 1733 in seinem 84ten Lebensjahre. — Als Theolog beschäftigte er sich hauptsächlich mit Moral und biblischer Exegese und gab in beiden Richtungen eine Menge von Schriften heraus, die im Allgemeinen als sehr geistreich gerühmt werden und im reinen, eleganten Styl abgefaßt sind. Die wichtigern davon sind: Commentaire sur l'ouvrage de six jours et sur la Genèse in 6 Bänden, den ersten Band füllt das Heraemeron; Explication du livre de Job. 4 Bde.; Explication des 75 Psaumes. 6 Bde.; Explication du Prophète Isaïe, de Jonas et d'Habacuc. 7 Bde.; Explication des Rois, d'Esdras et de Néhémias. 7 Bde.; Explication du Cantique des Cantiques et de la Sagesse. 2 Bde.; Explication du mystère de la passion de Notre Seigneur Jésus-Christ, suivant la concorde. 14 Bde.; Règles pour l'intelligence de l'Ecriture sainte mit einer Vorrede des Abbé d'Asfeld, auch in den Cursus completus scripturæ sacræ (Bd. 27) aufgenommen; La conduite d'une dame chrétienne; Traité sur les devoirs d'un évêque; De l'éducation d'un prince; Traités dogmatiques sur l'Eucharistie, sur les exorcismes et sur l'usure; Lettres sur divers sujets de morale et de piété; Conférences ecclésiastiques, enthaltend 67 Dissertationen über Kirchenschriftsteller, Concilien und Kirchendisciplin in den ersten christlichen Jahrhunderten. In den exegetischen Werken, welche den bedeutendsten Theil seiner schriftstellerischen Leistungen ausmachen, befaßt sich Duguet nicht mit Aufhellung dunkler Stellen und Lösung scripturistischer Schwierigkeiten, sondern sucht hauptsächlich den Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments und den prophetischen Charakter und die Vorbildlichkeit des ersteren ins Licht zu setzen; aber es läßt sich nicht läugnen, daß hier in Betreff gar mancher Puncte das ingenio suo nimium indulget des Vincentius Lerin. auf ihn anwendbar ist. Vgl. Scripturæ sacræ cursus completus Tom. XXVII. p. 6, 7. [Welte.]

Dulcin, s. Apostelorden.

Duldung, s. Toleranz.

Dulia, s. Cultus duliae.

Duma (דּוּמָה). 1) Ismaels sechster Sohn (Genes. 25, 14.), Vater eines nach ihm genannten Araberstammes, von dem noch zwei Städte zeugen, die Abulfeda und Jakut in ihren Geographien anführen, Dumat-al-Irak und Dumat-al-Dschandel (das felsige, auch asch-schamiat, das syrische). Gegen Duma spricht der Prophet Jesaias (21, 11—12.) ein kurzes prophetisches Wort; da hier Seir als

naheliegend vorausgesetzt wird, ist wohl an das felsige oder syrische Duma zu denken, das fünf (oder sieben) Tagreisen südlich von Damascus liegt, und nach Hieronymus (Jes. 21, 11.) einen Theil von Edom bildet. Einige (LXX) verstehen unter Duma Edom selbst. Ptolemäus 5, 19. nennt Δουμαιθα. Vgl. Gesenius, Commentar über Jes. 21, 11. — 2) Im hebräischen Text Jos. 15, 22. (Vulg. Ruma) eine Stadt des Stammes Juda, nach dem Onom. 17 römische Meilen von Eleutheropolis im Gebiete Daroma.

Dungal, unter den Männern, die als Verfechter römischer Rechtgläubigkeit wider Claudius von Turin (s. d. A.) auftraten, einer der bedeutendsten. Ob das britische oder das fränkische Reich sein Vaterland sei, ist ungewiß, gewiß aber, daß er sich zur Zeit Carls d. Gr. in letzterem aufhielt, wahrscheinlich in dem Kloster zu St. Denys bei Paris; denn Carl d. Gr. läßt den Dungal durch Waldo, den Abt jenes Klosters, um seine Ansicht fragen über die zwei im J. 810 eingefallenen Sonnenfinsternisse, und Dungal nennt sich in dem Antwortschreiben (cfr. d'Acheri Spicil. X. p. 143—157) einen Reclusus. In seiner einsamen Celle lebte er vorzugsweise der Wissenschaft, und dieses sein Streben, namentlich auch seine astronomischen Kenntnisse erwarben ihm bei Carl d. Gr. Vertrauen und Achtung. Von Kaiser Ludwig dem Frommen wurde er als öffentlicher Lehrer auf die hohe Schule zu Pavia geschickt, um dem in Italien damals sehr darniederliegenden Unterrichtswesen aufzuhelfen, und wie aus einem Capitulare des von Kaiser Ludwig dem Frommen nach Italien geschickten Lothar zu ersehen ist (vgl. die Sammlung der longobardischen Gesetze von Muratori), war die männliche Jugend von Mailand, Brescia, Lodi, Bergamo, Novara, Vercelli, Como u. s. w. angewiesen, ihre Bildung in Pavia zu holen. Dungal entwickelte in dieser Stadt eine einflußreiche Lehrthätigkeit, wurde aber auch bald mit der antikirchlichen Bestrebung des Claudius von Turin bekannt. Längere Zeit hielt er diese für unmöglich, und glaubte, nur Verläumdung habe sie dem Claudius zur Last gelegt; als er sich aber von der sectirerischen Kühnheit des Bischofs, welche nicht nur in Italien, sondern auch in Frankreich und auf der spanischen Grenze das größte Aufsehen erregte, überzeugt hatte, als ihm namentlich ein Auszug aus der Vertheidigungsschrift des Claudius gegen den Abt Theodemir (Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theudmirum abbatem) zugekommen war, da trat er im J. 827 in der Schrift: „Dungali responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias," gegen Claudius auf. Diese Schrift — die er selbst näherhin als ein libellum responsiones ex auctoritate ac doctrina sanctorum patrum defloratas et excerptas continentem bezeichnet — dedicirte er dem Kaiser Ludwig und dessen Sohne und Mitregenten Lothar, und machte es ihnen darin zur Pflicht, der Verbreitung der in Rede stehenden Irrthümer entgegenzuwirken. „Wir beschwören," sind seine Worte, „fußfällig unsere erhabenen und allerchristlichsten Gebieter, daß sie, von Eifer Gottes erfüllt, der seufzenden Mutterkirche zu Hilfe kommen und sie nicht länger von der Schlange zerbeißen lassen. Gleichwie der glorreiche Kaiser Carolus, seligen Gedächtnisses, als wachsamer Vertheidiger katholischen Glaubens in der Person des Felix das Haupt der Viper, welche gegen die Einheit der Kirche zischte, mit dem eisernen Stabe apostolischer Gewalt zerschmettert hat, also möge auch sein erlauchter Sohn den Schwanz desselben Ungeheuers — Claudius wird nämlich als Schüler und Erbe des Ketzers Felix von Urgel hingestellt — vollends niederschlagen." Wenn Dungal in seiner Schrift öfters eine fast leidenschaftliche Sprache führt, so erklärt sich dieß aus den jedes christliche Gefühl verletzenden Angriffen des Claudius. Wie gemein und frivol spricht er sich z. B. nicht über die Verehrung des Kreuzes aus: „Wenn man jedes Holz in der Form des Kreuzes anbeten (adorare) wolle, weil Christus am Kreuze gehangen, sagt Claudius, so müsse man auch vieles Andere, womit er im Fleische lebend in Berührung gekommen, anbeten: alle Jungfrauen, weil Christus von einer Jungfrau geboren

Digitized by Google

worden, alle Krippen, weil Christus in einer solchen gelegen, alle Schiffe, weil er auf einem Schiffe gefahren, alle Esel, weil er auf einem Esel geritten, alle Lämmer, weil er ein Lamm Gottes genannt wird. Aber jene verkehrten Menschen (i. e. die Orthodoxen) essen lieber die lebendigen Lämmer und beten die gemalten an. Auch Felsen müßten wir verehren, weil Christus in einem Felsen begraben worden; Dornen, weil seine Krone aus solchen bestand; Lanzen, weil er mit einer Lanze erstochen wurde." Ronge scheint bei Claudius in die Schule gegangen zu sein, wenn er sagt, sein (Christi) Rock gehört seinen Henkern. Während Claudius die Auctorität aller Kirchenlehrer, den Augustinus allein ausgenommen, sehr gering schätzt, beruft sich Dungal in seiner Widerlegungsschrift auf das katholisch-kirchliche Bewußtsein, auf Schrift und Tradition, und sehr viele Stellen der Väter, so daß er neben der guten Bekanntschaft mit Plato, Cicero, dem älteren Plinius und andern mehr auch schöne patristische Kenntnisse an den Tag legt. Wenn der bekannte Historiker Schröckh die Widerlegung des Claudius ungenügend findet und meint, Dungal könne auch selbst nur von den spätern Zeiten des 4ten Jahrhunderts an Beispiele von Bilderverehrung anführen, so ist daran nicht die Geschichte (s. Bilder in der Kirche), sondern nur sein protestantisches Vorurtheil schuld. Der gelehrte Papirius Masson gab Dungals Werk zuerst zu Paris 1608 in 8. heraus, und zwar mit einer als Zuschrift an die Geistlichkeit von Frankreich gerichteten Vorrede, worin er zugleich die Namen derer nennt, auf die sich Dungal als seine Gewährsmänner beruft. Cfr. Maxima biblioth. patrum edit. Lugdun. Tom. XIV. p. 196—223. Walchs Ketzerhistorie, 11r Thl. Schröckh, christliche Kirchengeschichte, 21r und 23r Thl. Gfrörer, allgemeine Kirchengesch. 3r Bd. 2te Abth. Neander, Kirchengesch. 4r Bd. [Fritz.]

Dunin, Martin, von, Erzbischof von Gnesen und Posen, im Streit wegen der gemischten Ehen zu seiner Zeit einer der standhaftesten Vertreter der kirchlichen Grundsätze, entstammte einer alten adeligen, durch die Ungunst der Umstände verarmten Familie Massoviens. Als der Erstgeborne unter 22 Geschwistern wurde er den 11. Nov. 1774 im Dorfe Wat bei Rawa geboren, wo sein Vater Felician v. Dunin Gutsbesitzer war. Ein Oheim, Laurentius v. Dunin, Jesuit zu Rawa, leitete seine Erziehung; die Vorbereitung zu den gelehrten Studien fand er bei den Jesuiten zu Bromberg und in Privatstudien. Neunzehn Jahr alt trat Dunin in das Collegium Germanicum zu Rom ein, am 23. Sept. 1797 erhielt er von dem Cardinal de Somaglia die Priesterweihe. Zurückgekehrt in sein Vaterland nahm er eine Anstellung im Bisthum Krakau, der Bischof von Kujawien, Rybzynski, berief ihn in seine Heimath zurück und beförderte ihn zum Domherrn von Wloclawek. Der Erzbischof von Gnesen, Graf Ruczynski, berief ihn ins Metropolitancapitel zu Gnesen, dessen Kanzler er im J. 1815 wurde; bald darauf wurde er als Provincialschulrath an die königl. Regierung zu Posen berufen. So haben ihn, wie er selbst sagte, die Ehren gesucht; aber er besaß auch einen lebhaften, schnell eindringenden Geist und eine anziehende Persönlichkeit, die ihm als Empfehlung diente. Von Erzbischof Theophil von Wolicki zum Weihbischof von Posen ersehen, wurde er nach dessen Tode (21. Dec. 1829) zum Administrator der Erzdiöcese erwählt. Nachdem er sich in dieser Stellung bei außerordentlichen Anlässen für die höhere Würde gleichsam erprobt und namentlich die durch die Circumscriptionsbulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 vorgezeichnete neue Organisation des Domcapitels zu Posen in Vollzug gebracht, und am 8. Dec. 1830 einen Hirtenbrief erlassen hatte, durch den er seine Landsleute von der Theilnahme an der zu Warschau am 29. Nov. desselben Jahrs ausgebrochenen Insurrection abmahnte, wurde er am 10. Juli 1831 als Erzbischof von Gnesen und Posen consecrirt. Auch jetzt fand er der Zeitverhältnisse wegen außergewöhnliche Geschäfte vor. Die Säcularisation hatte auch in der Provinz Posen schon begonnen, die Cabinetsordre vom 31. Mai 1833 unterwarf ihr die bis dahin noch verschont

gebliebenen Ueberreste der Regularinstitute. Der Erzbischof erhob dagegen Protestation, und als diese ohne Erfolg blieb, bat er um Berücksichtigung der mancherlei Bedürfnisse von Kirchen und Schulen in beiden Erzdiöcesen, welchen Bitten bereitwillig entsprochen wurde. Im J. 1834 wurden auch die geistlichen Seminarien zu Gnesen und Posen einer Reorganisation unterworfen, und die Missionspriester des hl. Vincenz von Paul, die Lazaristen, denen ihre Leitung anvertraut war, ihrer Wirksamkeit enthoben und durch Weltpriester, zeitweilig durch Teutsche, ersetzt. — Um den religiös-sittlichen Zustand des Volkes zu heben, faßte der neue Oberhirt vor Allem den Priesterstand, demnächst die Volksschulen ins Auge, und erließ in beiderlei Beziehung mehrere Hirtenbriefe. Aber auch durch persönliche Einwirkung an Ort und Stelle wollte er seinem Amte genügen, und bereiste daher, besonders in den letzten Jahren, die Diöcesen, um zu firmen, Kirchen zu consecriren u. dgl. Am meisten ist aber sein Hirtenamt durch den bekannten Streit über die gemischten Ehen wichtig und merkwürdig geworden. Es ist unrichtig, wenn man denselben nur als ein Nachspiel und Anhängsel des Cölner Ereignisses (s. Droste-Vischering) bezeichnet; der Posener Kirchenstreit ist lange vor dem Cölner eingeleitet worden und hat auch einen selbstständigen und völlig verschiedenen Verlauf gehabt. Die bekannten Bedingungen, unter welchen gemischte Ehen eingesegnet werden, sind in den beiden Erzdiöcesen meistentheils erfüllt worden, bis in neuerer Zeit der Einfluß der Landesgesetzgebung sich mehr und mehr bemerklich machte. Der Erzbischof, der dem Gegenstande viele Aufmerksamkeit schenkte, wurde besonders beunruhigt, wenn für einzugehende gemischte Ehen wegen Ehehindernissen päpstliche Dispensationen nachgesucht, die Bedingungen aber, unter welchen sie ertheilt wurden, von den Staatsbehörden gestrichen wurden, und er konnte den Zweifel, ob solche Ehen giltig eingegangen seien, nicht bewältigen. In dieser bedenklichen Lage wendete er sich im Januar 1837 (also lange vor der Cölner Katastrophe) mit einer Vorstellung an das geistliche Ministerium; da sie ohne Erfolg blieb, reichte er am 26. Oct. desselben Jahrs eine Immediatvorstellung an den König ein; der Bescheid, welchen er am 30. Dec. erhielt, lautete dahin, daß in der längst geordneten Angelegenheit nichts mehr zu ordnen sei. Gleichzeitig traf die wegen der Abführung des Erzbischofs von Cöln am 10. Dec. zu Rom gehaltene Allocution in Posen ein, und diese mißbilligte entschieden die im Königreich Preußen in Sachen der gemischten Ehen herrschend gewordene Praxis. Da auf dem bisher betretenen Wege nichts mehr zu erreichen war, glaubte der Erzbischof die Sache lediglich als Gewissenssache ansehen und demgemäß handeln zu sollen. In einem an die Decane gerichteten Umlaufsschreiben, und in einem jedem Seelsorger einzuhändigenden, dem Inhalte nach den Gemeinden zu eröffnenden Hirtenbriefe verbot er bei Strafe der sofort eintretenden Suspension gemischte Ehen anders als unter den kirchlichen Bedingungen einzusegnen. Darauf zeigte er selbst dem König an, was er unternommen habe, und schloß mit den seine Lage und Seelenstimmung bezeichnenden Worten: „Zu den Füßen Eurer Königlichen Majestät lege ich dieses Bekenntniß in aller Ehrfurcht nieder, und sehe mit der Resignation eines Priesters, der über Erfüllung seiner heiligen Pflicht mit seinem Gewissen im Reinen ist, meinem weitern Schicksale entgegen. Verfügen Eure Königliche Majestät über mein Greisenhaupt! Meine Gewissensruhe und mein Seelenfriede sind gerettet." — Mild gesinnt, wie der König war, wollte er die Strenge der gesetzlichen Ahndung nicht sofort eintreten lassen; handelte es sich doch um eine Gewissenssache und alle gesetzlichen Wege waren vor dem letzten Schritte betreten worden. Er ließ dem Erzbischof eröffnen, daß er seinen Schritt noch als eine irrthümliche Verkennung seines Standpunctes betrachten wolle, wenn er selbst ihn als solche anzuerkennen und demnächst unter Aufhebung seiner Verfügungen die gesetzliche Ordnung wieder herzustellen bereit wäre. Allein so gern der Erzbischof zur friedlichen Lösung der Verwicklung die Hand geboten hätte, im

Digitized by Google

gegebenen Falle war eine Vereinbarung nicht möglich; war ja doch der beiderseitige Standpunct so verschieden, daß der Erzbischof, während er sich für die von ihm vertretene Sache auf die Gewissensfreiheit berief, einer sträflichen Verletzung derselben beschuldigt wurde. Als Anknüpfungspunct für die Verhandlungen bot sich die Bestimmung des allgemeinen Landrechts Thl. II. Titel 11, § 442, 443 dar, wonach dem katholischen Pfarrer gestattet ist, die Einsegnung einer Ehe zu verweigern, wenn der geistliche Obere die Dispensation dafür versagt. Das Landesgesetz also gebietet nicht die unbedingte Eheeinsegnung, der Erzbischof verbot sie, und gab dem Verbot durch geistliche Strafen Nachdruck; war das letztere von seinem Standpuncte aus folgerichtig, so war es nicht minder consequent, wenn andererseits als Genugthuung für die Ueberschreitung des Gesetzes die ausdrückliche Zurücknahme seiner Verfügungen verlangt wurde. Dabei blieb man beiderseits stehen, eine Ausgleichung wurde nicht ermittelt; von beiden Seiten war man versöhnlich gestimmt, die Schwierigkeit lag in der Sache. Nachdem der Erzbischof selbst den König von der Erfolglosigkeit der Ausgleichungsversuche in Kenntniß gesetzt hatte, befahl eine Cabinetsordre vom 21. Juni 1838, die Criminaluntersuchung zu eröffnen, und der Minister Freiherr v. Altenstein erklärte die Erlasse des Erzbischofs für unwirksam, die Befolgung derselben für strafbar und sicherte den Geistlichen den Schutz der Regierung gegen die canonischen Ahndungen zu. Dieß hatte aber nur die Folge, daß die beiden Generalconsistorien und alle Decanate Protestationen einreichten und erklärten, daß sie ihren Unterthanenpflichten unbeschadet sich für verpflichtet, nach den Landesgesetzen auch für befugt hielten, der Stimme ihres Oberhirten Gehör zu geben. Der Erzbischof stand nun nicht mehr allein, der ganze Clerus betheiligte sich an seiner Sache. — Auf die ihm von der Eröffnung des Rechtsverfahrens gemachte Anzeige erklärte Dunin, daß er, da es sich um eine kirchliche und Gewissenssache handle, die Competenz des Gerichtes nicht anerkennen könne, sich nicht zur Verantwortung stellen, noch auch eine Verhandlung unterzeichnen werde. Natürlich wurde aber deßhalb das Rechtsverfahren nicht eingestellt. Am 23. Febr. 1839 erging der Urtheilsspruch des Posener Oberlandesgerichts und wurde, königlicher Ordre gemäß, vor der Publication dem Monarchen vorgelegt. Auch jetzt noch sollte dem Verurtheilten Gelegenheit gegeben werden, eine Milderung seiner Lage sich zu bereiten. Er wurde nach Berlin beschieden, am 5. April traf er dort ein. Da er aber auch hier zum Aufgeben seines bis dahin befolgten Systems nicht zu bewegen war, wurde das Strafurtheil publicirt. Er wurde des Rechtes verlustig, sein Amt ferner zu üben und ein anderes zu erhalten, außerdem zu sechsmonatlicher Festungsstrafe und zur Tragung der Proceßkosten verurtheilt. Auf die Rechtswohlthat der Appellation an das königliche Kammergericht verzichtete er, um dadurch nicht die Competenz desselben anzuerkennen; aber an die Milde des Königs wendete er sich und erlangte von dieser den Nachlaß der Festungsstrafe, blieb aber außer Amtsthätigkeit gesetzt, bis ermittelt würde, wie dieselbe mit den Landesgesetzen vereinbart werden könne. Er sollte dafür die geeigneten Vorschläge machen; er versuchte dieß in wiederholten Immediatvorstellungen, doch keine führte zum Ziele. Wie er zuletzt zu dem Entschlusse gekommen, ohne Weiteres nach Posen abzureisen, legt er in einer zu Anfang des Octobers an den König gerichteten Adresse dar: „Da Euer Königlichen Majestät Allerhöchste Erwartung von neuen Vorschlägen meine Rückkehr von moralisch unmöglichen Bedingungen abhängig macht, ich aber auf die Verwirrung in der geistlichen Administration meiner Diöcesen keineswegs mit Gleichgiltigkeit zuschauen darf, so bin ich dadurch in meinem Gewissen genöthigt worden, am gestrigen Tage Berlin zu verlassen und nach Posen abzureisen, um dort meinem Hirtenamte gemäß die mir vom Heilande anvertauten Schaafe zu weiden..."
Am 4. Oct. Morgens kam er in Posen an. Was zu erwarten war, geschah; nachdem in aller Stille die geeigneten Vorkehrungen getroffen waren, wurde

Dunin am 6ten desselben Monats nach Mitternacht von den Behörden wieder zurückgesendet; unterwegs aber traf ihn der Befehl nach Colberg abzureisen. Er traf dort am 8. Oct. ein und bezog die ihm angewiesene Wohnung in der Stadt. Ein Regierungsrath aus Stettin war ihm zur Aufsicht beigeordnet. In den beiden Erzdiöcesen schwiegen Musik und Orgel beim Gottesdienst, einige Zeit verstummten auch die Glocken. Zehn Monate hatte die Haft gedauert, unterdeß war am 7. Juni 1840 der Thronwechsel erfolgt. Des nun regierenden Königs Majestät bezeichnete den Anfang der Regierung mit Gnadenacten. Mit dem Gefangenen von Colberg wurde über die Bedingungen verhandelt, unter denen er seinen Erzdiöcesen zurückgegeben werden könnte; der 3. Aug., der Geburtstag des verewigten Königs, gab ihm seine Freiheit wieder. Am 5ten desselben Monats traf er in Posen ein. Das so erfreuliche Ereigniß war aber durch so einfache Mittel erzielt worden, daß man zu fragen versucht sein könnte, warum der Conflict Jahre lang dauern und Proceß, Verurtheilung und Haft im Gefolge haben mußte? Wie bemerkt, wollte der Erzbischof seine Verordnungen nöthigenfalls auch durch canonische Strafen aufrecht erhalten; von Regierungswegen aber wurde die Aufhebung derselben als eine Genugthuung verlangt. Wenn einmal Gnade geübt werden sollte, konnte der souveräne Wille die Genugthuung erlassen, es war aber auch nicht nöthig, die Anwendung canonischer Strafen ausdrücklich vorzubehalten, denn der Folgsamkeit des Clerus durfte der Erzbischof ohnedieß gewiß sein. In diesem Sinne erließ er am 27. Aug. den neuen Hirtenbrief, welcher vorschrieb, das auf die bekannten Bedingungen sich beziehende Versprechen, da es vor dem Landesgesetze doch unwirksam, die Erfüllung also ungewiß sei, nicht erst ausdrücklich zu verlangen, sich aber auch alles dessen zu enthalten, was eine Billigung der ohne gewünschte Garantie eingegangenen Ehen enthalten könnte. In zwei folgenden Hirtenbriefen verordnete er dann noch, daß, wenn die betreffenden Personen ihren religiösen Pflichten wenigstens so gewissenhaft nachkommen, als sie es können, denselben die Sacramente nicht vorenthalten werden sollen. Als Ergebniß des durch viele Wendepuncte hindurchgeführten Streites besteht in beiden Erzdiöcesen die das kirchliche und das persönliche Interesse berücksichtigende Praxis, daß gemischte Ehen nicht eingesegnet, die betreffenden Personen aber je nach ihrem Gewissenszustande zur Theilnahme an den hl. Sacramenten zugelassen oder davon ausgeschlossen werden. Feste Beharrlichkeit und muthige Hingebung an die Sache hat Dunin überall gezeigt, wo es eine klar erkannte Pflicht galt. Hat er in früherer Zeit eine sichere Haltung manchmal vermissen lassen, so kam dieß daher, daß er der Sache nicht klar auf den Grund sah und, um sicher zu gehen, von verschiedenen Seiten her Rath annahm. Religiöse Wärme, milden Sinn und sanften Charakter haben Alle, die ihm näher standen, in ihm gefunden. Seine Frömmigkeit war herzlich, sein Wohlwollen hat sich in vielen schönen Zügen bewährt. Seine Thätigkeit nahm mit den Jahren zu, obschon er lange an dem Uebel litt, welches sein Ende herbeiführte. Ein halbes Jahr vor seinem Tode wurde ihm die hohe Freude zu Theil, daß Seine Majestät Friedrich Wilhelm IV. in der erzbischöflichen Residenz eine Soiree annahmen. Aus den Heilquellen von Marienbad, welche Dunin bald darauf besuchte, kam er nicht erleichtert zurück. Es war eine Gallenkrankheit, der er nach langwierigen heftigen Schmerzen am 26. Dec. 1842 nach vollendetem 68tem Lebensjahre erlag. Die allgemeinste Trauer sprach sich bei der Beerdigungsfeierlichkeit aus, welche am 2. Jan. in der Metropolitankirche zu Posen Statt hatte. Das Herz wurde in einer Urne aufbewahrt und in der alten Metropole Gnesen beigesetzt. Sein Andenken wird in den Herzen von Tausenden fortleben. Nachrichten und Actenstücke über den Posener Kirchenstreit lieferten zu seiner Zeit die öffentlichen Blätter. Vor allen verdient Beachtung die Denkschrift des Staatssecretariats zu Rom vom April 1839, welche unter dem Titel: Darlegung des Rechts- und Thatbestandes rc. mit 62 Actenstücken, zweimal übersetzt erschien zu Augsburg

bei Kollmann und zu Regensburg bei Manz 1839. 8. Ferner: Die beiden Erzbischöfe. Von Dr. Hase. Leipzig 1839. 8. (Diese durch ruhige historische Betrachtung und lichtvolle Darstellung ausgezeichnete Schrift ist auch darum beachtenswerth, weil die Lösung des Conflicts, wie sie später erfolgte, in ihr schon vorgezeichnet ist.) Das Leben Dunins ist dargestellt in der Monographie: Martin v. Dunin, Erzbischof von Gnesen und Posen. Von F. Pohl. Marienburg bei Dormann 1843. 8. [Pohl.]

Dumoulin, s. Corpus juris canonici.

Dunkers, oder Tunkers, eine von den unzähligen Secten America's, dem Protestantismus entsprungen und doch mit ihm zerfallen. Das Phantom eines eingebildeten Urchristenthums schwebt den Dunkers vor, das sie nicht ohne einige Frömmigkeit und Sittenreinheit verfolgen und im Aeußerlichen darzustellen suchen durch wenige Gebräuche, Abhaltung des Abendmahls zur Abendzeit nach vorausgegangener Agape, welche in einem frugalen Liebesmahle besteht, und endlich durch die Taufe, bei welcher der Täufling in einem Flusse dreimal untergetaucht wird.

Duns Scotus, s. Scotus.

Dunstan, Erzbischof von Canterbury. Als im 9ten und 10ten Jahrhundert durch die Einfälle der heidnischen Dänen mit der Zerstörung der englischen Klöster und Canonicatsstifte sowohl die Kloster- und Clericaldisciplin wie auch Wissenschaft, Bildung und Gesittung des geistlichen Standes in England zu Grunde gingen, da war es, nach der vorübergehenden reformatorischen Erscheinung König Alfreds (s. Alfred), vor Allen der große hl. Dunstan, welcher eine für Zucht und Bildung der Geistlichkeit folgenreiche Wiedergeburt hervorrief. Mit dem westsächsischen Königshaus verwandt, erhielt er im Kloster Glastonbury von Scoten den ersten Unterricht, und wurde, der lateinischen Sprache, Philosophie, hl. Schrift und Väter, Musik und Malerei, des Gravirens und der Metallarbeiten kundig (er machte Orgeln, Glocken, Crucifixe), dem König Aethelstan (924—40) vorgestellt. Aethelstan gewann den Jüngling lieb und ergötzte sich oft an dessen Gesang und Musik, ließ sich aber von Neidern Dunstans, die ihn der Zauberkünste und Liebhaberei für heidnische Gedichte und Geschichten beschuldigten, verleiten, ihm seine Gunst zu entziehen. Dieß und eine Krankheit bestimmte den Heiligen, Priester und Mönch zu Glastonbury zu werden und sein reiches Erbe den Armen und der Kirche zu schenken. Aethelstans Nachfolger, die Könige Edmund und Edred, brachten den würdigen Mönch wieder hoch zu Ehren; jener, indem er ihn an den Hof zog und zum Abt von Glastonbury machte, woraus unter des neuen Abtes Leitung kenntnißreiche Prälaten und Aebte hervorgingen; dieser, da er ihm die Leitung seines Gewissens und die Verwaltung seines Schatzes und Reiches übertrug. Allein Edreds Sohn und Nachfolger, der junge und ausschweifende Edwin (955—959) zerfiel sogleich bei der Thronbesteigung mit Dunstan. An seinem Krönungstage verließ er plötzlich die noch versammelten Großen des Reiches, um in einem nahen Gemache mit zwei Weibern, Ethelgiva und deren Tochter Elgiva, wilder Lust zu fröhnen. Die entrüsteten Thane beauftragten den Dunstan und einen Bischof, den König wieder in die Versammlung zurückzuführen. Dunstan entsprach dem Auftrage, aber bald traf ihn die Rache Ethelgiva's; seine Abteien Glastonbury und Abingdon wurden aufgelöst, und er selber, seines Lebens nicht sicher, floh nach Gent in Flandern, wo er bis zum Tode Edwins 959 weilte, der inzwischen die Hälfte des empörten Reiches und die Ethelgiva durch einen grausamen Tod verlor. Nach Edwins Tod rief König Edgar den hl. Dunstan wieder nach England zurück, und übergab ihm zuerst die Bisthümer Worchester und London, nachher das Erzbisthum Canterbury. Jetzt, nachdem er vorher noch eine Reise nach Rom gemacht, war der Zeitpunct gekommen, um mit der ihm eigenen Kraft und Standhaftigkeit und unterstützt vom König und einigen gleichgesinnten Bischöfen, namentlich dem Bischof Oswald von Worcester und dem ...

den Jugendunterricht hochverdienten Bischof Ethelwald von Winchester, die entweihte Würde des Priesterthums durch Zucht und Wissenschaft wieder herzustellen und dadurch auch die Sitten des Volkes zu bessern. Er stiftete das Kloster Westminster und ließ die vertriebenen Mönche nach Glastonbury und Abingdon zurückkehren; er erhob ausgezeichnete Benedictiner auf die bischöflichen Stühle; er setzte mit päpstlicher und königlicher Einwilligung statt jener Canoniker, die sich nicht reformiren wollten, Benedictiner ein und erwirkte die Synodalverordnung, daß die Mönche an den Cathedralen das Recht der Bischofswahl haben sollten; er hieß jeden dem Concubinat nicht entsagenden Presbyter, Diacon und Subdiacon sein Amt niederlegen; er bewog den König, ein Gesetz zu erlassen oder zu erneuern, wonach jeder Geistliche, zur Verbreitung nützlicher Kenntnisse unter dem Volke, ein Handwerk oder eine Kunst erlernen sollte, und weil dann damals geistlicher Sinn und Wissenschaft beinahe nur in klösterlicher Gemeinschaft gedeihen konnten, so bestimmte er den Edgar zu Errichtung vieler solcher Anstalten und ließ durch Synodalstatut die sogenannte von ihm entworfene Concordie bestätigen, d. h. eine Verschmelzung verschiedener Observanzen der reformirten Klöster zu Fleury und Gent und alter angelsächsischer Klöster mit der Benedictinerregel. — Nicht geringer war Dunstans Verdienst um den Staat. Unter Dunstans Einwirkung herrschte Edgar glücklich, friedlich und rühmlich, erließ wohlthätige Gesetze, schonte die Eigenthümlichkeiten der ihm untergebenen Nationen, bereiste das Reich und reinigte es durch Verbannung verschiedener Classen von Verbrechern. Als aber Edgar selbst durch Nothzüchtigung einer klösterlichen Zögling ein großes Aergerniß gegeben, hielt Dunstan es für seine Pflicht, ohne Ansehen der Person auch dem König gegenüber eindringlich Buße und Besserung zu predigen, und gerne nahm der König die Buße an: sieben Jahre lang sich nicht mehr mit der Krone zu schmücken und wöchentlich zweimal zu fasten, Geschenke an die Armen zu machen, ein Nonnenkloster zu stiften und zur unparteiischen Gerechtigkeitspflege einen neuen Gesetzcoder zu publiciren. — Nach Edgars Tod († 975) gestalteten sich die Verhältnisse des Reiches und der Kirche trübe, vorzüglich dadurch, daß König Eduard und nach ihm König Aethelred im unreifen Alter den Thron bestiegen, und zwischen den Anhängern der dunstanischen Reform und der laxen Partei ein Bürgerkrieg ausbrach. Dennoch verlor Dunstan den Muth nicht. Wie er dem jungen Eduard durch seinen Muth die Krone sicherte, und den Aethelred bei seinem Regierungsantritt schwören ließ, eine Regierung des Friedens, der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu führen: so hielt er auch fest an der kirchlichen Reform, die Synode von Winchester wendete den Bürgerkrieg ab, Dunstan erwirkte darin einen Beschluß zu Gunsten der Mönche, und als in der Synode zu Calne im J. 978 in der Hitze des gegenseitigen Kampfes der Fußboden des Versammlungsplatzes einbrach und Viele verwundet und getödtet wurden, während Dunstan ganz unversehrt blieb, beendigte dieß Ereigniß den Streit und Dunstans Werk blieb aufrecht. Uebrigens blieb Dunstan auch als Primas der ganzen englischen Kirche und Leiter der Staatsgeschäfte ein Mann des Gebetes, des Studiums und des Eifers für seine besondere Diöcese. Er pflegte selbst gehend Psalmen zu beten, vergoß bei den hl. Functionen häufige Thränen, las gerne die hl. Schrift, verbesserte fehlerhafte Abschriften derselben, beschenkte Kirchen und Arme, und verkündete noch an seinem Todestag dreimal das Wort Gottes. Starb 988. Bolland. und Surius ad 19. Maji; Alterthümer der angelsächsischen Kirche von Lingard; Wharton, Anglia sacra Tom. II. Lappenberg, Geschichte von England.

Duperron (Jacques Davy), berühmter französischer Bischof, Cardinal, Staatsmann und Gelehrter, wurde 1556 von reformirten Eltern zu St. Lo in der Normandie geboren, kam dann mit ihnen nach der Schweiz, und erhielt von seinem Vater eine sorgfältige Erziehung. In einem Alter von 10 Jahren hatte er Latein und Mathematik vollkommen inne; das Griechische und Hebräische lernte

Digitized by Google

er von sich selbst, und daran reihte er das Studium der aristotelischen Logik und der Dichter, von denen er sich 100 Verse in einer Stunde einprägen konnte. Mit seinen Eltern nach Frankreich zurückgekehrt, machte er einige Zeit einen Sprachmeister, bis ihn der Abt von Tyron, Philipp Desportes, als Lector König Heinrichs III. bei Hofe einführte. In dieser Stellung soll er einst über Tisch vor dem König die Existenz Gottes gegen die Atheisten mit der ihm angeborenen Beredtsamkeit vertheidigt, aber den Zorn des Königs durch die beigefügte Aeußerung sich zugezogen haben, er sei bereit, auch das Gegentheil zu beweisen. — Sei dem wie ihm wolle, denn Duperron wurde von den Hugenotten vielfach verläumdet, er fing unter Desportes' Einfluß allmählig an, sich ernstlich um die religiöse Wahrheit zu bekümmern, studirte die hl. Väter, besonders Augustin und Thomas, trat zur katholischen Kirche über und in den geistlichen Stand, und machte es sich nunmehr zu einer seinem Eifer, seinen Talenten und Kenntnissen entsprechenden Aufgabe, Protestanten in den Schooß der katholischen Kirche zurückzuführen, wobei ihm auch sein kluges, geistreiches und schonendes Wesen sehr zu Statten kam, und ungeachtet er sich seines geistigen Gewichtes bewußt war, dennoch die christliche Demuth nicht fehlte, wie aus seiner oft wiederholten Aeußerung hervorgeht: „Wenn ihr die Häretiker überwiesen haben wollt, führt sie zu mir, wünscht ihr aber ihre Bekehrung, so führt sie zum Bischofe von Genf, Franz von Sales." — Die wichtigste Bekehrung, woran er einen Hauptantheil hatte, war die des Königs Heinrich IV. Nachdem Duperron in Erwartung von Heinrichs Rückkehr zur katholischen Kirche sich auf seine Seite gestellt und Heinrich öfter erklärt hatte, er sei bereit, sich über die katholische Religion belehren zu lassen, wohnte der König auch wirklich mehreren Conferenzen zwischen den katholischen Prälaten und reformirten Theologen bei, auf denen die Beredtsamkeit und der Feuereifer des vorzüglichsten Wortführers Duperron großen Eindruck auf ihn machte, ließ sich mehrere Monate lang von ihm in der katholischen Religion unterrichten, entsagte den 25. Juli 1593 dem Calvinismus und empfing vom Erzbischof von Bourges die Absolution ab haeresi. Damals designirte ihn der König zum Bischofe von Evreux. Nach kurzer Frist folgte unter Duperrons Unterweisung auch die Bekehrung des Generals der Schweizer, des Harlay de Sancy, dann die des gelehrten De Sponde, nachherigen Bischofes von Pamiers. — Papst Clemens VIII. zögerte aber noch zwei Jahre, seinerseits dem König die von Sixtus V. dem apostolischen Stuhle reservirte feierliche Lossprechung zu ertheilen, theils durch spanischen Einfluß gehindert, theils an Heinrichs Aufrichtigkeit zweifelnd. Zur Bereinigung dieser Angelegenheit schickte nun Heinrich den Duperron nach Rom, dem es auch, in Verbindung mit Ossat, gelang, die Bedingungen der Absolution mit dem päpstlichen Hofe festzustellen, worauf die Lossprechung am 17. Sept. 1595 in der Person Duperrons und Ossats auf die feierlichste Weise geschah. In Anerkennung seiner Verdienste erhielt Duperron zu Rom die bischöfliche Weihe, und der Papst selbst machte ihm einen Hirtenring zum Geschenke mit den Worten: „Ich habe einen Mann gefunden nach meinem Herzen;" nach Frankreich zurückgekehrt, umarmte ihn der König vor Freude und Dank zu wiederholten Malen. — Am 8. Juli 1596 nahm Duperron Besitz von der Cathedrale zu Evreux und zeichnete sich im bischöflichen Hirtenamte in jeder Weise, namentlich durch Bestärkung der Katholischen und Bekehrung vieler Häretiker aus, wofür er seits der Feinde der Kirche mit Schmähschriften und Pasquillen unablässig verfolgt wurde. Außerdem bediente sich der König seiner zu verschiedenen Diensten, unter Anderm zur Lösung der kinderlosen Ehe mit Margaretha von Valois, zu welchem Behufe Duperron im J. 1598 abermals nach Rom reisen mußte. — Unterdeß hatte der berühmte Calvinist Du Plessis ein Buch über das Abendmahl herausgegeben, bei dessen Abfassung er sich anderer calvinischer Werke und Gehilfen, zur Herbeischaffung vieler Belege aus Kirchenvätern und verschiedenen Autoren, bediente und so eine Menge

mißverstandener, verstümmelter, verfälschter und zu Gunsten der calvinischen Lehre mißbrauchter Citate aufnahm. Dieses Buch wurde im J. 1599 von der Sorbonne verdammt, auch sonst von mehreren Katholiken bekämpft, aber als Du Plessis darauf nicht achtete, sondern erklärte, nur gegen einen Mann von Bedeutung seine Schrift und die darin aufgeführten Citate vertheidigen zu wollen, trat Duperron in der Conferenz zu Fontainebleau 1600, wobei Heinrich selbst anwesend war, gegen den Papst der Hugenotten, wie man den Du Plessis zu nennen pflegte, in die Schranken. Duperron stand bereit, an mehr als 500 Citaten die Corruption oder verkehrte Deutung nachzuweisen, allein schon bei Untersuchung der ersteren Texte erlag sein Gegner vollständig, und damit hatte das Colloquium auch ein Ende, da der Besiegte, eine Krankheit vorschützend, der Fortsetzung der Conferenz durch seine plötzliche Entfernung von Fontainebleau, ohne sich auch nur bei dem Könige zu beurlauben, auswich. Dennoch verfaßte Du Plessis eine Apologie, worin er sich die Ehre des Sieges zuschrieb. Dieser setzte Duperron eine auf königlichen Befehl gedruckte Schrift entgegen, die einen vollständigen Bericht über die ganze Conferenz lieferte. Außerdem verfaßte Duperron wider das Buch seines Gegners einen Tractat über die Eucharistie und Transsubstantiation. Nicht so siegreich fiel eine bald nachher mit Theodor Agrippa d'Aubigné abgehaltene Controverse aus, in welcher sich Duperron zu weiterer Ausführung der Lösung des gegnerischen Einwurfes eine Frist ausbat. — Obgleich Duperron mit dem päpstlichen Nipote und Legaten Aldobrandini, als dieser auf gewisse Ehrenrechte Anspruch machte, in Spannung gerathen war, so gelangte er dennoch im J. 1604 zur Cardinalswürde; im J. 1606 wurde er auch Großaumonier von Frankreich und Erzbischof von Sens. Noch im Jahre seiner Erhebung zum Cardinal treffen wir ihn in Rom, und lud ihn hier Clemens VIII. ein, den Sitzungen der Congregation de auxiliis beizuwohnen; zudem übergab ihm der Papst die in der Engelsburg niedergelegten Acten des Concils von Trient, um ihn hiedurch in den Stand zu setzen, einen geeigneten Rath in der Angelegenheit zu ertheilen, womit die Congregation beauftragt war. Duperrons Rath war, das Molinistische System nicht zu verdammen, und Paul V., an dessen Wahl er Theil genommen und welchem er den gleichen Rath ertheilte, beendete in diesem Sinne die langwierige Controverse (s. Congregatio de auxiliis). Um letztern Papst und um ganz Italien erwarb er sich auch noch das andere große Verdienst, daß er mit Erfolg auf ihn zur Aussöhnung mit der Republik Venedig einwirkte und dadurch dem Eindringen des Calvinismus in Italien die Thüre schloß. — So hatte sich in Rom sein ohnehin großes Ansehen noch viel mehr gesteigert, so daß Paul V. öfter sagte: „Bitten wir zu Gott, er möge den Cardinal Duperron erleuchten, denn er wird uns zu Allem, was er will, bereden können." Lorbeergekrönt kehrte er nach vollbrachter römischer Mission nach Frankreich zurück, wo er theils als Bischof seiner Diöcese, theils als Rath des Königs, theils als Hauptsachwalter der französischen Kirche in verschiedener Weise wirkte. So zögerte Duperron nicht, in einer zu Paris 1612 abgehaltenen Synode seiner Suffraganbischöfe das Buch des Edmund Richer über die kirchliche und politische Gewalt zu verdammen (s. Richer). Und als in der Versammlung der Reichsstände zu Paris 1614—1615 der französische Clerus auf die feierliche Annahme und Promulgation des Concils von Trient drang, nahm sich Duperron dem dritten Stand gegenüber, wiewohl vergeblich, warm um die Sache an, unter Anderm hervorhebend, das Concil sei, was die Lehre anbelange, ohnehin schon recipirt, in Rücksicht aber auf die Disciplinar- und Reformdecrete sei jede Schwierigkeit gehoben durch die Clausel „ohne Beeinträchtigung der königlichen Rechte, der Freiheiten der gallicanischen Kirche und der Privilegien und Exemtionen der Capitel, Klöster und anderer Gemeinheiten." Da ferner auf diesem Reichstage der dritte Stand vorschlug, jeder solle verbunden werden, als Reichsgrundgesetz zu beschwören und zu glauben a) die Tödtung eines Fürsten

Digitized by Google

unter was immer für einem Vorwand sei sacrilegisch, b) die Gewalt der Fürsten komme unmittelbar von Gott allein und c) nie und in keinem Falle können Fürsten und deren Reiche mit dem päpstlichen Interdict belegt oder die Unterthanen von dem Eid der Treue gelöst werden: hielt Duperron am 2. Jan. 1615 eine dreistündige Rede des Inhaltes, daß es allerdings sacrilegisch sei, einen Fürsten zu tödten, wie schon die Synode von Constanz erklärt habe, daß aber die Sätze b) und c) weil streitig und zweifelhaft, nicht als zu beschwörende Glaubenslehren aufgestellt werden können, wenn man sie auch als politische Thesen vertheidigen könne. — Duperron starb zu Paris am 5. Sept. 1618. Seine Schriften erschienen 1620 und 1622 in drei Foliobänden zu Paris; außer den schon bezeichneten verdient namentlich die Replik auf die Antwort Königs Jacob I. von England hervorgehoben zu werden. Siehe die Fortsetzung der Kirchengeschichte von Fleury von P. Alexander de cruce Tom. 51—56 an den im Register angegebenen Orten; P. Alexander hat auch die benützten Quellen alle angegeben; Du Pin, nouvell. bibl. des aut. eccl. Tom. 17. [Schrödl.]

Du Pin, Ludwig Elias, geboren zu Paris am 17. Juni 1657, stammte aus einer alten vornehmen Familie der Normandie. Mit ausgezeichneten Anlagen ausgerüstet, gab er sich frühzeitig den Wissenschaften mit großem Eifer hin. Er studirte die Philosophie und die schönen Wissenschaften mit solchem Erfolge, daß man ihn noch sehr jung bereits im J. 1672 als Magister der schönen Künste begrüßte. Bald wandte er sich aus innerm Antriebe der Theologie zu und besuchte die Vorlesungen der weltberühmten Sorbonne. Sein Geist trieb ihn insbesondere zu Forschungen im kirchlichen Alterthume, weßhalb das Studium der Concilien, der Väter und Kirchenschriftsteller seine Thätigkeit und Zeit fast ausschließend in Anspruch nahm. Seine großen Fortschritte krönte im J. 1684 die rühmliche Doctorswürde, womit er an der Sorbonne verdientermaßen geschmückt wurde. In Kurzem ward er auch zum königlichen Professor der Philosophie ernannt. Unverzüglich machte Du Pin sich nun an die Ausführung des längst gehegten Planes der Ausgabe einer Bibliothek oder Sammlung der Kirchenschriftsteller von der ersten christlichen Zeit bis auf seine Tage, welche alles Wissenswerthe in Betreff derselben, wie die Geschichte ihres Lebens, die Sammlung, Kritik und Chronologie ihrer Werke, ein Urtheil über ihren Styl und ihre Lehren, die Angabe der verschiedenen Editionen ꝛc. umfassen sollte. Glücklich überwand seine große Geisteskraft und unvergleichliche Thätigkeit die bedeutenden Schwierigkeiten, welche sich einem so großartigen Unternehmen entgegenstellten. Schon 1686 erschien zu Paris der erste Band, die ersten drei Jahrhunderte behandelnd, unter dem Titel: Nouvelle Biblioth. des auteurs eccles. etc., und erlebte nach einander zwei neue Ausgaben, diesem folgten in Zwischenräumen die übrigen Bände, — immer nach Kurzem neu aufgelegt —, durchgehend alle Jahrhunderte bis zum 17ten, mit welchem der letzte Band des voluminösen Werkes schließt. Eine Ausgabe umfaßt 47 Bände in Octav, eine zweite in Quart wurde zu Amsterdam in 19 Bänden besorgt. Das Werk ist in französischer Sprache verfaßt und nur drei Bände kamen auch in lateinischer Sprache zum Vorschein. Außer dem berühmten Werke des Eusebius vermag nicht leicht eine Zeit vor Du Pin etwas Aehnliches mit solcher Reichhaltigkeit und Gründlichkeit aufzuweisen, obwohl es nach des Verfassers eigenem Geständnisse (Tom. I. praeface p. 15 et Tom. V. Réponse aux Remarq.) auch der sorgfältigsten Bemühung nicht gelang, alle Mängel und Fehler zu vermeiden. Nebst dieser Hauptarbeit lieferte Du Pin noch viele andere Schriften als Früchte seiner historischen Studien, von denen wir nur einige erwähnen: Dissertations histor. sur l'ancienne discipl. de l'église 1686; Prolegomenes sur la Bible 1701; Ausgabe der sieben Bücher des Optat. Milev. 1700; Ausgabe der Werke des Joh. Gerson; Défense de la censure de la Faculté de théolog. contre les mémoires de la Chine 1701; Traité de la doctrine Chretienne 1700; Biblioth. univ. des

historiens; Histoire de l'église en abrégé 1712; L'histoire profane Paris Tom. I. II. 1714; Tom. III.—VI. Antwerpen 1717; Défense de la Monarchie de Sicile, Amsterdam 1716. — So groß übrigens die Verdienste dieses Mannes um Sichtung und Feststellung geschichtlicher Thatsachen durch Hebung von gangbaren Irrthümern und durch Berichtigung von lange genährten falschen Ansichten sein mögen, so tritt doch aus seinen Werken unverkennbar hervor, daß er öfter die Grenzen der Mäßigung und ruhigen Ueberlegung überschritt, und fortgerissen vom Parteigeiste nicht immer die geheiligten Rechte der Wahrheit gebührend achtete. Er war verwickelt in die stürmischen Streitigkeiten, welche zu seiner Zeit die Kirche Frankreichs schwer beunruhigten und schloß sich jener Partei an, welche für die Freiheit der gallicanischen Kirche einzustehen vorgab. Auch an den jansenistischen und quesnellianischen Händeln nahm Du Pin eifrigen Antheil und zog sich dadurch so viele Gehässigkeit zu, daß er auf seine Aemter in Paris verzichten und ins Exil wandern mußte. Nach vier Jahren kehrte er in die Heimath zurück und beschäftigte sich mit literarischen Arbeiten, — ohne aber selbst durch die gemachte bittere Erfahrung sich von der Theilnahme an den fortwährenden Kämpfen in der französischen Kirche abschrecken zu lassen, — bis an sein Ende, welches ihn im J. 1719 zu Paris ereilte. [Hauswirth.]

Dupler, s. Festtage.

Duplik heißt im gerichtlichen Streitverfahren die Erwiderung des Beklagten auf die Replik des Klägers. Dadurch nämlich, daß der Beklagte gegen die Klage seines Gegners Einwendungen macht (excipirt), tritt er gewissermaßen selbst in die Rolle des Klägers ein (reus excipiendo fit actor); abgesehen davon, daß er seinen Kläger vielleicht direct in Widerklage nehmen kann (s. Widerklage). Daher muß der Kläger gegen die Vertheidigung des Beklagten gehört werden, zumal wenn er selbstständige Thatsachen, welche gegen den Beklagten zeugen, vorzubringen hat. Diese Antwort auf die Exceptionen des Beklagten und die Entgegenstellung neuer Thatsachen gegen ihn heißt die Replik. Aber auch dem Beklagten muß hinwieder Gelegenheit gegeben werden, seine frühere Exceptionsschrift gegen die in der Replik des Klägers vorgebrachten Aussetzungen zu rechtfertigen, und diese Schrift heißt die Duplik, mit welcher in der Regel, sofern jetzt dem Richter das ganze Streitverhältniß vollkommen klar ist, die Acten für geschlossen und spruchreif erklärt werden (Actenschluß, conclusio causæ).

Du Pont (de Ponte), Ludwig, ein spanischer Jesuit und berühmter Geisteslehrer, geboren 1554, stammte aus einem vornehmen Geschlechte zu Valladolid. Du Pont hatte bereits die Laufbahn des philosophischen und theilweise auch des theologischen Studiums zurückgelegt, als er nach langem Hin- und Herschwanken zwischen dem Dominicaner- und Jesuitenorden und nach häufigem Gebete, zuletzt durch eine innere Stimme und durch den Eindruck, den die Persönlichkeit einzelner Jesuiten, besonders die des Suarez, auf ihn machte, für die Gesellschaft Jesu sich bestimmen ließ, und in seinem 21ten Jahr 1575 als Novize in dieselbe aufgenommen wurde. Nach durchgemachtem Noviziate vollendete er zuerst mit dem glänzendsten Erfolge seine theologischen Studien. Im J. 1580 zum Priester geweiht, lehrte er sofort im Collegium zu Leon Philosophie, hierauf Theologie. Da er mit gründlichen Kenntnissen ebenso hohe Tugenden verband, ward ihm das Amt eines Novizenmeisters übertragen; später stand er verschiedenen Collegien als Rector vor. Als er endlich wegen anhaltender Schwächlichkeit sein Amt niederlegen und den öffentlichen Verrichtungen des priesterlichen Berufes sich entschlagen mußte, widmete er seine übrige Lebenszeit theils der geistlichen Führung heilsbegieriger Seelen, theils der Abfassung frommer, ascetischer Schriften. Als Seelenführer hatte er ein seltenes Talent, die Geister zu unterscheiden, denen, die ihn um Rath fragten, ihren Seelenzustand mit wenigen Worten auf überraschende Weise zu enthüllen, die Herzen zu rühren und den geängstigten Gemüthern wieder Ruhe

Digitized by Google

und Frieden einzuflößen. Unter seiner geistlichen Leitung stand besonders die Gründerin des Brigittenordens in Spanien, Marine Escobar (s. Brigittenorden), deren Leben, Tugenden und wunderbare Gesichte er niederschrieb. Dieses Werk, das er nicht vollenden konnte, da ihn Marine überlebte, ward nach ihrem Tode gedruckt. Seine Schriften erfreuten sich einer ausgedehnten Verbreitung und wurden wiederholt in mehrere Sprachen übersetzt. Unter ihnen sind besonders zu erwähnen: Expositio moralis in cantica cant. 1622 fol., spanisch 1625; Meditationes de mysteriis fidei, die am meisten von ihm bekannte Schrift, von dem Jesuiten Brignon aus dem Spanischen ins Französische übersetzt; De christiani hominis perfectione IV libri, von dem Jesuiten Trivinnius aus dem Spanischen ins Lateinische übertragen. Was Du Pont durch Wort und Schrift in Anderen zu pflanzen suchte, besaß er selbst in hohem Maße; sein Leben zeichnete sich durch Heiligkeit und unausgesetztes Streben nach der christlichen Vollkommenheit, durch Werke der Buße und aufopfernder Nächstenliebe besonders zur Zeit einer Pest, durch standhaftes Ertragen der Schmerzen einer 36jährigen Kränklichkeit, durch Frömmigkeit und Andacht der Art aus, daß der König von Spanien, Erzbischöfe und Bischöfe wiederholt bei dem apostolischen Stuhl um seine Canonisation anhielten. Er starb 1624, 70 Jahre alt. Sein Leben hat der Jesuit Franciscus Cachupin beschrieben. V. Biblioth. scriptorum sociel. Jesu. Rom. 1676. [Kloß.]

Dura (דּוּרָא) nach Dan. 3, 1. ein Thal der Provinz Babylonien, in welchem Nebucadnezar die goldene Bildsäule aufrichten ließ, wahrscheinlich in der Nähe der Stadt Babel (vgl. Sanhedrin f. 92. 2). Städte Dura, die von Ammianus Marcellinus erwähnt werden, in Assyrien oder Medien, gehören nicht hieher.

Durandus a Sancto Porliano. Wilhelm Durandus, geboren wie schon sein Beiname sagt in dem Flecken St. Pourçain in der Diöcese Clermont in Auvergne, im letzten Viertel des 13ten Jahrhunderts, trat frühe zu Clermont in den Predigerorden und machte bei seinen schönen Talenten und seinem anhaltenden Fleiße bald in der Philosophie und Theologie so gute Fortschritte, daß er schon zu Ende des J. 1313 in Paris zur Würde eines Baccalaureus gelangte. Daß Papst Johann XXII., der vor seiner Wahl allerdings versprochen hatte, nach Rom zurückzukehren, seinen Sitz in Avignon aufschlug, dieß macht die alte Nachricht, Durandus habe sich von Paris nach Rom begeben und als Magister sacri Palatii mit so großem Beifalle die Theologie docirt, daß ihm der Papst seine Gunst und seine hohe Gnade zuwandte, etwas verdächtig, jedenfalls aber bleibt historisch richtig, daß Durandus im J. 1318 von Johann XXII. das Bisthum Puy (Podium) oder Annecy erhielt; vom J. 1326 an saß er auf dem bischöflichen Stuhl zu Meaux bis zu seinem Tode den 13. Sept. 1333. Seine Fertigkeit in Auflösung der schwersten Aufgaben und sein Scharfsinn in Beantwortung der verwickeltsten Einwürfe erwarben ihm den Ehrennamen Doctor resolutissimus. Der Vorwurf, daß er die Philosophie mit dunkeln und spitzfindigen Fragen und Distinctionen verdorben habe, ist zum wenigsten ungerecht, seine philosophischen Untersuchungen tragen vielmehr, bei aller Kürze und Präcision des Ausdrucks, das Gepräge großer Deutlichkeit und Bestimmtheit an sich. Einige Zeit lang war er ein eifriger Anhänger und Vertheidiger des hl. Thomas von Aquin, nachher aber suchte er ihn und alle Vertreter des Realismus theilweise zu bekämpfen und dem Nominalismus das Wort zu reden, und wegen dieser nominalistischen Richtung, die jedoch seine Theologie noch nicht mit all' ihren Consequenzen durchdringt, läßt man gewöhnlich mit Durandus die dritte Periode der Scholastik beginnen. Ohne also den Realismus förmlich zu bestreiten, wie Occam, suchte er (vgl. Ritters Geschichte der christlichen Philosophie) die weltliche oder natürliche Wissenschaft schärfer von der Wissenschaft der Offenbarung oder von dem Glauben abzusondern und die erstere zu den übrigen Dingen des weltlichen Lebens zu werfen, welche keinen wahren und bleibenden Werth haben. Im Gegensatze zu Thomas

von Aquin behauptete er ausdrücklich, daß es unter den Glaubenslehren unbeweisbare Sätze gebe, von welchen nicht dargethan werden könne, daß sie nichts Unmögliches enthalten, wie z. B. die Trinitätslehre, diese Schwierigkeit und Unbegreiflichkeit der dogmatischen Wahrheiten trage aber gerade zur Verdienstlichkeit des Glaubens bei; die Wunder Christi beweisen seine Gottheit nicht, auch nicht seine Wahrhaftigkeit, sonst wäre kein Verdienst beim Glauben. Wie sehr nun aber auch die Würde der Theologie gegen die weltliche Wissenschaft erhoben wurde, so macht doch Durandus keine zu große Versprechung von dem, was sie leiste. Von der Erkenntniß der Seligen werde sie weit übertroffen; sie sei weder eine einzige Wissenschaft, noch könne sie im strengen und eigentlichen Sinn Wissenschaft genannt werden, weil sie nicht von Grundsätzen ausgehe, welche an sich bekannt seien, sondern nur auf Glauben beruhe. So sehr also Durandus auf der einen Seite der Glaubenswissenschaft allein Gewißheit zueignen möchte, so macht er sie auf der andern Seite wieder sehr problematisch, nur damit das Verdienst des Glaubens nicht schwinde. Gegen philosophische Auctoritäten spricht er sich sehr freimüthig aus, während er gegen theologische gebührende Achtung zeigt. Die Philosophie besteht nach seiner Ansicht nicht darin, zu wissen, was Aristoteles oder andere Philosophen gemeint haben; denn Aristoteles hat auch geirrt und seine Meinungen anzunehmen, wo sie Irrthum enthalten, wäre Thorheit; dagegen in der Theologie genüge es, den Sinn derer zu erkennen, welche vom hl. Geiste inspirirt den hl. Canon überliefert haben, weil in ihnen kein Irrthum sei. Zu Folge dieser hohen Achtung vor theologischer und kirchlicher Auctorität erklärte er in der Vorrede zu seinem Commentar, daß er sich in allweg dem Urtheil der Kirche unterwerfe. Und es war dieß bei ihm wirklich nicht überflüssig, denn in manchen Puncten wich er von der kirchlichen Lehre ab. In Betreff der Frage z. B. wie sich Gott zu den menschlichen Handlungen verhalte (utrum Deus agat immediate in omni actione creaturæ), antwortet er in 2. Sentent. distinct. 1. q. 5. im Gegensatz zu Thomas und Andern, daß Gott dabei nur mittelbar, vermittelst der natürlichen Ursachen (mediantibus secundis causis) concurrire. Besonders excedirte er in der Sacramentenlehre; nach ihm ist in den Sacramenten keine virtus causativa gratiæ, characteris, vel cujuscumque dispositionis seu ornatus existentis in anima, sondern die Sacramente sind ihm nur die causa, sine qua non confertur gratia. In Betreff der Ehe behauptet er in 4. Sentent. distinct. 26. q. 3, daß sie nicht, wie die übrigen Sacramente, im strengen und eigentlichen Sinne des Wortes ein Sacrament genannt werden könne; beim Altarssacramente hält er sich zwar an die orthodoxe Lehre, fügt aber bei, negandum non esse, quin alius modus sit Deo possibilis, ita scilicet, quod, remanente substantia panis et vini, corpus et sanguis Christi essent in hoc sacramento. Unter seinen Schriften sind zu nennen: 1) in sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor, 1508 in fol. Zuerst hatte er nur einen kurzen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden verfaßt, der von der gewöhnlichen Meinung nicht besonders abwich, ihm aber, bevor er ganz vollendet war, entwendet wurde; dieß veranlaßte ihn zu einer zweiten Bearbeitung, in der er sich viel freier aussprach. 2) De origine jurisdictionum sive de jurisdictione ecclesiastica et de legibus. Paris. 1506 in 4. 3) Statuta synodi dioecesanæ anitiensis anni 1320. 4) Tractatus de statu animarum sanctarum postquam resolutæ sunt a corpore. Papst Johann XXII. behauptete nämlich, daß die Seelen der Heiligen vor dem jüngsten Gerichte und der Auferstehung des Fleisches keine klare Anschauung Gottes haben (animas non videre divinam essentiam clare), und hiegegen hatte sich Durandus erhoben. Auch ein Commentar zur Physik des Aristoteles wird ihm nach Oudin zugeschrieben. Vgl. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. 4r Thl. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie. 5r Bd. S. 125—162. Tennemann, Geschichte der Philosophie. 8r Bd. 2tes Heft.

Digitized by Google

Oudin, commentar. de script. eccles. Tom. III. d'Argentré, collectio judic. de nov. error. Tom. I. [Fritz.]

Durantis, Wilhelm, Bischof von Mimate in Frankreich und berühmter Rechtsgelehrter, zu Puymoisson in der Provence geboren, studirte zu Bologna die Rechte, war Zuhörer und Schüler des berühmten Heinrich von Susa, nachherigen Cardinalbischofes von Ostia, lehrte dann selbst zu Bologna und Modena, und erwarb sich den Titel eines Vaters der gerichtlichen Praxis. Nachdem er nacheinander verschiedene Aemter im päpstlichen und kirchlichen Dienste, selbst das eines Generals über die päpstlichen Truppen, bekleidet hatte, erhielt er im Jahre 1286 das Bisthum Mimate; Papst Bonifacius VIII. trug ihm 1294 den erzbischöflichen Stuhl von Ravenna an, den er jedoch recusirte. Durantis starb zu Rom 1296 oder wie andere meinen, als päpstlicher Legat zu Nicosia in Cypern. Nicht zu verwechseln mit ihm ist sein gleichnamiger Neffe und Nachfolger im Episcopate, welcher in der öcumenischen Synode zu Vienne 1311 eine interessante Schrift über die Art der Abhaltung eines allgemeinen Conciliums und über die Reformation der Kirche übergab. Unser Durantis hat einen Theil des sechsten Buches der Decretalien glossirt, und zur Erleichterung des Aufschlagens und Auffindens der Rechtsquellen ein repertorium juris verfaßt; außerdem verfaßte er einen „speculum juris“ den er 1290 nochmal überarbeitete und nachher der Glossator Johannes Andreä († 1348) herausgab. Dieß letztere Werk verschaffte ihm das Ehrenprädikat eines „speculator juris.“ Eine andere Schrift des Durantis führt den Titel rationale divinorum officiorum und handelt von dem Ursprunge und der Bedeutung der Kirchenfeste und Gebräuche; sie ist eine für die Geschichte der Kirchendisciplin schätzbare Schrift und wurde oft gedruckt. Sammarthani Gallia Christ. Tom. 3. in episcopis Mimatensibus; Ughelli Italia sacra Tom. 2. in episcopis Urbaniensibus; Fleury hist. eccl. ad a. 1296; Permaneders Kirchenrecht I. § 163 u. 167; Cave, hist. lit. T. 2. S. 331, Basel 1744. [Schrödl.]

Dürer, Albrecht, einer der berühmtesten teutschen Maler, wurde geboren zu Nürnberg den 20. Mai 1471. Sein Vater, Bürger und Goldschmid daselbst, gab ihm anfangs Unterricht in seinem Handwerk, brachte ihn jedoch bald, der Neigung und Kunstanlage des Sohnes nachgebend, zu Michael Wohlgemuth, damals dem besten Maler in Nürnberg, in die Lehre. Dürer übertraf in kurzer Zeit seinen Meister und machte nach erstandener Lehrzeit mehrere Reisen, um sich weiter auszubilden. 1492 bereiste er einen Theil von Teutschland und den Niederlanden, kehrte vier Jahre darauf nach Nürnberg zurück, ehelichte, seinem Vater zu Liebe, die Tochter eines Bürgers daselbst, Hans Frey, und erwarb sich durch seine Arbeiten schnell einen bedeutenden Ruf. Im J. 1505 ging er nach Italien, wo damals die Kunst in ihrer höchsten Blüthe stand; mit Neid und Bewunderung in Venedig aufgenommen, führte er hier mehrere Gemälde aus (siehe unten) und erhielt viele Bestellungen. Vergebens festgehalten kehrte er 1506 wieder nach Teutschland zurück, widmete sich mit neuem Erfolge der Kunst und wurde 1512 seiner vorzüglichen Leistungen wegen von Kaiser Maximilian I. in den Adelstand erhoben. 1518 malte er zu Augsburg den Kaiser selbst, erhielt Bestellungen von ihm und wurde mit vielen Gnadenbezeugungen überhäuft. Auch Raphael, der berühmteste Maler seiner Zeit, dem Albrecht Dürer sein in Wasserfarben ausgeführtes Bildniß sammt einigen Holz- und Kupferstichen übersandt hatte, schickte ihm als Gegengruß viele Handzeichnungen. Im J. 1520 machte Albrecht Dürer seine letzte Reise den Rhein entlang nach Cöln und Antwerpen. Wohin er kam, wurde er von Fürsten, Künstlern und Gelehrten (darunter Erasmus von Rotterdam) hoch geehrt und Kaiser Carl V. bestätigte zu Cöln die ihm von Maximilian I. gewordenen Gnadenbezeugungen. In Antwerpen machte ihm der Magistrat, ihn festzuhalten, sehr gute Anträge, Albrecht Dürer aber kehrte 1521 wieder nach Nürnberg zurück, vollendete hier unter andern sein berühmtestes Werk, die vier

Apostel genannt (siehe unten), und starb, bis an das Ende thätig, vielfach niedergedrückt durch häusliche Mißverhältnisse und Sorgen, stets aber in der Kunst und Religion neuen Muth findend, im J. 1528 den 6. April, 57 Jahre alt. Albrecht Dürer ist der teutsche Leonardo; seine Gemälde tragen das Gepräge tief religiösen Gemüthslebens an sich; die Composition ist durchdacht, die Zeichnung vollendet bis zur Virtuosität, das Colorit dünn wie lasirt aber auch warm und feurig. Er ist vorzüglich im Portrait, insbesondere ausgezeichnet im Holzschnitt und Kupferstich und der Erfinder der Aetzkunst. Obwohl gebunden durch den Zeitgeschmack in Teutschland und zuweilen ins Starre sinkend, ist er doch meist wahrhaft groß, bald wieder sanfter und weicher und seine Arbeiten sind mit liebevollem Fleiße ausgeführt. Auf die teutsche Malerei und Kunst überhaupt übte er einen entschiedenen Einfluß, veredelte sie und brachte sie in strengere Gesetze (s. Malerei, christliche). Unter seinen kirchlichen Gemälden sind vorzugsweise zu nennen: 1) eine Kreuzigung Christi in der Lorenzkirche zu Nürnberg voll Kraft und Wahrheit gemalt 1494. 2) Der hl. Bartholomäus für die Betkapelle der teutschen Kaufleute in Venedig während seines Aufenthaltes daselbst gemalt, später von Kaiser Rudolph II. angekauft, nun zu Grunde gegangen. 3) Die Anbetung der Könige für die Collegiatkirche in Wittenberg gemalt. 4) Eine Himmelfahrt Mariä für eine Kirche zu Frankfurt a. M. gemalt und mit besonderm Fleiße ausgeführt, leider zu Grunde gegangen. 5) Die Anbetung der hl. Dreieinigkeit vom J. 1511 für seine Vaterstadt bestimmt, nun in Wien, ein sehr schönes Bild. 6) Die zehntausend Martyrer für die Collegiatkirche in Wittenberg bestimmt; nun in der Wiener Gallerie. Unter der Menge der Figuren, welche dieses Bild enthält, hat sich Albrecht Dürer selbst und seinen Freund Pirkheimer abgebildet. 7) Die vier Apostel in München: Johannes, Petrus, Paulus, Marcus lebensgroß, auf Holz gemalt; wahre Heldengestalten; Colorit höchst warm und feurig, 1526 vollendet, Dürers berühmtestes Werk. Von seinen Holzschnitten sind zu nennen: die große Passion in 12 Blättern im J. 1510, die kleine Passion 37 Blätter in Quart 1509 und 10. Das Leben der Jungfrau Maria in 20 Blättern. Folio. 1510 und 11. Von seinen Kupferstichen: Adam und Eva im Paradiese 1504; der verlorene Sohn; der hl. Eustachius, später in der Darstellung von Ritter, Tod und Teufel; der hl. Hieronymus, welches Bild das beste ist, das er in diesem Fache schuf. Auch plastische Arbeiten sind von Albrecht Dürer vorhanden, als: eine Grablegung Christi, fünf Figuren in Holz geschnitten; Johannes der Täufer in der Wüste predigend; deßgleichen viele Handzeichnungen. Bemerkenswerth ist das auf der Münchener Bibliothek befindliche Gebetbuch des Kaisers Maximilian I., zu dem Albrecht Dürer die Randzeichnungen als Einfassung der Schrift mit der Feder sehr geistreich ausführte 1515 in 43 Blättern. Endlich war Dürer auch Schriftsteller. Er schrieb eine Geometrie, ein teutsches Lehrbuch über den Festungsbau, ein Werk über die Verhältnisse des menschlichen Körpers ꝛc. Seine Schriften sammelte J. Jansen unter dem Titel: Albrechti Düreri opera. Arnheim 1603. Ueber sein Leben siehe Reliquien von Albrecht Dürer. Nürnberg 1828. [Werfer.]

E.

Eadmer (Edmer, Ediner), Mönch in Canterbury, beständiger Genosse und Begleiter des hl. Erzbischofs Anselm von Canterbury, und diesem vom Papst Urban II. auf seine Bitte: „ut sibi aliquem proponeret, cujus jussis vitam disponeret“ beigegeben, dem sich Anselm so fügte: „ut cum eum cubili locasset, non solum sine praecepto ejus non surgeret, sed nec latus inverteret.“ Er wurde etwa 1120 zum Bischof zu St. Andrews in Schottland erwählt, kehrte aber bald wieder in sein Kloster zurück, da es ihn Alexander der Schottenkönig fühlen ließ, wie ungerne er es sah, daß er (Eadmer) in allen wichtigen Angelegenheiten die Erzkirche von Canterbury zu Rath zog und ihren Primat anerkannte. Einige identificiren den Eadmer mit Edmer oder Elmer, Prior des Klosters zu Canterbury von 1128—1137, während Wharton mit Anderen beide unterscheidet; viel weniger darf unser Eadmer mit dem gleichnamigen Abt zu St. Alban im zehnten Jahrhundert verwechselt werden. Eadmer nimmt unter den englischen Schriftstellern seiner Zeit einen der ersten Plätze ein. Seine „historia novorum“ in 6 Büchern, welche von den Erzbischöfen Lanfrank, Anselm und Radulf handelt, wurde schon 1623 von John Selden zu London mit Erläuterungen herausgegeben und ist auch abgedruckt hinter Gerberons Ausgabe der Werke Anselms (Paris 1675, 2. Ausg. 1721). Bei Gerberon, sowie in andern Ausgaben der Werke Anselms und auch bei Surius und den Bollandisten zum 21. April steht die andere wichtige Schrift Eadmers, das Leben des hl. Anselm in zwei Büchern; Wharton in seiner Anglia sacra T. II. hat davon nur ein kleines Stück gegeben, das in den verschiedenen Editionen dieses Lebens gewöhnlich vermißt wird. Dagegen hat Wharton folgende Schriften Eadmers in seine Anglia s. aufgenommen: einen Brief an die Mönche von Glastonbury über den Leib des hl. Dunstan; einen andern Brief an die Mönche von Worcester über die Bischofswahl; Leben des hl. Bregwin, Erzbischofs von Canterbury, des hl. Oswald, Erzbischofs von York, des hl. Odo, Erzbischofs von Canterbury (diese Schrift Eadmers über Odo steht auch bei Mabill. saec. V. S. 287, wird aber hier fälschlich dem Osbern zugeschrieben, und bei den Bollandisten 4. Jul.), einen Theil des Lebens des hl. Dunstan, das bei Surius und den Bollandisten zum 19. Mai unter den Namen Osbern und Osbert vorkommt. Eine andere Schrift Eadmers, das Leben des hl. Wilfrid von York, kommt bei Mabillon saec. III. P. 1. pag. 196 und den Bollandisten 24. April vor. Außerdem hat Gerberon mit Recht die früher dem hl. Anselm zugeschriebenen Bücher de excellentia B. Mariæ Virginis, de quatuor virtutibus, quæ fuerunt in B. M. Virgine, de beatitudine coelestis patriæ, de similitudinibus S. Anselmi dem wahren Verfasser Eadmer vindicirt und seiner Ausgabe Anselms angehängt, und führen er, Wharton und Cave noch mehrere, theils noch ungedruckte Schriften Eadmers auf. S. Cave hist. lit. T. II. p. 209—210, Basel 1745. [Schrödl.]

Ebal. 1) Berg des Gebirges Ephraim, bildet mit dem ihm gegenüberliegenden Garizim ein Thal, in welchem die Stadt Sichem erbaut war (Richt. 9, 7.), so daß der Ebal nördlich von dieser Stadt sich befand. Nach Etymologie des Namens עֵיבָל von dem arab. عبل II. entblättern. LXX *Γαιβάλ*. Vulg.

Hebal) ist es ein kahler, unfruchtbarer Felsen, womit die Schilderung neuerer Reisenden vollkommen übereinstimmt (vgl. Rosenmüller, Alterthumskunde II. 1. S. 112. 137.). Darum sollen auf Befehl Gottes vom Ebal herab die Verwünschungen und Flüche gegen die Gesetzesübertreter ausgesprochen werden, während der anmuthige Garizim, der Berg der Ernte, bestimmt war, die Segnungen des Gesetzes und seiner Beobachtung zu verkünden (Deut. 11, 29. 27, 12—13.). Diese Bevorzugung des Berges Garizim scheint für die Richtigkeit der samaritanischen Textesrecension zu sprechen, nach welcher die Gesetzsteine, welche Gott mit Kalk zu tünchen befiehlt, statt auf Ebal vielmehr auf Garizim aufzurichten wären (Deut. 27, 4.); aber Josue erbaut dem Herrn einen Altar auf dem Berge Ebal (Jos. 8, 30.), und alle Versionen, welche den masorethischen Text bestätigen, klagen die Samaritaner der willkührlichen Textveränderung an (vgl. die Zusätze des samarit. Pentat. zu Exod. 20, 17. Deut. 5, 21.), welche sie unstreitig deßwegen vorgenommen haben, um ihrem eigenen Tempel auf dem Berge Garizim (2 Maccab. 6, 2. Joseph. Archäol. XI. 8, 2.) das Ansehen einer altehrwürdigen Cultusstätte zu verleihen und ihn so vor dem jüdischen Heiligthume auszuzeichnen. Vgl. Gesenius, Comment. de pentat. samarit. p. 61. thesaur. I. p. 301. — 2) Sohn Joctans, eines Nachkommen des Semiten Arpachsad (1 Chronik 1, 22.) wird Gen. 10, 28. Obal (עֵיבָל) genannt. — 3) Sohn Sobals aus dem Geschlechte Esaus (Gen. 36, 23. 1 Chronik 1, 40.). [Storch.]

Ebbo, Erzbischof von Rheims (816—835, 840). Ebbo war gebürtig aus einer bäuerlichen Familie eines der königlichen Landgüter auf der rechten Rheinseite, wurde Milchbruder Ludwigs, des Sohnes Carl des Gr,, mit ihm zugleich am kaiserlichen Hofe erzogen und unterrichtet und danach mit Rücksicht auf seine schönen Geistesanlagen und Kenntnisse mit der Freiheit beschenkt. Ludwig schätzte denselben sehr hoch und machte ihn, der bereits die Weihen erhalten hatte, beim Antritt der Regierung von Aquitanien zu seinem Archivar. Als solcher befand er sich noch am königlichen Hofe, nachdem Ludwig den Thron seines Vaters bestiegen hatte; und als 816 Gislemer zum Erzbischofe von Rheims erwählt, dann aber bei der Prüfung durch die Provinzialbischöfe wegen Unwissenheit zurückgewiesen worden, wurde Ebbo auf Ludwigs Vorschlag sogleich mit Freuden angenommen und auf den Stuhl dieser Metropole erhoben. Bald hernach aber begab er sich auf Ludwigs Rath und im Auftrage des Papstes als Gesandter und Missionär nach Dänemark und taufte mit seinem Begleiter Halitgar viele Heiden (822—824). Sein Nachfolger in der Mission für Dänemark wurde der hl. Ausgar (s. d. A.), und im J. 831 assistirt Ebbo bei der Welhe dieses Apostels von Scandinavien zum Erzbischofe von Hamburg; zwei Jahre später aber ließ er sich zu einer That hinreißen, die seine Person und seine Würde mit Schande befleckt und langwierige Streitigkeiten unter fränkischen Bischöfen, insbesondere aber zwischen Hinkmar, dem Nachfolger zu Rheims, und dem apostolischen Stuhle nach sich gezogen hat. Die Charakterschwäche des Kaisers, der Einfluß von Günstlingen am Hofe nach Entfernung der Räthe des Vaters, die zu frühe Theilung des Reiches unter die drei Söhne (817), die Ränke der zweiten Gattin Judith, zu Gunsten ihres Sohnes Carl (geb. 823) eine neue Theilung bei dem Vater zu erwirken, haben während Ludwigs Regierung viel Unheil über das Reich gebracht und eine große Unzufriedenheit mit dem Hofregimente erregt. Diese benützte Lothar, der als ältester Sohn das größte Erbtheil mit der Kaiserwürde erhalten hatte und welchem nach dem Erbvertrage die jüngern Brüder zur Erhaltung der Einheit des Reiches gleichsam als Statthalter untergeben sein sollten, dazu, den Vater vom Throne zu bringen. Im Jahre 833 verleitete er mit Pipin und Ludwig dem Vater durch Bestechungen seine Vasallen und fast sein ganzes Heer zum Treubruch und ließ dann den Verlassenen als des Thrones unwürdig und entsetzt erklären. Eine Maßregel sollte sodann angewendet werden, den unglücklichen Vater für immer

Digitized by Google

von der Regierung auszuschließen: diese Maßregel war, ihn vor einer Versammlung von Bischöfen, Aebten und weltlichen Großen wegen verschiedener Sünden gegen das Wohl der Kirche und des Staates anzuklagen und auf Grund derselben ihn für den ganzen Rest seines Lebens zur öffentlichen Buße zu verurtheilen, durch deren canonische Bestimmungen das Tragen von Waffen und jede Betheiligung an öffentlichen Geschäften untersagt war. Ebbo, den Ludwig aus dem Staube erhoben, den er mit Wohlthaten überhäuft und auf den glänzendsten Stuhl der fränkischen Kirche gesetzt hatte, ist es gewesen, der an der Spitze der Partei des Lothar diese schmachvolle Maßregel zur Ausführung gebracht hat, und darum von Thegan (de gest. Ludov. pii c. 44) impudicus und crudelissimus genannt wird. Nach jener Usurpation des Thrones durch Lothar saß Ludwig als Gefangener in der Abtei St. Medard zu Soissons; Bischöfe und weltliche Große kamen zahlreich in Compiegne zusammen, wo Ebbo an der Spitze als Sprecher der Versammlung auftrat und in acht Klagepuncten die Schuld aller Uebel des Reiches auf den Kaiser warf, um die Entthronung desselben zu rechtfertigen und die darauf folgende Verurtheilung zu lebenslänglicher öffentlicher Buße als eine durch das Seelenheil des Kaisers geforderte Maßregel erscheinen zu lassen. Ohne den Kaiser über diese Anklagen zu hören, schritt die Versammlung zur Verurtheilung desselben; einige Tage später begaben sich die Bischöfe nach St. Medard, und nach einer harten Anrede forderten sie ihn auf, öffentlich in der Kirche seine vielen Sünden gegen das Reich und die Kirche zu bekennen und sich dafür die canonische Buße geben zu lassen. Diese unwürdige Behandlung des Kaisers erregte jedoch großen Unwillen im Reiche; die jüngern Brüder glaubten sich dazu übermüthig von Lothar behandelt, rüsteten sich gegen ihn und dieser wurde genöthigt, den gefangenen Vater mit Carl freizulassen. Als dem tiefgekränkten Kaiser wieder Alles zufiel, flüchteten die Bischöfe, die ihn entthront hatten, aus Furcht vor Strafe nach Italien zu Lothar, Ebbo versuchte ebenfalls die Flucht, wurde aber ergriffen (834) und in dem Kloster Fulda als Gefangener aufbewahrt bis zur feierlichen Wiedererhebung Ludwigs im Jahre 835. Weil Ebbo als Führer und Sprecher bei der Absetzung Ludwigs gehandelt hatte, mußte er jetzt auch bei der Wiedererhebung desselben zugegen sein; und nachdem Bischof Drogo (s. d. A.) zu Metz, Bruder des Kaisers, in der Stephanskirche das Protokoll über die Restitution des Kaisers auf den Thron und in seine Würde von der Kanzel verlesen hatte, bestieg Ebbo dieselbe Kanzel und erklärte feierlich, daß Ludwig ungerecht entsetzt worden, daß ungerecht gewesen Alles, was man gegen ihn gethan habe, und daß er mit Recht wieder restituirt worden sei. Nach dieser Feierlichkeit begab sich die ganze Versammlung mit dem Kaiser nach Diedenhofen, wo dieser vor einer Synode als Kläger gegen Ebbo auftrat, daß er von ihm gegen alles Recht und Gesetz falsch angeklagt, seines kaiserlichen Ornats beraubt, des Thrones entsetzt, zur öffentlichen Buße verurtheilt, mit Bußkleidern angethan und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden sei. Außerdem sei Ebbo noch anderer Vergehen angeschuldigt, von denen er sich noch nicht canonisch gereinigt habe. Ebbo, die Schwere seiner Schuld, die Unmöglichkeit einer Vertheidigung erkennend, erbat sich, aus den anwesenden Bischöfen drei zu seinen Richtern wählen zu dürfen, und nachdem er diesen ein Geständniß seiner Vergehen insgeheim abgelegt hatte, erklärten sie ihn für unwürdig des bischöflichen Amtes und ertheilten ihm den Rath, durch freiwillige Entsagung auf seine Würde der canonischen Verurtheilung zuvorzukommen. So erklärte denn Ebbo sich selber schriftlich vor allen Bischöfen des bischöflichen Amtes unwürdig, und diese, seine Selbstverurtheilung bestätigend, entließen ihn seiner Stelle mit den Worten: Secundum tuam confessionem cessa a ministerio (835). Auch suchte der Kaiser eine Bestätigung des Absetzungsurtheiles bei dem Papste nach; indessen ist eine Antwort darauf im fränkischen Reiche nicht bekannt geworden; so viel aber ist gewiß, daß der Stuhl von Rheims vacant

blieb und Ebbo, um in der stillen Verborgenheit Buße zu thun, in das Kloster Fulda verwiesen wurde und dort lebte bis zum Tode des Kaisers (840). Kaum aber war die Kunde von seinem Ableben erschollen, als Lothar, um sich zum alleinigen Herrn der Monarchie zu machen, mit einem Heere in Italien aufbrach. Nun schöpfte auch Ebbo wieder Hoffnung, zog von Fulda aus bis Worms dem Lothar entgegen, erinnerte ihn daran, daß es seine Sache gewesen, für die er früher als Opfer gefallen, mit der Bitte, ihn nunmehr als Kaiser wieder auf seinen Sitz zu Rheims zu restituiren. Theils aus Erkenntlichkeit, theils um sich des Einflusses dieses kühnen und unternehmenden Mannes zur ferneren Förderung seines Planes zu bedienen, auf dessen eifrige Mitwirkung gegen Carl und dessen Mutter er um so mehr zählen zu können glaubte, als eben in diesen auch Ebbo die Urheber seines Unglücks erkannte, ließ Lothar ihn auf einer Versammlung zu Ingelheim von zwanzig Bischöfen absolviren, um ihn sofort, nach der Vertreibung Carls aus Belgien, wieder auf den Stuhl von Rheims zu erheben. So folgte Ebbo dem Hofe Lothars, während dessen Heer fast ohne Schwertstreich Carl vertrieb und Belgien in Besitz nahm; überall wurde Ebbo's Restitutionsedict den Geistlichen bekannt gemacht und er, unter Lothars Schutz, zu Rheims feierlich von mehreren Provinzialbischöfen (andere hatten ihr Nichterscheinen mit Unwohlsein entschuldigt) wieder inthronisirt (840). Er verrichtete nun wieder bischöfliche Functionen, weihte namentlich mehrere Geistlichen, saß so nahe ein Jahr auf dem Stuhle, bis Carl seine Streitkräfte wieder gesammelt hatte und siegend nach Belgien zurückkehrte. Ebbo mußte abermals fliehen, begab sich nach Italien an den Hof des Lothar, und etwas später mit Drogo von Metz nach Rom, um sich mit dem Papste zu versöhnen und von ihm das Pallium sich geben zu lassen. Letzteres ward ihm verweigert und dazu ihm vom Papste bloß die Laiencommunion gestattet (844). Spätere Versuche, auf den Rheimser Stuhl zu gelangen, waren vergeblich, Hinkmar wurde zum Metropoliten gewählt und dem Ebbo von einer Synode zu Paris jede Verbindung mit der Diöcese Rheims untersagt. Im J. 847 zog er, durch Ablehnung einer Legation an den Hof zu Constantinopel, sich auch Lothars Ungnade zu, der alle ihm gemachten Schenkungen zurücknahm, worauf Ebbo bei Ludwig dem Teutschen Unterkommen suchte, der ihm die Verwaltung des Bisthums Hildesheim übertrug bis zu dessen Tode (851). In der Kirche zu Rheims aber dauerten die durch ihn herbeigeführten Rechtsstreitigkeiten noch lange nach seinem Tode fort und spielen mit ihrer Geschichte in das erste Erscheinen der pseudoisidorischen Decretalen hinein. Ebbo nämlich hatte, nach seiner Zurückführung nach Rheims (840) durch Lothar, Cleriker ordinirt: als er später den Sitz wieder verlassen mußte und Hinkmar (845) auf denselben erhoben wurde, suspendirte dieser sofort die von Ebbo geweihten Cleriker als nichtcanonisch geweiht, ließ dieses Suspensionsurtheil auf einer Synode zu Soissons (853) von den Bischöfen aus fünf Provinzen confirmiren, und urgirte beständig die Aufrechthaltung desselben um so mehr, als er in dem Falle, daß die Weihe jener Geistlichen als rechtmäßig angesehen würde, einen nachtheiligen Schluß auf die Canonicität seiner Erhebung auf den Stuhl von Rheims — als einen nicht erledigten — befürchtete. Jene Geistlichen aber verlangten Aufhebung ihrer Suspension von Hinkmar, verlangten sie von einer Synode; außerdem hatte einer derselben, Wulfad, durch wichtige Dienstleistungen sich bei dem Könige Carl beliebt gemacht, und dieser wollte ihm das eben vacant gewordene Bisthum Bourges verleihen und verwandte sich nun auch für jene Geistlichen, Aufhebung ihrer Suspension beim päpstlichen Stuhle nachsuchend (866). Erst nach langen Verhandlungen, canonistischen Deductionen von Seite des schlauen Hinkmar und des kräftigen Papstes Nicolaus I., der die Ränke jenes Metropoliten klar durchschaute, wurde im December des Jahres 866 durch Restitution jener Geistlichen der Streit erledigt. In dem langen und verwickelten Laufe

desselben, der mittelbar einen andern herbeiführte zwischen Hinkmar und Rothad, Bischof von Soissons, mußten die Fragen über Appellationen an den päpstlichen Stuhl, über Rechtskräftigkeit von Provinzialsynoden ohne päpstliche Confirmation zur Sprache und Entscheidung kommen, und damit spielte der Streit in das Gebiet der vor Kurzem aufgekommenen pseudoisidorischen Decretalen hinüber. So war das vielbewegte Leben jenes Ebbo von seiner Geburt bis zu seinem Tode wie das keines andern fränkischen Bischofs wunderlich verschlungen in das Geschick und die Geschichte der carolinischen Kaiserfamilie und der fränkischen Kirchengeschichte jener Zeit. Die Hauptquelle ist Flodoardus histor. Rhemens. lib. II. c. 19. 20. Die vielen Actenstücke von der Entsetzung Ludwigs durch Ebbo (833) bis zur Restitution der von ihm geweihten Geistlichen (866) stehen bei Harduin. Coll. concill. Tom. IV. p. 1378 bis Ende und Tom. V. bis p. 650. Ferner das Werk Les actes de la province ecclesiast. de Reims publiés par Gousset. archev. de Reims 1842 im I. Bde. Dann Histoire liter. de la France Tom. V. p. 100—104. Gallia christiana (edit. Sammarth.) Tom. IX. p. 34—39. Was Ebbo Schriftliches hinterlassen hat, verdient kaum der Erwähnung. Er hatte sich vorgenommen, ein Pönitentialbuch zu schreiben, um die mancherlei verfälschten zu verdrängen, kam aber nicht an die Arbeit und veranlaßte daher seinen Freund Halitgar, nachherigen Bischof von Cambray, dieselbe zu übernehmen. Von ihm selbst ist vorhanden indiculum Ebonis de ministris Remens. ecclesiae, eine kurze Lebens-, Haus- und Dienstanweisung für die Cleriker; dann ein kurzes apologeticon über seine Absetzung. [Marr.]

Ebed-Jesu (servus Jesu), mit dem Beinamen Bar Bricha (filius benedicti), geboren um die Mitte des 13ten Jahrhunderts zu Dschesire in Mesopotamien, war gegen 1285 nestorianischer Bischof von Sindschar und wurde nachher Metropolit von Zoba oder Nisibis und Armenien, d. h. über die in Armenien befindlichen Nestorianer, und blieb in diesem Amte bis zu seinem Tode, der im J. 1318 erfolgte. Er hinterließ mehrere zum Theil umfassende Schriften, wie die Expositio in textum veteris et novi Testamenti; Liber catholicus de admirabili dispensatione; Liber carminum, inscriptus: Paradisus Eden; Epitome seu brevis collectio canonum synodicorum und andere, die er selbst in seinem in syrischen Versen abgefaßten catalogus librorum omnium Ecclesiasticorum aufzählt, und die sich größtentheils in der vaticanischen Bibliothek handschriftlich vorfinden. Durch den Druck veröffentlicht ist nur jener Catalogus, zuerst von Abraham Echellensis mit manchen Fehlern (Rom 1653), und nachher von Jos. Sim. Assemani im 3ten Bande der Biblioth. oriental. Rom. 1725, mit einem ausführlichen Commentar. Der Catalog, mit den alttestamentlichen Schriften beginnend, befaßt sich nebst Anderem vorzugsweise mit summarischer Angabe der Werke syrischer Kirchenschriftsteller, und gibt in Verbindung mit Assemani's schätzbaren Notizen und Erläuterungen einigen Begriff von dem Reichthum der kirchlichen Literatur Syriens in älterer Zeit. Uebrigens ist unser Ebed-Jesu nicht, wie von Echellensis u. A. geschehen ist, mit dem nestorianischen Patriarchen gleiches Namens zu verwechseln, der im J. 1562 nach Rom kam, dem Nestorianismus entsagte, sich in die römische Kirche aufnehmen ließ und darauf zum Patriarchen der Chaldäer ordinirt wurde. Siehe Jos. Sim. Assemani Biblioth. orient. III. 1. p. 3 sq. [Welte.]

Ebed-Melech (עֶבֶד־מֶלֶךְ), ein Aethiopier, Hofbeamter des jüdischen Königs Zedekia, rettete den Propheten Jeremia aus einer unten mit tiefem Schlamm gefüllten Cisterne, in die er von seinen Feinden geworfen worden war (Jerem. 38, 7. ff.), und erhielt bald darauf durch denselben Propheten die Verheißung, daß er bei der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems nicht umkommen, sondern zum Lohne für sein Vertrauen auf Jehova am Leben bleiben werde. (Jerem. 39, 15—18.)

Ebenbild Gottes (göttliche Ebenbildlichkeit). Man faßt die göttliche Ebenbildlichkeit hinsichtlich der Geschöpfe, denen sie zukommt, zu beschränkt und einseitig auf, wenn man sie, wie es zumal in der neuern und neuesten Zeit geschieht, auf den Menschen allein bezieht, d. h. wenn man dem Menschen allein das Ebenbild Gottes zulegt. Das christliche Alterthum war von dieser Einseitigkeit und Beschränktheit frei, indem es die göttliche Ebenbildlichkeit nicht nur dem Menschen, sondern auch dem Engel zuschrieb. So Johannes von Damascus (Orthod. fid. II. 3: *αὐτος [θεος] των ἀγγελων ἐστι ποιητης καὶ δημιουργος, ἐκ του μη ὀντος εἰς το εἰναι παραγαγων αὐτους, κατ' οἰκειαν εἰκονα κτισας αὐτους*), Dionysius Areopagita (de divin. nominib. c. 4: Der Engel ist ihm ein Bild Gottes), Justin (apolog. I. n. 6.) u. A. Gleiches spricht das im Jahr 860 zu Tousi bei Toul abgehaltene Concil aus (Acta Concil. ed. Hard. T. V. p. 512: Duas quoque harum creaturarum suarum rationales creaturas, sc. angelicam et humanam, imaginis et similitudinis suæ dote ditatus cum libero arbitrio condidit.) Der Engel aber, welchem man die Ebenbildlichkeit Gottes beilegte, wurde als intelligente, freie, mit Unsterblichkeit begabte Substanz definirt (Joann. Damasc. orth. fid. II. 3: *οὐσια νοερα, αὐτεξουσιος, ἐν τη φυσει το ἀθανατον εἰλεφυια*). Von welcher Bedeutung diese Definition auch für die Ebenbildlichkeit des Menschen sei, wird um so mehr einleuchten, da das Wesen des göttlichen Ebenbildes nicht etwas von sich selber Verschiedenes, sondern nothwendig nur etwas Sichselbstgleiches sein kann. Daß der Mensch zur Ebenbildlichkeit Gottes geschaffen sei, ist in der biblischen Schöpfungsgeschichte ausdrücklich ausgesprochen, in der es heißt: „Und Gott sprach: Lasset uns den Menschen schaffen nach unserm Bild und Gleichniß, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels, und die Thiere, und über die ganze Erde, und alles Gewürm, das sich reget auf Erden. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn (1 Mos. 1, 26. 27.). Das alte Testament kommt auf das Geschaffensein des Menschen nach dem göttlichen Ebenbilde mehrmals zurück (1 Mos. 5, 1. 9, 6. Weish. 2, 23. Sir. 17, 1.), und das neue knüpft daran an (Jacob. 3, 9.). Der römische Katechismus wiederholt diese dogmatische Wahrheit, indem er zugleich deutlich darüber sich ausspricht, daß es die Seele, der Geist des Menschen sei, der als nach dem Bilde Gottes geschaffen angesehen werden müsse (Catech. rom. P. I. c. 2. qu. 19: Postremo ex limo terræ hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturæ ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum [hominem] ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit). Daraus sowohl, als auch aus dem Umstande, daß Gott als absolut geistiges Wesen unkörperlich ist, geht hervor, durch welche roh-sinnliche Vorstellungen die Audianer befangen waren, wenn sie die göttliche Ebenbildlichkeit im Menschen in den Leib verlegten (Theodoret. hist. eccl. IV. 9. Haeret. fabul. IV. 10. Epiphan. haeres. 70. de Audianis. Cyrill. Alex. contra Anthropomorph. c. 3.). Daß einer materialistischen Ansicht auch Justin, Tertullian, Lactantius, Irenäus u. A. ergeben gewesen sein sollen, ist eine unwahre Vorstellung Münters (Handb. der Dogmengeschichte, II. 154—157. Vgl. meine Dogmat. III. 462. 463.). Der Mensch ist Ebenbild Gottes durch seinen Geist (Augustin. de trin. XII. 7: Non solum veracissima ratio, sed etiam ipsius Apostoli declarat auctoritas, non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem.). Daß das göttliche Ebenbild auf den Geist zu beziehen und in diesen zu legen sei, sprechen alle Kirchenväter aus (S. meine Dogm. III. 460—467.). Clemens v. Alex. sagt gewissermaßen im Namen Aller: „Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen nicht wegen der Gestalt seines Körperbaues, sondern weil, wie Gott Alles mit Vernunft thut, so auch der Mensch, der mit Erkenntniß begabt ist, als wahrer Gnostiker mit seiner ver-

nünftigen Kraft gute und schöne Handlungen verrichtet." (Strom. VI. 16. Vgl. cohort. cpp. 4. 10.). Der Geist überhaupt, und zwar der Geist als Geist, ist das Ebenbild Gottes; folglich trägt der Mensch die Ebenbildlichkeit Gottes in sich, nicht weil und sofern er Leib, sondern weil und sofern er Geist ist. Und das ist der Grund, warum der Mensch die göttliche Ebenbildlichkeit mit dem Engel theilt. Wer nun die letztere, die Ebenbildlichkeit, näher bestimmen will, braucht nur das Wesen des Geistes zu bestimmen. In der Bestimmung des Wesens des Geistes wird er unmittelbar auch das Wesen des göttlichen Ebenbildes bestimmen. Dieses beiderseitige Wesen aber nach der Offenbarungslehre bestimmend sagen wir: der Mensch ist Ebenbild Gottes durch seine Intelligenz, seine Freiheit, und durch seine geistige Unsterblichkeit. Die zwei ersten Vermögen, Intelligenz und Freiheit, hebt als Bestandtheile des göttlichen Ebenbildes eine längere Stelle bei Sirach 17, 1—13. hervor: die Unsterblichkeit des Geistes aber macht als integrirendes Moment der Ebenbildlichkeit das Buch der Weisheit 2, 23. geltend (vgl. Tertullian. de baptismo c. 5. Maxim. Conf. Cent. III. c. 25.). Die Kirchenväter stimmen vollkommen damit überein. Die Kraft der Intelligenz erkennen im göttlichen Ebenbilde Clemens v. Alexandrien (Strom. II.), Theodoret (in cap. 27. Ezechiel.), Gregor v. Nyssa (orat. I. in verba: faciamus hominem), Augustinus (tract. III. in Joann. de genesi ad litt. lib. imperf. c. 16.) u. A. Auf die mit der Kraft der Intelligenz im Geiste überall geeinte Freiheit weisen als auf einen Mitbestandtheil des göttlichen Ebenbildes hin Tertullian contra Marcion. II. 5.), Macarius (homil. XV.), Johannes Damascenus (orthod. fid. II. 12.), Hieronymus (epist. 146), Titus von Bostra (contr. Manich. II.), Ambrosius (Hexaem. VI. 8.) u. A. Aus der Intelligenz und Freiheit, oder, einfach ausgesprochen, aus dem Geistsein des Menschen folgt von selber seine Herrschaft über die vernunft- und freiheitslose Natur, welche Herrschaft als ein weiterer Bestandtheil des göttlichen Ebenbildes schon in der heil. Schrift angegeben wird 1 Mos. 1, 26. 28. Aus dem angezeigten innern Zusammenhang der Herrschaft des Menschen über die Natur mit dem Geiste ergibt sich die Einseitigkeit und theilweise Unwahrheit der Vorstellung, das Ebenbild Gottes sei allein in die Herrschaft über die Natur zu setzen, ohne auf das zu sehen, durch was diese Herrschaft selbst möglich gemacht und gerechtfertigt wird. Dieser Einseitigkeit und theilweisen Unwahrheit verfielen die Kirchenväter nicht, welche eben so wenig unterließen, die Herrschaft über die Natur als ein Moment des göttlichen Ebenbildes zu setzen (Chrysost. hom. X. in genes. vgl. hom. XXI. in genes.), als sie auf die Vermögen des Geistes zurückzuführen, durch welche sie vermittelt ist (Gregor. Nyssen. de hominis opificio c. 6.). Das göttliche Ebenbild im Menschen ist mit den Kräften, aus welchen es besteht, unverlierbar, im Unterschiede von der Gnadengabe des heil. Geistes, donum supernaturale, welche, in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit bestehend, durch die Sünde verloren gehen kann und wirklich verloren gegangen ist. Dadurch sind wir auf einen Punct gekommen, der zu den Unterscheidungslehren gehört, somit symbolischer Natur ist. Denn während die katholische Kirche die Unverlierbarkeit des göttlichen Ebenbildes und der es constituirenden Kräfte festhält, läugnen die Reformatoren jene Unverlierbarkeit, an deren Stelle sie die Verlierbarkeit setzen: Intelligenz und Wille hören nach ihnen wenigstens für das Göttliche, und somit für das religiöse Verhältniß auf. — Von der Ebenbildlichkeit Gottes hat man die Gottähnlichkeit (similitudo) unterschieden, und die letztere in das gesetzt, was der Mensch durch göttliche Gnade und eigene Freiheit erreicht, den Zustand folglich, in welchen der Mensch sich durch eigenes sittlich-religiöses Handeln einsetzt, oder zu dem sich mit Freiheit macht, als was er von Gott geschaffen ist. Oder, um mit andern Worten Dasselbe zu sagen: das Bild bezeichnet die geistige Anlage des Menschen, die Aehnlichkeit die gottgefällige Entwicklung der Anlage, wie diese Entwicklung von Seite

des Menschen durch freie Selbstbestimmung und Handlung bedingt ist (Vgl. Clem. Alex. Strom. II. 22. VII. 3. Iren. adv. haeres. IV. c. 38. n. 3. 4. 5. V. c. 8. n. 1. c. 8. n. 1. 2. c. 21. n. 2. Chrysost. hom. VIII. IX in genes. Ambros. epist. 43. class. I. ad Horont. n. 14. 15. Exhort. virginit. 1. 10. Hilar. de trin. XI. 49. Ad Constant. II. 5. Gregor Nyssen. orat. I. in verba: faciamus hominem p. 149. 150. Maxim. Confess. Cent. III. 25. Joann. Damascen. orthod. fid. II. 12. Augustin. de spirit. et anima c. 10. Ueber den Unterschied zwischen εἰκων und ὁμοιωσις s. meine Dogm. III. 482—490.). [Staudenmaier.]

Eber, Paul, geboren 1511 zu Kitzingen in Franken, studirte zu Ansbach und Nürnberg, setzte die Studien zu Wittenberg fort, wurde 1536 Magister der Philosophie und 1537 Mitglied des Collegiums der philosophischen Facultät und las nun über Philosophie und die Briefe Pauli; zudem standen unter seiner Aufsicht viele junge Edelleute und Andere, die ihm Melanchthon zuführte, welcher ihn, ohne sich jedoch allen Verdachtes gegen ihn entschlagen zu können, zu seinem Vertrauten machte. Seit 1544 lehrte er als Professor die lateinische Sprache, 1557 wurde er Professor der hebräischen, 1558 Stadtpfarrer in Wittenberg und Generalsuperintendent des Churkreises Sachsen, und im J. 1559 Doctor der Theologie; nach Melanchthons Tod übernahm er die Predigten für die ausländischen Studenten und hielt exegetische Vorlesungen. Eine Hauptrolle spielte Eber bei dem Abendmahlsstreite. Früher der calvinischen Ansicht über das Abendmahl zugethan, wechselte er auf dem Dresdner Convent v. J. 1561 seine Meinung, ohne jedoch die ganze strenglutherische Lehre anzunehmen, indem er nämlich die Ubiquität des Leibes Christi als eine monströse Behauptung zurückwies und eine eigene Classe von Unwürdigen, „Atheisten, epicurischen Schweinen, Teufelsgenossen und Höllenbränden“ annahm, welche im Abendmahle bloßes Brod empfingen. Allein, dadurch machte er sich alle Parteien, die Melanchthonianer, Calvinisten und Lutheraner zu Feinden. Außerdem wurde er auch in die Streitigkeit zwischen den Majoristen und Flacianern verwickelt und wohnte als vorzüglichster Wortführer der erstern dem 1568 veranstalteten Colloquium zu Altenburg bei, das den gegenseitigen Zorn und Haß nur noch größer machte. Eber starb i. J. 1569. Er hinterließ verschiedene Schriften philologischen, geschichtlichen und theologischen Inhaltes und verfaßte mehrere teutsche Kirchenlieder. Besondern Beifall und in der Folge Nachahmung fand sein historischer Kalender, worin bei allen Tagen des Jahres die an denselben vorgefallenen merkwürdigen Begebenheiten zusammengestellt sind. Ueberdieß gab er im Verein mit Major die biblia germanico-latina mit dem teutschen Text Luthers und dem nach dieser Uebersetzung veränderten lateinischen Text der Vulgata heraus. Erwähnt muß noch werden, daß Eber über die große Zerrüttung der neuen Kirche, über den Haß und die Zanksucht ihrer Theologen und Prediger und über das sittenlose Leben vieler Lutheraner unaufhörlich klagte und sogar die Aeußerung that, bei dem Anblick dieser Uebel müsse man heftig erschrecken und möge etwa zweifeln, ob die evangelische Kirche, darin so viele Spaltungen, Zertrennungen und scheußliche Laster gesehen werden, die rechte Kirche sein könne. — Paul Ebers Leben von Sixt, Heidelberg 1843; Ulenberg, Leben Melanchthons; Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen, Regensburg 1848. II. Bd. S. 155—162; H. A. Erhard in d. Encyclop. von Ersch und Gruber. [Schrödl.]

Eberlin, Johann, geboren gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts zu Günzburg in Schwaben, Franciscanermönch in Tübingen und dann in Ulm, ein sehr beliebter Prediger und Mann von Geist, einer der ersten in Schwaben, die von dem alten Glauben zur neuen Lehre abfielen und das Lutherthum im südlichen Teutschland verkündeten. Noch hatte er das Ordenskleid nicht ausgezogen, da er um 1519 zu Ulm im Geiste Luthers zu predigen anfing; i. J. 1521 verließ er das Kloster, und gab sich zu Basel, besonders aber zu Rheinfelden viele

Mühe um die Ausbreitung der neuen Lehre. Deßhalb von hier vertrieben, wurde er nun mit Ulrich von Hutten und Franz von Sickingen bekannt, fand bei letzterm eine Zuflucht und schrieb, in die den gewaltsamen Umsturz der alten Religion und teutschen Reichsverfassung bezweckenden Absichten Sickingens eingehend, die sogenannten 15 Bundesgenossen, wüthige Schmähschriften gegen das katholische Kirchenwesen, voll des Geistes der Unzufriedenheit und Umwälzungssucht gegenüber der weltlichen Regierung. Allein, wiewohl Eberlin stets ein ächter Zögling Luthers und Feind der hl. Väter, namentlich des hl. Chrysostomus blieb, welchen er für einen bessern Marktrichter denn Kirchenlehrer hielt; obwohl er auch in seinen späteren vielen Flugschriften die katholische Wahrheit und die Institute der Kirche bekämpfte, so verließ er doch schon bald den Weg des Aufruhrs und der Gewaltsamkeit, geißelte in Schriften und Predigten die Laster der Evangelischen, namentlich der Prediger, und drang auf die Besserung des Lebens, statt daß man wähne: „in der Stadt ist man gut evangelisch, sie schlagen die Pfaffen nieder, wie die Hunde; der ist gut evangelisch, er schilt die Pfaffen weidlich; er hat die ganze Fasten Fleisch gegessen; er ist gut lutherisch, er beichtet nicht, er opfert nicht, er achtet keinen Feiertag." Deßhalb fand er zu Wittenberg, wohin er 1522 kam und wo er, wie er selbst in seiner im nämlichen Jahre verfaßten Schrift: „Vom Mißbrauch christlicher Freiheit," berichtet, von den dasigen berühmten Lehrern dieselben Klagen hörte, keinen festen Platz, keine Beförderung. Er verließ also 1524 Wittenberg, zog nach Erfurt, heirathete daselbst, aber hatte auch hier, wie in Wittenberg und aus demselben Grunde mit allerlei Widerwärtigkeiten zu kämpfen. Im J. 1525 wurde er Prediger zu Werthheim am Main. Alle seine Predigten und Schriften enthielten fortwährend die bittersten Klagen und Vorwürfe über die religiösen und sittlichen Zustände so vieler Evangelischen und ihrer Prediger, namentlich auch seine Schrift: „Wie ein Diener Gottes sich verhalten solle," worin er z. B. meint, es müsse doch der Teufel darin sein, daß Niemand unwilliger und ungehorsamer erfunden werde, als viele Evangelische und Lutherische. Ueberhaupt sprach er sich öfter dahin aus, daß Irreligiosität und Sittenlosigkeit bei den Evangelischen noch größer seien, als bei den Papisten, und so viele Prediger zu nichts nütze seien, als Schand, Laster, Unglück und Unruhe anzurichten, zu schimpfen über Land und Leute, oder Gottes Wort durch ihr loses Leben zu hindern. Muthmaßlich starb er bald nach 1526. — S. Strobels literarisches Museum I. S. 365 ff.; Rotermund, Andenken der Männer, die für und gegen die Reformation Luthers rc. I. S. 235 ff.; Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen I. S. 205 ff.; Erhard im Artikel Eberlin der allgem. Encyclopädie v. Ersch und Gruber, wo Eberlins Schriften aufgeführt sind. [Schrödl.]

Ebioniten. Seine frühesten Bekenner fand das Christenthum unter dem jüdischen Volke, und die ersten Christen waren somit ihrem genetischen Verhältnisse nach sämmtlich Judenchristen. Diese ursprünglichen Judenchristen nahmen ihre Verehrung des mosaischen Gesetzes mit herüber in die neue Kirche, und verharrten in dessen Beobachtung. Aber das Christenthum war zum Universalismus bestimmt, und seinen Willen, daß die frohe Botschaft allen Völkern und Nationen verkündet werde, hatte schon der Herr vor seiner Himmelfahrt ausgesprochen (Matth. 28, 19.). Diesen seinen Willen that er weiter in dem wundervollen Ereigniß mit Cornelius kund (Apostelg. 9, 10.), und etwas später ward auf dem Apostelconcil entschieden, daß die Heiden unmittelbar und ohne Beschneidung in die Kirche eintreten könnten und auch nach ihrem Eintritte vom alten Gesetze frei bleiben sollten. Ob aber für die Judenchristen das Gesetz noch verbindlich sei, darüber wurde jetzt noch nicht entschieden, bis allmählig, besonders durch Paulus, die freiere Richtung die Oberhand erhielt. Einzelne Judenchristen jedoch glaubten, nicht nur für sich die Beobachtung des Gesetzes fortführen zu

sollen, forderten vielmehr im Widerspruch mit der apostolischen Entscheidung allgemeine Beobachtung des Gesetzes, und behaupteten dessen Verbindlichkeit sowohl für die Gläubigen aus dem Heidenthum, wie für die Judenchristen. So sehen wir also schon in der apostolischen Zeit zwei Arten von Judenchristen, eine mildere und eine strengere. Die Erstern nennt man häufig die Petriner und bezeichnet damit solche Judenchristen, die zwar für sich, für ihre eigene Person das alte Gesetz zu beobachten fortfuhren, aber das Heil nicht davon abhängig machten und diese Uebung Niemand Anderem, keinem Judenchristen und noch weniger einem Heidenchristen als Pflicht auflegen wollten. Da der Apostel Petrus als Repräsentant dieser altchristlichen Richtung gilt, so nennt man ihre Anhänger Petriner, wobei jedoch nicht vergessen werden darf, daß selbst der gesetzeseifrige Jacobus nach den nämlichen Principien handelte und dieß hauptsächlich auf dem Apostelconcil an den Tag legte. Wesentlich von diesen Petrinern verschieden ist die zweite, bereits im Allgemeinen charakterisirte Classe der alten Judenchristen, welche wir Judaisten nennen wollen. Sie beobachteten auch nach der Taufe noch das alte Gesetz nicht bloß für sich, als freie Uebung, sondern erklärten, die Seligkeit sei davon abhängig, und so müsse dann jeder Gläubige, auch der aus dem Heidenthum herübergekommene, das Joch der mosaischen Vorschriften auf sich nehmen. Daraus folgte nothwendig, daß ihnen der Apostel Paulus wegen seines Evangeliums von der christlichen Freiheit als höchst gefährlicher Irrlehrer erschien, und wir erkennen sie gerade an der Feindschaft gegen ihn eben so gut und sicher, als an irgend einer andern Behauptung, während die Petriner Paulum als wahren Apostel anerkannten und seine Wirksamkeit in dem ihm eigenthümlichen Gebiete in hohem Grade ehrten und schätzten (Gal. 2, 7. 8.). Eine weitere höchstwichtige Consequenz des judaistischen Hauptsatzes war eine häretisch-niedrige Schätzung des Herrn. Wie nämlich dem Judaisten das Evangelium nicht wesentlich höher stand als das Gesetz, so konnte ihnen, mochte es mehr oder weniger zum Bewußtsein kommen, auch Christus nicht wesentlich erhabener sein, denn Moses und die Propheten. Sie glaubten an Christus den Messias, aber die volle Idee des Gottmenschen widersprach ihrer Grundlehre von der Fortdauer der Verbindlichkeit des alten Gesetzes. — Solche Judaisten waren es, welche schon ums Jahr 50 die erste heidenchristliche Gemeinde von Antiochien beunruhigten. Etwas später treffen wir sie in Galatien, und wohl auch in Corinth (als eine der dortigen vier Parteien), besonders zahlreich aber scheinen sie namentlich in Jerusalem gewesen zu sein (Gal. 2, 12.). — Manche dieser Judaisten brachten nun mit ihrem eigenen Systeme noch allerlei theosophisch-ascetische Elemente in Verbindung, welche aus den morgenländisch-heidnischen Religionen und Philosophemen zu ihnen herübergekommen zu sein scheinen, und bildeten so eine dritte Classe von Judenchristen, die wir als theosophische Judaisten bezeichnen wollen. Zum Unterschiede von ihnen könnte man die Anhänger der zweiten Classe pharisäische Judaisten nennen. Die Grundpuncte jener Theosophie oder vermeintlichen Weisheit (1 Tim. 6, 20. Coloss. 2, 8.) aber waren, wie bei den spätern Gnostikern der Dualismus (daher ihr Abscheu gegen die Materie, Coloss. 2, 21. 1 Tim. 4, 3—5. Tit. 1, 14. 15.), und die Emanationslehre (daher ihre Genealogien und Angelologien, Coloss. 2, 18. Tit. 3, 9. 1 Tim. 1, 4.). Daß sie aber dabei wirklich Judaisten gewesen, geht aus Coloss. 2, 8. 11. 16. 17. Tit. 1, 14. 1 Tim. 1, 7 ff. u. s. w. hervor. Wir treffen sie zur apostolischen Zeit in Colossä, in Ephesus und auch Creta. Die in der erstern Stadt werden in dem Colosserbriefe, die andern in den Pastoralbriefen bekämpft. Die Aehnlichkeit der sogenannten „Häretiker der Pastoralbriefe" mit den colossenser Irrlehrern hat Dr. v. Baur in Tübingen (Pastoralbriefe ꝛc. S. 11. ff.) mit Unrecht in Abrede gestellt, und die Erstern für Marcioniten erklärt. Vgl. dagegen Rothe, Anfänge der christlichen Kirche, Bd. I. S. 320 Anm. 14. — So erscheint uns denn Klein-

asien sammt den naheliegenden Inseln als die Heimath der theosophischen Judaisten. In Jerusalem dagegen lebten die Petriner und die pharisäischen Judaisten ziemlich friedlich neben einander, so lange Jacobus Vorstand oder Bischof dieser Gemeinde war und mit seiner großen Autorität und persönlichen Heiligkeit und Gesetzesstrenge die separatistischen und häretischen Gelüste niederhielt. Als aber Jacobus starb, suchte jede der beiden bereits im Stillen vorhandenen Parteien einen Mann aus ihrer Mitte auf den bischöflichen Stuhl zu erheben. Die Petriner waren für Simeon, einen Verwandten des Herrn, die Judaisten dagegen für Thebuthis. Erstere siegten, Simeon ward Bischof; aber die Judaisten traten von ihm zurück, und das erste förmliche Schisma entstand. Das meint Hegesippus, wenn er bei Euseb. Hist. eccl. Lib. IV. c. 22 sagt: „bis dahin sei die Kirche noch Jungfrau gewesen, bis Thebuthis, weil er nicht Bischof geworden, sie zu verderben begann.“ Durch diese Begebenheit mußten die Petriner Jerusalems ihrer wesentlichen Verschiedenheit von jenen Judaisten immer klarer bewußt und zugleich veranlaßt werden, immer näher an die Pauliner sich anzuschließen, zumal da die Häupter der beiden Richtungen, Petrus und Paulus, erst kürzlich in Rom durch gemeinsamen Tod den gemeinsamen Glauben bezeugt hatten. Bald sollten noch andere Vorfälle die Petriner in Palästina noch enger mit den Heidenchristen verbinden und die Judaisten als häretische oder schismatische Ebioniten von der kirchlichen Gemeinschaft abscheiden. Der Procurator Gessius Florus hatte recht absichtlich die Juden zu einem Aufstande gereizt, um in einem solchen eine Beschönigung seiner verübten Gewaltstreiche zu finden. Was er gewollt, geschah. Die Juden griffen zu den Waffen. Aber ehe das Belagerungsheer die unglückliche Hauptstadt umzingelte, wanderten die Christen allesammt aus, eingedenk der Prophezeiungen ihres Meisters von dem Greuel der Verwüstung, und zogen jenseits des Jordans nach Pella, Peräa, Decapolis und Syrien (68 p. Ch. Euseb. Hist. eccl. III, 5. Epiphan. haeres. 29, 7. und de mens. c. 15). Die Uneinigkeit hatten sie mitgenommen, ja sie sonderten sich jetzt noch mehr als früher von den übrigen Glaubensgenossen ab, traten dagegen mit den jüdischen Essenern, die ebenfalls hier hausten, in Verbindung und bildeten so von nun die sogenannte ebionitische Secte. Den Namen Ebioniten, d. h. אֶבְיוֹנִים „die Armen,“ führten Anfangs wahrscheinlich sämmtliche aus Jerusalem ausgewanderten Christen, Petriner sowohl als Judaisten, und zwar wegen der apostolischen Armuth, zu der sie sich nach Apostelgesch. 2, 44 u. 45 bekannten. Diesen Anfangs gemeinsamen Namen aber vindicirten sich jetzt κατ᾽ ἐξοχήν die von den übrigen Gläubigen getrennten, mit den Essenern dagegen verbundenen Judaisten, weil gerade sie auf die Armuth den größten Accent legen wollten, und schufen so den alten Ehrentitel zur häretischen Parteibezeichnung um. Daß dieß die richtige Deutung des Wortes Ebioniten sei, läßt schon Epiphanius (haer. 30, 17.) durchblicken, wenn er gleich, einer Sage folgend, von einem gewissen Ebion als Stifter dieser Secte spricht und eine ganz abentheuerliche Schilderung von ihm entwirft (haer. 30, 1. 2. sq.). Nicht weniger als er irrte aber auch Origenes, wenn er in seiner allegorisirenden Weise meint, jene Judaisten seien entweder als Anhänger des armseligen Gesetzes oder wegen ihrer armseligen Meinung von Christus (daß er nämlich nicht wesentlich höher stehe, als Moses) die Armen oder Ebioniten genannt worden (Philocal. I. 17. Vgl. Euseb. hist. eccl. III, 27.). — Aber wie es schon bei Lebzeiten Pauli zweierlei Judaisten, pharisäische und theosophische, gab, so machte sich jetzt auch unter den häretischen Ebioniten diese Verschiedenheit geltend, und gerade die theosophischen Ebioniten sind es, welche ganz besonders die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich ziehen. Nach Epiphanius (haer. 30, 3. u. 19, 1.) soll zu den Zeiten Trajans ein gewisser Elxai, ein falscher Prophet der Sampsäer, Ossener und Elkesäer, sich mit den Ebioniten verbunden und seine falschen (theosophischen) Lehren zu ihnen gebracht haben.

Wahrscheinlich aber ist es dem Epiphanius mit Elxai ebenso gegangen, wie mit Ebion. Was Name einer Partei war, hat er für den Eigennamen einer Person genommen, und die ganze Sache ist wohl mit **Credner** (Essäer und Ebioniten, in Wiener's Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1827. H. 2. 3., und Beiträge zur Einleitung, Bd. I.) in folgender Weise zu erklären. Die altjüdische Secte der Essener, mit welcher die Ebioniten in Verbindung standen, hatte, wie man weiß, vier Classen oder Abstufungen, und wahrscheinlich dürfen wir in den von Epiphanius oben angeführten Ketzernamen der **Ossener**, **Sampsäer** und **Elkesäer** nur die Benennungen der drei obersten Classen der jüdischen Essener erblicken. Die **Ossener** sind die בְּנֵי כֹחַ, d. i. die **Söhne der Kraft**, die *καρτεροί*, die sich erprobt hatte und nur aus dem Noviziat oder der untersten Classe in die Gesellschaft übertraten, vgl. **Josephus** Fl. de bello jud. 2, 8, 7. Die **Sampsäer** sind nach Epiphanius die **Sonnensöhne**, *ἑρμηνεύονται Ἡλιακοί* (haer. 53, 2.), die בְּנֵי שֶׁמֶשׁ; und auch diese Benennung ist passend, denn der Gottesdienst der Essener stand in einer gewissen Beziehung zur Sonne. Die oberste Classe endlich, die eigentlichen Bewahrer der Geheimnisse, waren die **Elkesäer**, בְּנֵי חֵיל כַּסִּי, **die Söhne der verborgenen Kraft.** Von dieser obersten Classe der Essener nun, oder wenigstens von einem Mitglied derselben, einem Elkesaiten oder Elxai des Epiphanius, nahm ein Theil der Ebioniten im Anfange des 2ten Jahrhunderts eine Art Gnosis oder theosophische Geheimlehre an und legte sie um die Mitte des 2ten Jahrhunderts in den nachmals so berühmt gewordenen pseudoclementinischen Homilien nieder. Wir haben von ihnen, sowohl von ihrem historischen als didactischen Inhalt unter dem Artikel „**Clemens** I., Papst, S. 590“ ausführlicher gehandelt und daselbst auch eine Darstellung ihres Lehrsystemes gegeben, worauf zu verweisen wir uns jetzt begnügen. Mit diesen pseudoclementinischen Ebioniten aber haben diejenigen, welche uns Epiphanius (haer. 30) mit vieler Redseligkeit schildert, so unverkennbare Aehnlichkeit, daß man nicht anstehen kann, die letztern mit den erstern für identisch zu halten und in ihnen die im 4ten und 5ten Jahrh. noch vorhandenen Söhne der alten Ebioniten zu erblicken. — Wohl zu unterscheiden von den Ebioniten sind dagegen die **Nazaräer**. Auch dieser Name war ursprünglich, ja noch mehr als der ebionitische, allen Christen gemein und wurde erst im Laufe der Zeit zu einem besondern Parteinamen für die Nachkömmlinge der nach Pella und Peräa ꝛc. ausgewanderten **Petriner**. Ungefähr ein halbes Jahrhundert nach dieser Auswanderung baute Hadrian auf den Substructionen des alten Jerusalems die neue Aelia Capitolina und besetzte sie mit griechischen und lateinischen Colonisten, unter denen sich bereits manche Christen, Heidenchristen, befanden. Dagegen durfte kein Jude unter den schwersten Strafen dieselbe betreten, noch weniger Wohnung darin nehmen. Da nun die ausgewanderten Judenchristen wegen ihrer fortgesetzten Beobachtung des mosaischen Gesetzes in den Augen der Heiden nur als identisch mit den Juden und bloß als jüdische Secte erschienen, so wurden auch sie von diesem Verbote, und zwar sehr schmerzlich, betroffen; denn es lag ihnen daran, die heilige Stätte zu bewohnen, wo ihr Meister gewandelt und woran sich die Erinnerung der Erlösung knüpfte. Zudem hatten die neuen Ereignisse, der erste und zweite jüdische Krieg, sie in der Ueberzeugung befestigen müssen, Gott habe vom Judenthum sein gnädiges Auge weggewandt. Darum wendeten viele Nachkommen der alten Petriner sich auch selber gänzlich vom Judenthum weg, entsagten der Beobachtung des entkräfteten Gesetzes und erwarben damit die Erlaubniß, die heilige Stadt wieder zu betreten (**Sulpic. Sever.** hist. sacra II, 31.). Hier, in der Aelia, vermischten sie sich nun unterschiedslos mit der bereits vorhandenen heidenchristlichen Gemeinde und schlossen sich an deren Bischof, den Heidenchristen Marcus, an. Aber nicht alle in Pella und der Umgegend wohnenden Petriner folgten diesem Beispiele, vielmehr ver-

blieben Manche, fern von Jerusalem, bei ihren alten mosaischen Uebungen. Dieser Bodensatz der Petriner war jetzt von der übrigen Kirche getrennt, blieb ihrer weiteren Entwicklung fremd, nahm insbesondere an der Gestaltung des biblischen Canons keinen Antheil, kannte und anerkannte nur das Evangelium καθ' Ἑβραίας und verknöcherte so zu einer mehr schismatischen als häretischen Partei, welche, wie bemerkt, den Namen Nazaräer wählte oder erhielt. Nicht selten, z. B. von Origenes (contra Celsum, Lib. V. am Ende und § 61 p. 625 ed. BB.) und Eusebius (hist. eccl. III. 27) wurden sie auch Ebioniten genannt, aber immer von den von uns so genannten pharisäischen und theosophischen Ebioniten sorgfältig unterschieden und als nahezu orthodoxer Zweig des großen ebionitischen Stammes bezeichnet. Sie waren noch am Ende des 4ten und Anfang des 5ten Jahrh. als eigene Secte vorhanden, und die beiden Kirchenväter, denen wir ausführlichere Nachrichten über sie verdanken, Hieronymus und Epiphanius, hatten selbst Gelegenheit, sie näher kennen zu lernen. Ja Hieronymus hatte gerade einen Nazaräer zum Lehrer in der hebräischen Sprache und erhielt das Evangelium der Nazaräer zum Abschreiben (Hieron., Catal. script. eccles. c. 3.). — Nach den Berichten der genannten Kirchenväter zeigen sich uns folgende Eigenthümlichkeiten der Nazaräer: 1) Wie ihre petrinischen Väter, so beobachteten auch sie noch fortwährend das alte Gesetz, die Beschneidung, den Sabbath u. dgl., weßhalb Hieronymus (Ep. 74 ad Augustin. ed. Martian. T. IV. p. 623) von ihnen sagt: „sie wollten Juden und Christen zugleich sein;" 2) von den eigentlichen Judaisten und Ebioniten aber unterschieden sie sich dadurch, daß sie die Beobachtung des Gesetzes nur von den Judenchristen, nicht aber von den Heidenchristen verlangten „audiant Hebionitarum socii [d. i. die Nazaräer], qui Judaeis tantum et de stirpe israelitici generis haec custodienda decernunt." Hieron. ad Esai. 1. 12.) Darum theilten sie auch 3) nicht den Haß der Ebioniten gegen den Apostel Paulus, anerkannten ihn vielmehr als wahren Apostel und sprachen von ihm mit gebührender Achtung (Hieron. ad Esai. 9, 1.). 4) Christum erkannten sie als Sohn Gottes, von der Jungfrau geboren, und Hieronymus, der solche Puncte streng zu nehmen gewohnt war, hat ihnen über ihre Orthodoxie in der Christologie ein vollgültiges Zeugniß gegeben in den Worten: „credunt in Christum filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus." Ep. 74 ad Augustin. l. c. Aehnliches sagt Epiphanius haer. 29, 7., und es konnte auch nicht anders sein, denn als Nachkömmlinge der alten Petriner hatten sie natürlich die orthodoxe Christologie und Trinitätslehre. Aber höchst wahrscheinlich nahmen sie die genauere Gestaltung der hierauf bezüglichen Dogmen, wie sie sich durch und seit dem Nicänum entwickelten, in ihrer Abgeschlossenheit nicht an. 5) Wahrscheinlich bekannten sich die Nazaräer, wie überhaupt viele der alten Christen, zum Chiliasmus, jedoch schreibt ihnen dieß kein alter Kirchenvater ausdrücklich zu. 6) Schon oben wurde angedeutet, daß sich die Nazaräer von der Kirche ablösten, ehe es letztere zu einer festen Sammlung ihrer heiligen Bücher gebracht hatte. So kam es, daß die Nazaräer den biblischen Canon der Kirche nicht annahmen und soweit wir wissen nur ein einziges Evangelium besaßen. Nach Epiphanius (haer. 29, 9) war dieß der hebräische Matthäus, bei dem höchstens, doch Epiphanius weiß es nicht gewiß, die Genealogie gefehlt haben könne. Hieronymus nahm eine Abschrift dieses Nazaräer-Evangeliums (Catal. script. eccl. c. 3). Nach seiner Angabe (Contra Pelag. 3, 2) war es in syrisch-chaldäischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben geschrieben, und nach den bei Hieronymus in Uebersetzung aufbewahrten Fragmenten dieses Evangeliums zu schließen war es keineswegs unser Matthäus, sondern das sogenannte Evangelium καθ' Ἑβραίας, d. i. wie es die Judenchristen hatten (Credner, Beiträge Bd. I. S. 395. Vgl. auch d. A. Apokryphenliteratur S. 346.). — Wir fügen noch bei, daß sowohl die Nazaräer als die Ebioniten seit der Mitte des 5ten Jahrh. aus der Geschichte

verschwanden; wie sie ausgestorben, ist unbekannt. Literatur: Gieseler, über die Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlins und Tzschirners Archiv, Bd. 4. St. 2. Lob. Lange, die Ebioniten und Nicolaiten u. s. w. Leipz. 1828. Credner, Essäer und Ebioniten, in Wieners Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. 1827. H. 2. 3. Credners Beiträge zur Einleitung, Bd. I. S. 268 ff. Detmer, de Nazaraeis et Ebionitis. Hal. 1837. Hilgers Häresen, Bd. I. Dr. Baur in Tübingen: Paulus, der Apostel Jesu Christi, S. 104 ff., 216 ff., 252 ff.; Dogmengeschichte S. 59 ff., de Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda. Tüb. 1831; und in Zellers Jahrb. für Theol. 1844, S. 562 ff.; endlich Schliemann, die Clementinen. 1844. und Schwegler, das nachapostolische Zeitalter. Tüb. 1846. [Hefele.]

Eboracum, s. York.

Ebzan (אִבְצָן, LXX Ἀβαισσάν, Joseph. Ἀψάνης, Vulg. Abesan), der neunte in der Reihe der Richter über Israel, Nachfolger Jephthe's, aus Bethlehem stammend, wo er nach 7jähriger Amtsführung auch begraben wurde. (Richt. 12, 8—10.) An ein anderes Bethlehem als jenes im Stamme Juda zu denken, liegt kein Grund vor; wenn von einigen Neueren (Michael., Ewald u. A.) gegen die übereinstimmenden Alten Bethlehem in Sebulon beliebt wird, geschieht es meist aus vorgefaßten irrthümlichen Ansichten über das Buch der Richter. Von Ebzans häuslichem Glücke wird gemeldet, daß er 30 Söhne und eben so viel Töchter gehabt, und sie alle versorgt und ausgestattet habe. (Richt. 12, 9.)

Ecbatana heißen mehrere berühmte Städte Vorderasiens. 1) Die Hauptstadt Mediens, vom Könige Dejoces (Herod. 1, 98. Syncell. Chronogr. I. p. 372. Bonn. Ausgabe) in einer reizenden Gegend am Gebirge Orontes dergestalt erbaut, daß die Königsburg, in welcher wegen ihrer ungeheuren Festigkeit die Schatzkammer sich befand (Arrian. Exped. Alex. III. 19.), von sieben nach innen zu immer höheren Ringmauern mit Schutzwehren von verschiedener Farbe (die 6te versilbert, die 7te vergoldet) umschlossen war, wird von dem medischen König Arphaxad des Buches Judith erweitert und befestigt (Judith 1, 2 ff.). Cyrus wohnte darin durch zwei Monate des Hochsommers (Xenoph. Cyropaed. VIII. 6, 22. Anabas. III. 5, 15), und als Sommerresidenz diente die Stadt fortan den persischen und später den parthischen Königen (Strabo XI. 552. Curt. V. 8). An ihrer Stelle steht das heutige Hamadan im westpersischen Irak (vgl. Wahl, Asien I. S. 532. Ritter, Erdkunde IX. S. 98). — Ob der hebräische Name אַחְמְתָא (Esr. 6. 22. LXX. Ἀμαθά, sonst τὰ Ἐκβάτανα 2 Macc. 9, 3. Judith 1, 2 ff. Tob. 5, 9., bei Herodot und Ctesias: τὰ Ἀγβάτανα) aus dem Persischen zu deuten sei, ist nicht erwiesen (vgl. Bochart, Phaleg. III. 14.); mehr Wahrscheinlichkeit hat die von Ilgen (zu Tobias S. 160) empfohlene semitische Ableitung von חֵמָה, welches Burg oder Schutzwehr bezeichnet. — 2) Stadt in Phönicien, in der Nähe des Vorgebirges Carmel, nach Plinius (H. N. 5, 19) auf dem Rücken des Berges erbaut, wird zum Unterschiede von dem medischen das syrische Ecbatana genannt. Hier endete Cambyses durch sein eignes Schwert, das aus der Scheide fiel (Herod. 3, 64). Es ist vielleicht Hamat der Naphtaliten (Jos. 19, 35.). Mannert kann es sich nicht erklären, „was Cambyses, der mit seinem Heere aus Aegypten nach Persien gegen den angeblichen Smerdes eilte, auf dem Berge Carmel zu thun hatte," und will daher Bathura in Batanäa verstehen (Geogr. der Griechen und Römer VI. S. 276). — 3) Stadt in Persien, als Ecbatana der Magier (Ecbatana Magorum Plin. 6, 29) bezeichnet, wird im A. T. nicht genannt. [Storch.]

Ecchellensis, Abraham, ein gelehrter Maronite, aus Eckhel gebürtig, daher sein Beiname, studirte zu Rom Philosophie und Theologie und erhielt in beiden die Doctorwürde und nachher die Professur der syrischen und arabischen

Digitized by Google

Sprache in der Propaganda. Im J. 1640 folgte er einer ehrenvollen Einladung nach Paris, um zur Herausgabe der Pariser Polyglotte mitzuwirken und namentlich seinen Landsmann Gabriel Sionita in Besorgung der syrischen und arabischen Bibeltexte zu unterstützen. Er brachte zu diesem Behufe mehrere Handschriften mit, namentlich ein vorzügliches Exemplar der syrischen Uebersetzung des ganzen alten Testaments und verbesserte, soweit es noch anging, den von Sionita besorgten syrischen Text (cf. Le Long, Biblioth. sacra. I. 24). Allein nach kurzer Zeit zerfiel er mit Gabriel Sionita und wurde sofort in einen literarischen Streit mit ihm und Valerien Flavigny verwickelt, in welchem besonders Letzterer die Leistungen des Echellensis in Vergleich mit jenen Sionita's tief herabsetzte, aber von seinem Gegner auch wieder in drei gelehrten Sendschreiben zurechtgewiesen wurde. Unter solchen Umständen mochte Echellensis seine Arbeit für die genannte Polyglotte, die ihm so wenig Freude und Dank einbrachte, nicht länger fortsetzen und begab sich wieder nach Rom zurück, wo er nach einer langjährigen literarischen Thätigkeit in hohem Alter starb im J. 1664. Von seinen vielen hinterlassenen Schriften sind hier besonders zu erwähnen: Concilii Nicaeni praefatio una cum titulis et argumentis canon. et constitut. ejusdem, quæ hactenus apud orientales nationes extant etc. Paris. 1641. — Abr. Ecchellensis et Leon. Allatii concordantia nationum Christianarum orientalium in fidei catholicæ dogmate. Mogunt. 1655. — De origine nominis Papæ, nec non de illius proprietate in romano pontifice, adeoque de ejusdem primatu contra Joannem Seldenum Anglum. Rom. 1660. — Epistola ad J. Morinum de variis Graecorum et Orientalium ritibus (abgedruckt in R. Simons Fides ecclesiæ orientalis. Lond. 1671.). — Chronicon orientale, nunc primum Latinitate donatum, cui accessit supplementum historiæ orientalis. Paris. 1653. — Catalogus librorum Chaldaeorum tam ecclesiast. quam profanorum autore Hebed-Jesu, latinitate donatus et notis illustratus. Rom. 1653 (Dieser Titel ist jedoch nicht ganz richtig, indem der Catalog des Ebed-Jesu sich bloß mit der kirchlichen Literatur beschäftigt, vgl. Assem. Biblioth. orient. III. 1. p. 3.). S. Gesenius in der Hallischen Encyclopädie, s. v. u. Biographie universelle. s. v. [Welte.]

Ecclesiarcha, s. Chartophylax.

Ecclesiastes, Ἐκκλησιαστής (abbr. Eccles.) ist in der Vulgata und Septuaginta die Uebersetzung des hebräischen Wortes קֹהֶלֶת, womit der Urheber des unter dem Namen „Prediger" bekannten alttestamentlichen Buches und sofort dieses Buch selbst bezeichnet wird. Die nächste Frage nach der Bedeutung des Wortes ist zwar von neuern Schriftforschern verschiedenartig beantwortet worden, scheint aber keiner großen Schwierigkeit zu unterliegen. „Sammler" in dem Sinne, daß der Verfasser als Sammler von Ansichten und Sentenzen verschiedener Personen bezeichnet würde, wie Grotius, Mendelssohn, Herder u. A. glaubten, kann das Wort nicht bedeuten, weil קהל nie ein solches Sammeln, sondern nur ein Versammeln von Menschen bezeichnet; noch weniger kann es „Versammlung" bedeuten, so daß an eine Societät oder ein Institut des Sohnes Davids zu denken wäre, wie Döderlein, Paulus, Nachtigal u. A. wollten, denn קֹהֶלֶת ist active Form und für Versammlung ist קָהָל üblich; am wenigsten kann man ihm mit Dindorf, Moldenhawer u. A. die Bedeutung „Greis," oder mit Coccejus Schultens u. A. die Bedeutung „Büßer" zuerkennen, weil beide Bedeutungen mit Umgehung des herrschenden hebräischen Sprachgebrauchs schon auf eine viel zu willkürliche und künstliche Weise gewonnen werden, als daß man sie annehmbar finden könnte (vgl. Knobel, Comment. über das Buch Koheleth, S. 3—6). קֹהֵל (von קָהָל [das Volk] versammeln) ist ein Versammelnder, Versammlung haltender und sofort zur Versammlung Redender, also ein Concionator, mit welchem Worte schon Hieronymus das Ἐκκλησιαστής erklärt (Comment. ad Coh. 1, 1.) und in welchem Sinne es auch von jeher (cf. Pined. Comment. in Eccle.

1, 1. n. 15) und noch von den meisten neuern Exegeten genommen wird (vgl. Knobel a. a. O. S. 2). Zwar scheint קֹהֶלֶת als Femininform, von קֹהֵל verschieden und nicht gleicher Bedeutung zu sein. Allein diese Wortform wird gern für Abstracta, zumal für Amtsnamen gebraucht und diese dann auch auf den Inhaber des Amtes übergetragen. Mithin ist קֹהֶלֶת wie קֹהֵל ein Concionator, und Ecclesiastes eine ganz richtige Uebersetzung des Wortes. Die weitere Frage nach der Person, die unter diesem Concionator oder Prediger gemeint sei, scheint noch weniger schwierig zu sein, als die vorige. Denn derselbe wird in der Ueberschrift des Buches „Sohn Davids" und „König zu Jerusalem" genannt, und kann somit, das Wort „Sohn" (בֵּן) im eigentlichen Sinne genommen, nur Salomo sein. Und als Benennung Salomo's wird Koheleth oder Ecclesiastes auch von den alten und neuern Exegeten mit geringen Ausnahmen genommen, und selbst de Wette sagt, „das streitige Wort קֹהֶלֶת sei auf jeden Fall, bei vorausgesetzter Richtigkeit des Textes, Beiname des Königs Salomo" (Einleitung ins A. T. 6te Ausg. S. 420). Ist aber Koheleth nur ein Name Salomo's, so ist deutlich, daß unser Buch, indem es sowohl in der Ueberschrift, als nachher noch wiederholt (1, 2. 12. 7, 27. 12, 8. 9. 10.) seinen Inhalt als Worte und Lehren Koheleths bezeichnet, sich für ein Werk Solomo's ausgibt; und es entsteht jetzt die Frage, ob dieses richtig, oder, was dasselbe ist, ob das Buch ächt sei. Die Aechtheit könnte, wie schon Pineda bemerkt (l. c. p. 2. 3.), auch behauptet werden, wenn das Buch nicht gerade von Salomo geschrieben wäre, sondern nur Aussprüche und Lehren Salomo's enthielte, die ein Anderer, vielleicht Späterer aufgeschrieben hätte. Aber selbst in diesem Sinne wird die Aechtheit geläugnet und zunächst schon dessen Zeitalter so tief herabgesetzt, daß von unmittelbar salomonischen Lehren und Aussprüchen, die ein anderer bloß schriftlich mittheilte, nicht wohl die Rede sein könnte. Hitzig z. B. sagt, „man setze die Abfassung des Buches jetzt gewöhnlich an das Ende des persischen oder in den Anfang des macedonischen Zeitalters," glaubt aber seinerseits, dasselbe sei nach der Mitte des 3ten Jahrh. vor Chr. geschrieben worden (Der Prediger Salomo's S. 121.). Als Hauptgründe für eine so späte Entstehung bezeichnet man theils den sprachlichen Charakter des Buches und seine Darstellungsweise, theils seinen Inhalt. Auf ersteren wird jedoch hier, wie gewöhnlich in solchen Fällen, von der neologischen Kritik ein viel zu großes Gewicht gelegt. Die häufige Anwendung des Participiums, die man besonders betont, hat in der Sache selbst ihren Grund, indem sie regelmäßig eben da vorkommt, wo vom stets sich wiederholenden Kreislauf in der Schöpfung und überhaupt von solchen Dingen die Rede ist, an denen eine gewisse Wiederholung oder stets gleichartige Erscheinungsweise sich bemerklich macht. Sodann die mitunter vorkommenden Aramaismen in Wort- und Satzbildung geben keinen genügenden Beweis für ein spätes Zeitalter, weil sie auch in anerkannt alten Schriften (z. B. Richt. 5.) vorkommen und man überdieß, um auf derartige Erscheinungen sichere Entscheidungen über das Zeitalter bauen zu können, weit zahlreichere schriftliche Documente in althebräischer Sprache aus der vorchristlichen Zeit haben müßte, als es wirklich der Fall ist. Ohnehin erklären sich solche Erscheinungen auch in einer Schrift aus der salomonischen Zeit ganz leicht aus dem damals lebhaften Verkehr der Israeliten mit dem Auslande. Wenn man sofort die Darstellungsweise überhaupt matt und prosaisch findet und Spuren von Lectüre in dem Buche entdeckt (Hitzig, a. a. O. S. 120), so sind letztere jedenfalls höchst unsicher und ersteres, soweit es etwa zugegeben werden muß, ohne viel Beweiskraft für ein spätes Zeitalter. Hitzig selbst z. B. findet die Darstellungsweise in Jesaia's Drohung gegen Edom (Capp. 15. 16.) hart und matt, schwerfällig und zerflossen, schreibt sie aber dessenungeachtet doch einem vorjesaianischen Propheten zu (Der Prophet Jesaia ꝛc. S. 179 ff.). Wenn endlich, den Inhalt betreffend, hauptsächlich „Reife und Unbefangenheit des Urtheils über Gottes Weltordnung" (Hitzig,

a. a. O.) und die Aeußerung des Verfassers, daß er König zu Jerusalem gewesen sei, weiser und wohlhabender als alle (לְפָנַי), die vor ihm dort waren 1, 12. 16. 2, 7. 9. (Knobel, a. a. O. S. 79), als Zeichen später Zeit betrachtet werden; so sollte man in ersterer Beziehung doch dem Sohne Davids, der das schöne Gebet 1 Kön. 8, 23—53 verrichtete, nicht jedes unbefangene Urtheil über Gottes Weltordnung absprechen, in letzterer aber anerkennen, daß הָיִיתִי oft genug von Zuständen gebraucht wird, die zwar stattgefunden haben, aber annoch stattfinden (z. B. Genes. 32, 11. Exod. 2, 22. Ps. 71, 7. 73, 22. Job 11, 4. 19, 5.), und daß bei jenem לְפָנַי nicht gerade nur israelitische Könige zu Jerusalem gemeint sein müssen. Einige andere minder bedeutende Gründe, die man noch für ein spätes Zeitalter des Koheleth vorzubringen pflegt, können wir der Kürze wegen übergehen, da sie noch weniger Beweiskraft haben, als die berührten. Demnach kann wenigstens die salomonische Periode das Zeitalter unseres Buches sein. — Damit ist jedoch die Aechtheit noch nicht bewiesen. Denn gegen salomonische Urheberschaft werden, abgesehen von allem Bisherigen, noch manche Lehren und Aussprüche des Buches geltend gemacht, namentlich die Bekanntschaft mit dem Unsterblichkeitsdogma (3, 21.), die ungünstigen Aeußerungen über die Opfer (4, 17.), die mißliebigen Urtheile über die Könige (4, 13. 10, 4. 5. 16.), die Klagen über ungerechte Richter (3, 16. 4, 1. 5, 7.), über die Schlechtigkeit der Weiber (7, 26 ff.), über das menschliche Elend und den Lauf der Dinge überhaupt (an vielen Stellen). Allein so auffallend man diese und ähnliche Puncte unter Voraussetzung salomonischer Abfassung auch finden mag, im rechten Lichte betrachtet, erscheinen sie durchaus unverfänglich. Daß die Hebräer schon lange vor Salomo an die Unsterblichkeit der Seele glaubten, erhellt, um von der Hinwegnahme Henochs (Genes. 5, 24.) zu schweigen, hinlänglich aus der Bezeichnung des Sterbens als eines Gesammeltwerdens zu seinem Volke (Genes. 49, 33. Num. 20, 24. 27, 13.) oder zu seinen Vätern (Richt. 2, 10.), und aus den Todtenbeschwörungen schon vor und zu Sauls Zeiten (1 Sam. 28, 3 ff.). Sodann über die Opfer spricht sich Koheleth nicht etwa ungünstiger aus als z. B. David (Ps. 40, 7. 8.) und Salomo selbst (Sprw. 21, 3.), als Jesaia (1, 11 ff.), Hosea (6, 6. 8, 13.), Amos (5, 21 ff.) und Andere. Denken wir sofort den Koheleth von Salomo in seinen letzten Lebensjahren geschrieben, so wird er wohl manche eigene Regentenmißgriffe zu bereuen und fremde zu tadeln gehabt haben. Allerdings ist bei einem Regenten selbst, um sich über Solches unbefangen und offen auszusprechen, ein seltener Grad von Edelsinn und Hochherzigkeit erforderlich, aber welches Recht hat man, diesen dem Salomo schlechthin abzusprechen? Aehnliches gilt in Bezug auf die Klagen über ungerechte Richter, wobei Salomo wieder nicht gerade nur seine eigene, sondern die ihm bekannt gewordenen Regierungen mit ihren Verkehrtheiten und Ungerechtigkeiten überhaupt im Auge gehabt haben wird. Die Schlechtigkeit der Weiber ferner hat Salomo ohne Zweifel so gut wie irgend Jemand kennen gelernt, und Klagen darüber aus seinem Munde können in seinen letzten Tagen gewiß am allerwenigsten befremden. Und was ist endlich natürlicher, als daß ein Mann wie Salomo, der in seinen besten Jahren den Freuden und Genüssen der Welt ergeben, und durch sie nicht befriedigt worden war, endlich ihre Eitelkeit einsah und sie zur Belehrung und Warnung für andere offen aussprach? Nichts scheint also im Buche Koheleth vorzukommen, was salomonische Abfassung schlechthin ausschlösse, und sofort hat man nur Gründe dafür und nicht dagegen, dieselbe und damit die Aechtheit des Buches zu behaupten. — Sofort entsteht die Frage, ob das Buch als ein einheitliches Ganzes zu betrachten sei oder als eine mehr zufällige Zusammenstellung vereinzelter Erfahrungssätze mit daran geknüpften Lehren und Ermahnungen ohne innern organischen Zusammenhang. Gegen den einheitlichen Charakter hat man zunächst

an die vielen Widersprüche erinnert, die in dem Buche vorkommen, indem z. B. die Weisheit bald als ein anzustrebendes Gut erscheine (7, 10—12. 8, 1—5. 9, 13—16 rc.), bald das Streben nach ihr als eitel und nichtig bezeichnet werde (1, 17.), und Koheleth das eine Mal von sich sage, er sei sehr weise geworden (1, 16. 2, 3. 9. 15.), das andere Mal dieses läugne (7, 23 ff.), indem bald ein gleiches Schicksal Aller behauptet (1, 11. 2, 15 ff. 3, 19 ff.), bald eine gerechte Vergeltung des Guten und Bösen gelehrt (3, 17. 8, 12 ff. 12, 14.), und das eine Mal geläugnet (7, 20.), das andere Mal zugestanden werde (7, 15. 8, 10. 9, 5.), daß es gerechte Menschen auf Erden gebe. Allein diese und ähnliche Widersprüche, um deren willen sogar schon im Alterthum einzelne Rabbinen das Buch für ein profanes zu halten geneigt waren (Schabbat. 30. b. Megillah. 7. a.), sind nur scheinbar und leicht zu lösen. Wenn das Streben nach Weisheit als eitel bezeichnet wird, so will damit nur gesagt werden, dasselbe sei in sofern vergeblich, als kein Sterblicher die Weisheit in ihrem vollen Maaß und Umfang zu erreichen vermöge und durch sie, soweit sie erreichbar sei, nicht jeder Kummer und Unmuth ferne gehalten werde; und in eben diesem eminenten Sinne ist die Weisheit gemeint, wenn Koheleth sagt, daß er sie nicht erreicht habe. Wenn er sodann ein gleiches Schicksal Aller behauptet, so hat er vorzugsweise die allen gemeinsame Vergänglichkeit im Auge, daß sie nämlich ohne Unterschied sterben und in Vergessenheit kommen und der Weise dießfalls keinen Vorzug vor andern hat; daß aber neben diesem die Behauptung einer gerechten Vergeltung des Guten und Bösen recht wohl bestehen könne, leuchtet ein. Wenn endlich Koheleth läugnet, daß sich unter den Menschen ein Gerechter (צַדִּיק) finde, so meint er, wie er sogleich ausdrücklich sagt, unter der Gerechtigkeit eine vollkommene, von gar keiner Sünde getrübte Tugend, daß er aber eine solche läugnen und doch von Gerechten im gewöhnlichen Sinne reden könne, ist deutlich. Andere noch namhaft gemachte Scheinwidersprüche können wir jetzt als unbedeutend übergehen (vgl. darüber Knobel, Comment. über d. B. Koheleth, S. 30 ff.) und ohne Anstand behaupten, daß von dieser Seite aus dem einheitlichen Charakter des Buches nichts entgegenstehe. Auch der theilweis etwas abgerissene fragmentarische Charakter kann nicht dagegen geltend gemacht werden, weil er aus der Eigenthümlichkeit der hebräischen Darstellungsweise und der Mannichfaltigkeit der zu besprechenden Gegenstände sich vollkommen erklärt. — Sofort entsteht nur noch die Frage nach dem Plan und Zweck des Ganzen. Eine bestimmte Planmäßigkeit verräth sich schon dadurch, daß das Buch öfters die Gestalt einer Untersuchung gewinnt, und die Untersuchung stufenweis neue Wendungen nimmt und Vorausgegangenes als erledigt behandelt. So kommt z. B. die öftere Versicherung, daß Koheleth alles gesehen oder beobachtet habe, und der Satz, daß alles eitel sei, der das Buch eröffnet und nachher häufig wiederholt wird, hinter 9, 1. nicht mehr vor, während dagegen in den erstern Capiteln die Ermahnungen, die nachher häufig werden, sich noch nicht finden. Die Hauptpuncte aber betreffend, um die sich alles dreht, so macht die Lehre, daß alles irdische Sein und Treiben eitel sei, den Anfang und wird an einer Menge von Vorkommnissen in der Natur und im Menschenleben nachgewiesen. Auf die Frage sodann, was bei der Vergänglichkeit des Lebens und dem vielen Ungemach desselben zu thun sei, bietet sich zunächst die Antwort dar: „Nichts ist gut für den Menschen, als daß er esse und trinke und seine Seele Glück schauen lasse bei seiner Mühe" (2, 24.). Allein bald zeigt es sich, daß auch dieser Genuß eitel sei und nicht befriedige; „alle Mühe des Menschen ist für seinen Mund, aber doch wird die Begierde nicht gesättigt" (6, 7.). Bloßes Trachten nach Lebensfreuden kann daher nicht das Rechte sein, zumal dabei die vielen Unfälle des Lebens unerträglich werden. Bei diesen soll man bedenken, daß sie zur Prüfung der Menschenkinder (3, 18.) von Gott kommen (7, 14.), daß über den Hohen ein Höherer und über sie alle ein Höchster wacht (5, 7.), der den Gerechten und

den Frevler richten wird (3, 17.). In gleicher Weise soll man beim Genuß der Lebensfreuden nicht vergessen, daß sie ein Geschenk Gottes sind (2, 24. 3, 13. 5, 18.), und sie als solches auf gottgefällige Weise (9, 7.), Gott fürchtend und an sein Gericht denkend (11, 9.), genießen; in Freud und Leid aber nie gegen Gott murren, sondern bei seiner Fügung sich beruhigen, da sein Wirken den Menschen dunkel und seine Weltordnung unbegreiflich ist (8, 17. 11, 5.). Das auf diesem Wege unter Berührung und Beseitigung mancher dazwischen kommenden Zweifel und schiefen Meinungen zum Vorschein kommende Schlußergebniß ist: „Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das soll jeder Mensch; denn alles Thun wird Gott bringen ins Gericht über alles Verborgene, sei es gut oder bös" (12, 13 ff.). Hieraus ergibt sich von selbst auch der von den Neuern sehr verschiedenartig angegebene **Zweck** des Buches (vgl. **Herbst**, Einleitung ins A. T. Thl. II. Abth. II. S. 243 ff.). Der Verfasser will zeigen, wie der Mensch bei der Vergänglichkeit alles Irdischen und dem herrschenden Ungemach und Elend das Erdenleben anzusehen und zu benützen, wonach er zu trachten und auf was er zu trauen und zu bauen habe; er soll nämlich die Güter und Freuden des Lebens vernünftig und weise benützen und genießen, das Ungemach mit Ergebenheit in Gottes Fügung tragen, und stets in der Furcht des Herrn verharrend sich auf sein Gericht bereit halten. — Nun scheint es nicht mehr nöthig, das Buch noch eigens gegen den ihm gemachten Vorwurf epicuräischer und manichäischer Doctrinen in Schutz zu nehmen. Es erhellt aus dem Gesagten sattsam, daß die etwaigen Anstößigkeiten in demselbeu nicht Lehren und Ueberzeugungen des Verfassers sind, sondern nur Unrichtigkeiten, die beseitigt, oder Schiefheiten, die nachher im Verlaufe des Buches zurechtgestellt werden. Noch weniger scheint es nöthig, auf jene Ansichten noch näher einzugehen, welche im Koheleth irgendwie eine Sammlung von Producten verschiedener Verfasser statuiren (vgl. **Knobel** a. a. O. S. 52 ff.). Bei der eben berührten Planmäßigkeit des Buches im Großen und Ganzen erscheinen solche Ansichten nicht nur als unnöthig, sondern zugleich auch als unberechtigt. Die exegetischen Hilfsmittel zum Verständniß des Buches (Uebersetzungen, Commentare rc.) sind mit genügender Vollständigkeit, nicht wie bei Knobel (S. 104—6) mit Uebergehung der zum Theil vortrefflichen **katholischen** Auslegungen, aufgezählt in E. F. C. Rosenmülleri scholia in vet. Test. part. IX. Vol. 2. p. 24 sq. [Welte.]

Ecclesiasticus (abbr. Eccli.) heißt in der lat. Vulgata, sowie gewöhnlich auch bei lateinischen Kirchenschriftstellern, das alttestamentliche Buch, welches in der alexandrinischen Uebersetzung *σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ* oder abgekürzt *σοφία Σειράχ* überschrieben ist und auch von uns gewöhnlich das Buch Sirach genannt wird. Die griechische Ueberschrift will mit wenig Worten den Inhalt und Verfasser angeben, der lateinische Name aber (Ecclesiasticus, Kirchenbuch) bezieht sich wahrscheinlich darauf, daß man das Buch bei Vorträgen über die Sittenlehre zu Grunde legte und auch beim Unterricht der Katechumenen gebrauchte. — Der **Inhalt** des Buches zerfallt in zwei Haupttheile. Der erste (Capp. 1—43) hat mit den Sprüchen Salomo's und dem Buche der Weisheit ziemlich viele Aehnlichkeit. Er enthält in meistens sententiöser und proverbialer Fassung eine Menge von Sitten- und Lebensregeln für alle Stände und Verhältnisse und bringt die wichtigsten Tugenden der Reihe nach zur Sprache, hebt ihre Wichtigkeit hervor und ermahnt zu ihrer Ausübung; aber eben so auch die herrschenden Sünden und Laster, und sucht durch Hervorhebung ihrer Folgen von denselben zurückzuschrecken. Auch an guten Rathschlägen zur Betreibung häuslicher und bürgerlicher Geschäfte, an Ermahnungen zur Heiterkeit und Zufriedenheit, an Klugheitsregeln für den Umgang mit Andern, namentlich Vorgesetzten und Vornehmen fehlt es nicht. Am meisten aber werden die Vorzüge und Segnungen der Weisheit gerühmt, zum Streben nach ihr ermuntert und ihre Erhabenheit beschrieben, wie sie

aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen, den Kreis des Himmels und die Tiefe des Abgrundes durchwandelt, unter allen Völkern Besitz genommen habe und immerfort in alle Fernen Belehrung wie Morgenröthe ausstrahle (vgl. besonders Cap. 15. u. 24.). Von den salomonischen Sprüchen unterscheiden sich die sirachischen besonders dadurch, daß sie gewöhnlich reichhaltiger, oft auch bestimmter und specieller sind, und namentlich darauf Gewicht legen, vor den Veranlassungen zur Sünde zu warnen und die große Macht, welche dieselbe allmählig über den Menschen gewinnt, zu beschreiben. Der zweite Haupttheil (Capp. 44—50) enthält eine Reihe von Lobreden auf wichtige und einflußreiche Personen der alten Theokratie, welche sich irgendwie als Volksführer, Propheten, Priester, heilige Schriftsteller um dieselbe Verdienste erworben haben, wie Enoch, die Patriarchen, Moses und Aaron, Josue und Caleb u. s. w. und schließt mit einer Ermunterung zur Weisheit und einem Gebete, worin besonders Gottes Güte und Treue in seinen Verheißungen gepriesen wird. — Der **Urtext** des Buches war hebräisch; denn der Prolog zum griechischen Sirach in der alexandr. Uebersetzung sagt ausdrücklich, Sirach habe sein Buch hebräisch geschrieben und sein Enkel habe es ins Griechische übersetzt, zudem sah noch Hieronymus den hebr. Text, und selbst noch die Gemara führt Stellen aus demselben an. Mit diesem äußern Zeugnisse stimmt die Beschaffenheit des griechischen Textes so auffallend überein, daß sie dasselbe im Nothfalle sogar ersetzen könnte. Abgesehen vom hebraisirenden Parallelismus und den vielen zum Theil sehr harten Hebraismen kommen Stellen vor, die sich augenfällig als Uebersetzungen eines hebräischen Originals zu erkennen geben. So ist, um nur ein paar Beispiele anzuführen in den Worten: *οὐκ ἔστι κεφαλὴ ὑπὲρ κεφαλὴν ὄφεως* (25, 15.) bei *κεφαλή* offenbar das hebr. ראשׁ = Gift mit ראשׁ = Kopf verwechselt; und wenn 43, 8. mit Rücksicht auf das vorherige *σελήνη* gesagt wird: *μὴν κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστι*, so ist deutlich, daß *μὴν* nicht nach *σελήνη* gebildet ist, wohl aber יֶרַח (Monat) nach יָרֵחַ (Mond). Uebrigens ist der hebräische Urtext, den noch Hieronymus sah, längst verloren gegangen, denn das sog. Alphabet des Ben Sira und das von Buxtorf (Biblioth. rabbin. p. 324) beschriebene Buch Sirach haben mit dem Original unseres Buches augenfälliger Weise nichts zu schaffen. Der Verlust ist jedoch wahrscheinlich nicht so hoch anzuschlagen, als es beim ersten Anblick scheinen könnte, denn das von Hieronymus gesehene Buch Sirach war wohl kein anderes, als das noch von den Talmudisten angeführte und benützte; dieses aber war durch allerlei fremde Zuthaten entstellt, mitunter durch Sprüche, die eines frommen Buches unwürdig schienen und wahrscheinlich das rabbinische Verbot, es zu lesen, hervorgerufen haben. — Demnach ist uns das Buch Sirach nur noch in **Uebersetzungen** erhalten, und es fragt sich, welche derselben dem Urtext am nächsten komme und deßhalb vor den übrigen den Vorzug verdiene. Man sollte zwar denken, die vom Enkel des Verfassers mit großer Sorgfalt (*πολλὴν ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην προσενεγκάμενος κτλ.* Prol.) verfertigte griechische Uebersetzung müsse unbedingt jeder andern vorgezogen werden; allein die Citate aus Sirach bei griechischen Kirchenvätern zeigen, daß der griechische Text im Laufe der Zeit gar manche Entstellungen erfahren hat, und so entsteht allerdings die Frage, ob nicht der lateinische Text der vorhieronymianischen Vulgata besser sei, als der griechische. Hier ist zunächst deutlich, daß der lateinische Text, wenn er den hebr. Urtext zum Original hätte, den Vorzug verdiente, weil er nach Ausweis patristischer Citate keine so arge Entstellungen erfahren hat, wie der griechische; aber auch wenn er diesen letztern zur Grundlage hat, stellt er eine sehr alte und bessere Gestaltung desselben dar, als die jetzige, wie auch aus seiner häufigen Uebereinstimmung mit griechischen Citaten bei Kirchenvätern gegen den jetzigen griechischen Text erhellt, und dürfte daher diesem wohl vorzuziehen, jedenfalls nicht nachzusetzen sein. — In der **Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte** besteht zwischen der latei-

nischen Vulgata und der griechischen Uebersetzung nach den gewöhnlichen Ausgaben neben anderem Geringfügigerem die Verschiedenheit, daß die zwei Abschnitte 30, 27. — 33, 15. und 33, 16. — 36, 13. der Vulgata im griechischen Texte mit einander vertauscht sind. Die Sache ist von geringem Belange, da in einer Spruchsammlung, wie sie unser Buch enthält, die Einzelheiten nur in lockerem oder gar keinem Zusammenhang stehen und deßhalb ihre veränderte Stellung, nicht auch ihre Beziehung zum Ganzen und damit ihre bestimmte Bedeutung ändert. Uebrigens spricht zu Gunsten der Vulgata der Umstand, daß ihre Anordnung auch in alten griechischen Handschriften sich fand, aus denen die complutenser Recension entstanden ist; denn der Vorwurf, daß hier der griechische Text nach der Vulgata geändert worden sei, hat sich als grundlos erwiesen, sowie auch der Umstand, daß der letzte Vers des 30ten Cap. der Vulgata in den andern griechischen Texten sehr unpassend am Ende des 33ten steht, zum Zeichen, daß eben im griechischen Texte die Umstellung vor sich gegangen sei. — Die Frage nach den Quellen des Buches ist leicht zu beantworten. Der Verfasser pflegte nach der Versicherung seines Enkels die heiligen Schriften mit großem Eifer zu lesen und erwarb sich dadurch die nöthige Einsicht und Fähigkeit, um auch selbst etwas zur Tugend und Weisheit Führendes schreiben zu können. Diese Schriften also, die nach seinem eigenen Ausspruche alle Schätze der Weisheit enthalten (24, 23.) und daneben seine vieljährige Erfahrung und Beobachtung waren seine Hauptquellen. Die Lehren und Lebensregeln, die er aus beiden schöpfte, drückte er in kurzen Sinnsprüchen aus und brachte diese zuletzt in eine Sammlung, in die er dann auch noch fremde Sprüche, namentlich biblische, aufnahm, etwa mit kleinen Aenderungen des Ausdruckes, um sie für seine Zwecke ganz geeignet zu machen. Es kann daher nicht befremden, daß zahlreiche Stellen des Buches in den ältern Schriften des hebräischen Canons, wie namentlich in den Sprüchwörtern und Psalmen, im Job und Koheleth ihre mehr oder weniger genauen Parallelen haben. — Als Verfasser wird sowohl im Prolog als im Buche selbst (50, 27.) Jesus der Sohn Sirachs aus Jerusalem bezeichnet, und es läßt sich dagegen kein irgend gegründeter Zweifel erheben. Die Meinungen namentlich, daß Salomo oder der Enkel Sirachs das Buch geschrieben habe, beruhen auf bloßen Mißverständnissen. An einen Bewohner Jerusalems aber zu denken, verlangt oder räth wenigstens die Art und Weise, wie er vom jerusalemischen Tempeldienste und den Amtsverrichtungen des Hohenpriesters Simon redet (14, 10 ff. 50, 1—21.). Ueber seine Person jedoch und seine Lebensverhältnisse ist nichts Näheres bekannt, und die Vermuthungen, daß er ein Arzt, oder ein Priester, oder beides zugleich, oder einer der 72 alexandrinischen Uebersetzer gewesen sei, ruhen sämmtlich auf so schwachem Grunde, daß sich nicht das geringste Gewicht auf sie legen läßt. Ganz verfehlt aber ist die Meinung, daß er mit dem im zweiten Brief der Maccab. vorkommenden Hohenpriester Jason einerlei Person sei. Denn dieser Jason war einer der gewissenlosesten und verworfensten Menschen, die je gelebt haben, der, selbst abtrünnig von der wahren Religion, auch noch das ganze Volk zum Abfall zu bringen suchte und statt des gesetzlichen Cultes im jerusalemischen Tempel heidnischen Götzendienst einführte. Einen solchen Mann kann das Buch Sirach, in welchem überall der Geist der strengsten Sittlichkeit und tiefsten Frömmigkeit herrscht, nicht zum Verfasser haben. Auch vom Uebersetzer des hebräischen Originals ins Griechische ist nur bekannt, daß er ein Enkel des Verfassers war und seine Uebersetzung in Aegypten verfertigte. Im Prolog der complutenser Polyglotte zum Buch Sirach, der aber nicht ganz zuverlässig ist, hat er wie sein Großvater den Namen Jesus, Sohn Sirachs. — Zur Ausmittlung des Zeitalters bietet das Buch zwei Anhaltspuncte dar, nämlich erstens den Umstand, daß unter den preiswürdigen Männern in Israel, deren Lob der Verfasser verkündet, der Hohepriester Simon, Onia's Sohn, der letzte ist (50, 1—21); und zweitens die

Angabe, daß der Uebersetzer unter Ptolemäus Euergetes nach Aegypten gekommen sei und dort seine Uebersetzung verfertigt habe. Allerdings gab es zwei Hohepriester Namens Simon und zwei ägyptische Herrscher Namens Ptolemäus Euergetes; allein daß der ältere Simon mit dem Beinamen der Gerechte und der ältere Ptolemäus Euergetes gemeint seien, läßt sich kaum einem Zweifel unterstellen. Denn einerseits ist es völlig unglaublich, daß Sirach für den jüngern Simon eine verhältnißmäßig sehr lange Lobrede, für den älteren aber, der sich um den gesetzlichen Cult und das Wohl seiner Nation ungleich verdienter gemacht, bloßes Stillschweigen gehabt habe; andererseits ist der zweite ägyptische Euergetes, Ptolemäus Physkon, ein Tyrann, dergleichen die Geschichte glücklicher Weise nicht sehr viele zu nennen hat, nur mißbräuchlich von Heuchlern und Schmeichlern Euergetes (Wohlthäter) genannt worden, und also, wie Haneberg richtig bemerkt (Einleitung in's A. T. S. 262), gewiß nicht vom Verfasser unseres Buches. Die Gegenbemerkung, daß der Uebersetzer seiner eigenen Angabe gemäß im acht und dreißigsten Jahre des Euergetes nach Aegypten gekommen sei und der erste Euergetes nur 25 Jahre regiert habe, erledigt sich einfach dadurch, daß beim zweiten Euergetes eben so wenig als beim ersten von einem 38ten Regierungsjahre die Rede sein kann, und somit jene Jahreszahl nicht die Regierungszeit des Euergetes, sondern einfach das Lebensjahr des Uebersetzers angibt. Nun wurde aber Simon der Gerechte ums Jahr 300 Hoherpriester und Sirach beschreibt seine imposante Erscheinung bei den priesterlichen Amtsverrichtungen so lebhaft und anschaulich, wie man es nur von einem Augenzeugen erwarten kann. Berichtet er aber aus eigener Beobachtung, so mag er sein Buch etwa gegen 280 v. Chr. vollendet und sein Enkel etwa 50 bis 60 Jahre später, also zwischen 230 und 220 v. Chr. (der erste Euergetes regierte von 246—221 v. Chr.) es ins Griechische übersetzt haben. — Der reiche und vortreffliche Lehrgehalt des Buches ist von jeher anerkannt worden. Selbst das jüdische Alterthum hat große Hochachtung dagegen bewiesen, und bedeutende thalmudistische Auctoritäten führen Stellen daraus an mit כתוב oder כתיב, der gewöhnlichen Citationsformel biblischer Schriften, obwohl das Buch im hebräischen Canon keine Stelle erhalten hat. In der alten Kirche war dasselbe eines der am meisten gebrauchten biblischen Bücher und fast in allen patristischen Schriften begegnet man zahlreichen Citaten aus demselben, so daß die Behauptung, es habe in der alten Kirche keine canonische Geltung gehabt, als ein wahrer Hohn gegen die Geschichte erscheint. Erst die Häresie hat aus übertriebenem Parteieifer das Ansehen des Buches herabzudrücken und zu diesem Zwecke Irrthümer und Widersprüche in demselben aufzuspüren gesucht, nachdem Calvin von den Lesern desselben gesagt hatte: melius faecem haurirent. Rainold z. B. meint (Censura apocryphorum. I. 882), das Buch begünstige die arianische Häresie, weil es die Weisheit, unter welcher der Sohn Gottes gemeint sei, als ein Geschöpf bezeichne, indem es sie sagen lasse: qui me creavit, requievit in tabernaculo meo, und: ab initio et ante secula creata sum (24, 12. 14.), gleich als ob nicht durch das ab initio et ante secula der Arianismus mit seinem ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός schlechthin ausgeschlossen werde, wenn unter jener Weisheit der Sohn Gottes gemeint ist; abgesehen davon, daß dem creare ohne Zweifel das hebr. קנה (Sprw. 8, 22.) zu Grunde liegt und überdieß Rainolds Auffassung der Weisheit nicht ganz richtig ist. Ein paar andere Stellen, wo man Begünstigung der Zauberei und Necromantie (46, 23. [20]) und rabbinischer Lehrsätze (48, 10.) hat finden wollen, stimmen so völlig mit den protocanonischen Büchern, auf die sie sich beziehen, überein, daß es hier unnöthig scheint, dieses noch eigens nachzuweisen. Eben so ungegründet ist der neulich dem Buche gemachte Vorwurf, daß es jüdischen Alexandrinismus enthalte; und die Stellen, zwischen denen Eichhorn und Bretschneider Widersprüche haben entdecken wollen, stehen mit einander in bester Harmonie. Vgl. darüber und überhaupt über die im Bi-

herigen mehr nur kurz vorgelegten als vollständig nachgewiesenen Hauptpuncte das Ausführlichere in Herbsts Einleitung ins A. T. Thl. II. Abth. 3. S. 203—237. [Welte.]

Echard, Jacob, gelehrter Dominicaner und Verfasser des Werkes „Scriptores ordinis praedicatorum," wurde zu Rouen, wo sein Vater das Amt eines königlichen Secretärs bekleidete, im J. 1644 geboren, trat zu Paris 1660 in den Orden und starb 1724. Zu dem erwähnten Werke hat P. Jac. Quiétif das Material zum Theil gesammelt. Es besteht aus zwei Folianten, wovon der erste 1719, der andere 1721 unter beider Namen zu Paris erschien, und führt alle Prediger-Mönche vom Ursprunge des Ordens an auf, welche sich durch Schriften hervorgethan haben. Da es mit großem Fleiß, gesundem Urtheile, sichtender Kritik und in einem guten lateinischen Style abgefaßt ist, und wenn auch dort und da ein bedeutender Name fehlt, dennoch die gesammte literarische Thätigkeit des ganzen Ordens umfaßt, so wurde es bei seinem Erscheinen mit allgemeinem Beifall der gelehrten Welt aufgenommen und hat in seiner Sphäre ein großes Ansehen. Gravesonii hist. Eccl. p. 3. T. VIII. colloq. 5.; Jöcher, Gelehrten-Lexikon.

Echtheit, s. Authentie.

Eck, Johann, ausgezeichneter Lehrer der Theologie zu Ingolstadt, erster und vorzüglichster Bekämpfer der Reformation, wurde am 13. Nov. 1486 im Dorfe Eck in Schwaben geboren, und hieß eigentlich Johann Mayer, schrieb sich daher auch Majoris und legte sich von seinem Geburtsorte den Namen Eck bei. In einem Alter von neun Jahren erhielt er von seinem Oheim, Pfarrer Martin Mayer zu Rottenburg am Neckar, Unterricht und bezog, erst zwölf Jahre alt, 1498 die Universität Heidelberg und in der Folge Tübingen, Cöln und Freiburg im Breisgau. An diesen Universitäten den schönen Wissenschaften, der Mathematik, den Sprachen (lateinisch, griechisch und hebräisch), vorzüglich der Philosophie und Theologie obliegend, kam er durch seinen rastlosen Fleiß und seine ausgezeichneten Talente sehr frühzeitig zu den academischen Graden und fing schon mit 16 Jahren an der Universität Freiburg über Philosophie zu lesen an, während er gleichzeitig den berühmten Rechtsgelehrten Zasius hörte. Nachdem er 1508 Priester und im folgenden Jahre Licentiat der Theologie geworden war, beriefen ihn 1510 die bayerischen Herzoge Wilhelm IV., Ludwig und Ernest zum Professor der Theologie nach Ingolstadt. Zweiunddreißig Jahre stund er mit Ruhm diesem Amte vor, wurde 1512 Prokanzler der Universität und Canonicus von Eichstädt, bekleidete oft die Würde des Decans, Prorectors und Rectors der Universität und war academischer Pfarrer. Durch ihn erhielt diese Hochschule jene kernhafte katholische Richtung, wodurch sie eine feste Glaubensburg für Teutschland und ein heilsames Gegengift gegen die protestantischen Academien wurde. Indeß fehlte es gar nicht an Versuchen, auch an der Universität Ingolstadt das neue Evangelium einzuschmuggeln, wie unter Andern z. B. Arsacius Seehofer, Lehrer der freien Künste und der Philosophie daselbst, demselben Eingang zu verschaffen suchte, gegen welchen Eck die Schrift: „Von den Artikeln Arsacii Seehofers von München" verfaßte; ja selbst eine Frau, die für Luther schwärmende Argula von Grumbach, schrieb für Seehofer und das Lutherthum Briefe an die bayerischen Fürsten und den Ingolstädter Magistrat und forderte die ganze hohe Schule zu Ingolstadt und den Professor Eck zu einem Glaubensdisput heraus, welche Aufforderung Eck mit der Uebersendung einer Spindel sammt Rocken beantwortete. In gleichem Grade war Eck, im Bunde mit andern eifrigen Männern, unter denen der Kanzler Leonhard von Eck hervorragt, eifrigst bemüht, den kath. Glauben in Bayern aufrecht zu erhalten und wurde von den eifrig katholischen bayerischen Herzogen in allen religiösen Angelegenheiten zu Rathe gezogen und in verschiedener Weise in Anspruch genommen. So reiste Eck im Auftrage der bayerischen Herzoge im J. 1521 und dann wieder 1522 nach Rom und erwirkte

daß sie auch ohne Erlaubniß der bayerischen Bischöfe, welche gegen ihren verkommenen Clerus nicht die nöthige Energie zeigten, durch eigene Commissionen den Zustand der Kloster- und Weltgeistlichkeit untersuchen und gegen Schuldige und Unverbesserliche einschreiten durften; zudem erhielt Herzog Wilhelm vom Papste Hadrian VI. das Recht, einen docirenden Theologieprofessor zu Ingolstadt auf jedes bayerische Domstift zum Canonicus zu präsentiren, und wurde den bayerischen Herzogen bewilliget, von den Einkünften ihrer Geistlichkeit den Fünften zu erheben, um damit gegen die Ketzer und Türken die nöthige militärische Macht unterhalten zu können. Da ferner die Herzoge gegen die in ihren Landen auftauchenden Lutheraner und Wiedertäufer nach den alten strengen Gesetzen gegen die Häretiker verfuhren, so kam Eck öfter in den Fall, dem Verhör und Gerichte über dieselben anzuwohnen, wie dieß bei der Untersuchung und Verurtheilung des Pfarrvicars Leonhard Kaiser zu Waizenkirchen in der Passauer Diöcese geschah, worüber er, den protestantischen Entstellungen gegenüber, die „Wahrhafte Handlung, wie es mit Herr Leonhard Käser, zu Schärding verbrennt, ergangen," herausgab. Zunächst für Bayern, wo die Bibelübersetzung Luthers verboten war, war auch seine im herzoglichen Auftrage gefertigte Uebersetzung der hl. Schrift bestimmt, welche 1537 zu Ingolstadt erschien und 1550 verbessert daselbst wieder herauskam. — Bekanntlich dehnte sich aber der Wirkungskreis Ecks noch viel weiter aus. Er erkannte zuerst am klarsten das innere Wesen des neuen Evangeliums und bekämpfte es vom ersten Auftreten Luthers an sein ganzes Leben hindurch mit einer ihm eigenen Unerschrockenheit, Geistesgegenwart und Geradheit, mit durchdringender Beurtheilungskraft, gründlicher theologischer Gelehrsamkeit und einem Eifer, der selbst zur Feuerprobe bereit stund. Luther hat übrigens selber vor der Leipziger Disputation Ecks außerordentliche Geistesgaben und Erudition nicht wenig gepriesen. Als Luther 1517 seine Sätze gegen den Ablaß herausgab, stellte Eck die Obelisken entgegen, Bemerkungen zu den lutherischen Thesen, anfänglich nur für den Bischof von Eichstädt und nicht zum Drucke bestimmt; der erzürnte Luther antwortete mit den Asterisken; auch Carlstadt gab gegen Eck Thesen heraus; man bekämpfte sich gegenseitig mit Streitschriften; endlich kam Eck im Herbst 1518 zu Augsburg mit Luther überein, im folgenden Jahre zu Leipzig mit Carlstadt eine Disputation zu halten. Zu dieser Disputation erhielt er die päpstliche Erlaubniß, wie er in seinem merkwürdigen Brief an den Cardinal Contarini (Reynald. Annal. a. 1540. n. 6) berichtet; sie dauerte vom 27. Juni bis zum 16. Juli; Carlstadt und Luther selbst traten gegen ihn in die Schranken. Der Sieg war offenbar auf Seite Ecks, der die nun unverhüllt zu Tage tretende Gesinnung Luthers, die sich in der Läugnung der göttlichen Einsetzung des Primates und des canonischen Ansehens des Briefes Jacobi aussprach, mit den hussitischen Irrthümern zusammenstellte. In Folge dieser Disputation wurde Herzog Georg von Sachsen für immer der kath. Kirche gewonnen, gingen vielen Schwankenden die Augen auf, und da Huß und Hussiten in ganz Teutschland verrufen waren, kam die Sache Luthers sehr in Nachtheil, so daß, wenn jemals, gerade damals noch hätte geholfen werden können. Allein, wie sich Eck im erwähnten Schreiben an Contarini beklagt, man versäumte allerseits den rechten Augenblick. In dieser Lage der Dinge begab sich Eck, gerufen von Papst Leo X. (s. Epistel Ecks an Contarini), im J. 1520 nach Rom, überreichte dem Papste seine neue Schrift über den Primat Petri, machte ihn auf die der teutschen Kirche drohende Gefahr aufmerksam und wirkte eine Bulle aus, worin 41 Säze Luthers verworfen waren und dem Urheber derselben, falls er nicht widerrufen würde, die Excommunication gedroht wurde; zudem stellte ihn Leo in der Eigenschaft eines päpstlichen Nuntius zum Verkünder und Vollstrecker der Bulle auf. Allein in Teutschland stieß Eck bei dem Vollzug seines Auftrages überall auf Hindernisse, selbst von Seite mehrerer Bischöfe, die ruhig zusahen, wie schlechte Mönche und Pfaffen, nachdem sie

Digitized by Google

das Fett der Kirche und Armen mißbraucht, das Volk zuletzt auch um den Glauben betrogen; auch hatte man bereits den Namen Ecks durch Satyre, Lüge und Schimpf in Miscredit gebracht. Dennoch ließ sich der unerschrockene Mann in seinem Eifer nicht irre machen. Er ermahnte 1521 den Kaiser, die Bannbulle gegen Luther in Ausführung zu bringen; er suchte nach Kräften das gegen Luther erlassene Wormser Edict, obwohl größtentheils vergeblich, zur Geltung zu bringen; er betheiligte sich bei dem 1524 zu Regensburg geschlossenen Bündniß mehrerer kath. Fürsten und Bischöfe zur Vollziehung des Wormser Edictes, Ausrottung der Ketzerei und Reform des Clerus; er spielte unter den kath. Theologen auf dem Augsburger Reichstag 1530 die Hauptrolle, verfaßte in Verbindung mit ihnen die Confutation der Augsburger und Tetrapolitaner-Confession, während er die Confession des Zwingli allein widerlegte, und führte bei den Ausgleichungsunterhandlungen hauptsächlich das Wort; er wohnte dem zu Worms begonnenen und auf dem Reichstag zu Regensburg 1541 fortgesetzten Religionsgesprache bei, worin er den vom Kaiser zum Leitfaden der Verhandlungen vorgelegten Aufsatz (wahrscheinlich von Gropper verfaßt und bekannt unter dem Namen Regensburger Interim) von vorn herein nicht ohne Grund mißbilligte. — Außerdem war er unermüdlich beschäftiget, durch Reisen, Briefe und andere Schriften den alten Glauben zu vertheidigen und die neuen Irrlehren zu bekämpfen. Unter seinen vielen Geistesproducten stehen die Predigten, die Schrift über den Primat, die loci communes, seine Briefe, die Berichte über die Religionsgespräche ꝛc. oben an. In dieser Weise wurde Ecks Name ein gefeierter im ganzen katholischen Teutschland, ja in der ganzen katholischen Kirche. Der Kaiser und päpstliche Stuhl zogen ihn in allen das katholische Religionswesen betreffenden Angelegenheiten zu Rath; Papst Paul III. beauftragte ihn mit Vorarbeiten für die abzuhaltende allgemeine Synode. Um die katholische Schweiz machte er sich durch das Religionsgespräch zu Baden 1526 mit Oecolampadius und durch Abfassung mehrerer Schriften an die Eidgenossenschaft, gegen Zwingli ꝛc. verdient. Selbst die Bischöfe in Dänemark richteten hoffend ihre Augen auf Eck, indem sie ihn und den Cochläus einluden, der wankenden kath. Religion in Dänemark zu Hilfe zu kommen, und als er 1525 in die Niederlande und nach England reiste, erwies ihm Heinrich VIII. große Ehre. Dagegen warfen ihm die Anhänger des neuen Evangeliums Streitsucht, Prahlerei, Stolz, Gemeinheit, Trunksucht, Unsittlichkeit und Habgier vor. Allein Satyren und Bezüchtigungen ohne glaubwürdige Beweise von Solchen in die Welt geschleudert, die den Urheber der Tischreden mit dem glänzendsten Heiligenschein umgaben, können seinen Charakter nicht beflecken und zeugen nur für sein Talent und seine Thätigkeit. Und wirklich war er den Reformatoren, mit Ausnahme der Sprachenkunde, in Allem gewachsen, in Vielem überlegen; er setzte unter dem schonungslosesten Hagel der gegnerischen Schmähungen sein ganzes Leben mit Hintansetzung hoher ihm angetragener oder leicht erreichbarer Würden für die Vertheidigung der katholischen Sache ein, und dabei trat überall seine Liebe zur Wahrheit und sein ächt teutsches offenes und gerades Wesen hervor, und allerdings auch Derbheit und Jovialität. Uebrigens hat sich Eck jederzeit auch ganz rücksichtslos gegen die vielen Unordnungen und Mißbräuche in der kath. Kirche ausgesprochen, und sowie er weit entfernt war von Aberglauben und Ueberschätzung äußerer guter Werke, so drang er auch stets, unbeschadet der katholischen Glaubenssubstanz, auf eine wahre Reformation der kath. Kirche an Haupt und Gliedern. Er starb zu Ingolstadt 10. Febr. 1543 nach andächtigem Empfang der hl. Sterbsacramente. Die Universität veranstaltete ihm eine glänzende Leichenfeier und setzte ihm in seinem Hörsaale eine überaus lobreiche Denkinschrift. — S. Parnassus boicus. München 1724, zehnte und folgende Unterredungen; Mederer, Annal. Ingolstad. Academiæ T. I.; Winter, Gesch. der evang. Lehre in Bayern; Meuser, Johannes Eck in seinem Leben,

seiner literarischen und kirchl. Wirksamkeit, in der kath. Zeitschrift für Wissensch. und Kunst. Cöln 1846, dritter Jahrgang; s. auch Ulenbergs Gesch. der luth. Reformatoren, Cochläus im Leben Luthers, Palavicini hist. Conc. Trid., Löschers Reformationsurkunden ꝛc. [Schrödl.]

Eckharde, s. Ekkeharde.

Eckhart, Meister, auch Aikard, Eycard, Eccard, Echart, Ekkhard genannt, vielleicht in Sachsen und zwar in der zweiten Hälfte des 13ten Jahrh. geboren, einige Zeit Lehrer zu Paris und unter Papst Bonifacius VIII. in Rom zum Doctor der Theologie promovirt, nachher Provinzial des Dominicanerordens der Provinz Sachsen mit dem Sitze zu Cöln, Generalvicar des Ordens für Böhmen und zuletzt wieder nach dem Rhein versetzt, wird von Trithemius (de script. Eccl. n. 537) als ein in der hl. Schrift und aristotelischen Philosophie sehr bewanderter Mann von subtilem Geist und ausgezeichneter Rednergabe geschildert, der, wo er katholisch schrieb, tiefe und heilsame Lehren gab, allein, der Philosophie zu sehr nachgebend, verschiedene Irrthümer lehrte und gegen die Gewohnheit der Theologen sich überall einer neuen Terminologie bediente. Schon bevor Papst Johann XXII. diese Irrthümer verdammte, hatte Erzbischof Heinrich von Cöln (1305—1332) eine Untersuchung darüber verhängt, und nachdem die Sache vor den apostolischen Stuhl gebracht und durch viele Doctoren, die Cardinäle und den Papst selbst neuerdings geprüft worden war, ergab sich aus beiden Untersuchungen und dem Selbstbekenntnisse Eckharts, daß er Mehreres gepredigt, geschrieben und gelehrt habe, was nach dem Wortlaute und dem Contexte häretisch sei, und daß mehrere andere Sätze übelklingend, verwegen und der Häresie verdächtig seien, obgleich sie „cum multis expositionibus et suppletionibus" einen katholischen Sinn haben könnten (päpstliche Verdammungsbulle der Eckhartischen Irrthümer bei Raynald. Annal. ad a. 1329 und in Harzheims teutschen Concilien. Cöln 1761. T. IV. p. 631 etc.). Der verurtheilten Artikel waren im Ganzen 26 oder vielmehr 28, davon wurden 17 als häretisch bezeichnet, die andern als übelklingend, verwegen und der Häresie verdächtig. Der Hauptinhalt dieser Irrthümer bestand in einem Mysticismus, welcher sich in Pantheismus und Quietismus verlor, unter Allegorisirung der hl. Schrift und kath. Dogmen den Unterschied zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, Christus und den aus Gott gebornen Christen, gut und bös aufhob, und die höchste Vollkommenheit in eine völlige Verzichtleistung jedes Gutes, ja Gottes und des ewigen Lebens selbst und in eine arg mißverstandene Conformität des menschlichen mit dem göttlichen Willen setzte. So finden sich unter den verdammten Sätzen folgende: Wir werden total in Gott umgewandelt und transformirt auf ähnliche Weise wie im Sacramente Brod in den Leib Christi verwandelt wird; was die hl. Schrift von Christus sagt, ganz dieses wird auch an jedem guten und göttlichen Menschen verificirt; was der göttlichen Natur eigen ist, ganz dieses ist auch dem gerechten und göttlichen Menschen eigen, daher wirkt dieser, was Gott wirkt, und hat mit Gott Himmel und Erde erschaffen und ist der Erzeuger des ewigen Wortes und Gott wüßte ohne ihn nichts zu erschaffen; in Jenen, welche weder Sache, noch Ehre, noch Nutzen, auch nicht innere Devotion, noch Heiligkeit, noch Lohn, noch das Himmelreich suchen, sondern auf dieß Alles und all das Ihrige verzichten, wird Gott geehrt; weil Gott gewisser Weise will, daß ich gesündiget habe, so wollte ich nicht, daß ich nicht gesündiget habe, und das ist die wahre Buße u. s. w. Diese Irrthümer hatte Eckhart in teutscher Sprache, die er zuerst auf Metaphysik und Theologie anwendete, durch Schriften und Predigten verbreitet, daher verdammt die päpstliche Bulle auch alle seine Schriften, welche diese Lehren enthalten, und schließt mit dem Berichte, daß Eckhart noch vor seinem Tode (der also dem J. 1329 vorherging) allen Irrthümern entsagt und alle seine Reden und Schriften dem Urtheile des apostolischen Stuhles unterworfen habe. Trithemius führt viele von Eckhart verfaßte Schriften auf,

allein nur von seinen Predigten ist etwas hinter den Basler Ausgaben von 1521 u. 1522 der Tauler'schen Predigten gedruckt worden; Pfeiffer, der Herausgeber der teutschen Mystiker des 14ten Jahrh., wird nächstens Eckharts Schriften ediren, was zur Beurtheilung Eckharts und zur Bereicherung des teutschen Sprachschatzes von Wichtigkeit ist. — Echards Script. ord. Praed. T. I. 507; Alex. Nat. hist. Eccl. ad Saec. 14. c. 3. Art. 12; Fleury, Kirchengesch. ad a. 1329; Schmidt, M. Eckhart, in den theol. Studien und Kritiken von Ullman und Umbreit 1839, S. 663 rc. [Schrödl.]

Eckhart, Johann Georg, berühmter Historiograph, geboren 1674 zu Duingen im Braunschweigischen, legte schon frühzeitig in Abfassung lateinischer und teutscher Gedichte und in einem gründlichen Studium der griechischen und lateinischen Classiker, sowie der Geschichte und Diplomatik seine großen Geistesgaben zu Tage. Nach dem Abgang von der Universität Leipzig war er bei dem Grafen von Flemming einige Zeit Secretär, kam 1698 nach Hannover zu Leibnitz, wurde dessen Secretär und Studiengehilfe für die Bearbeitung der Urkunden des Mittelalters, gab unter dessen Mitwirkung von 1700—1702 die gelehrte Zeitschrift des monatlichen Auszuges neuer Bücher heraus, erhielt durch seine Vermittlung im J. 1706 die Professur der Geschichte zu Helmstädt und leistete ihm fortwährend auf dem Gebiete historischer Studien, vorzüglich in der Bearbeitung der braunschweigischen Geschichte, Hilfe, weßhalb er auch, als es schien, Leibnitz wolle diese Arbeit nicht zu Ende führen, 1714 zum braunschweigischen Historiographen ernannt wurde. Nach dem Tode Leibnitzs trat Eckhart 1716 zu Hannover als Historiograph, Hofrath und Bibliothekar in dessen Stelle, wodurch er aber unangenehmen und mißlichen Verhältnissen nicht entging. Im J. 1724 verließ er Hannover und trat zu Cöln zur katholischen Kirche über. In dem Epitaphium, das der Vorrede zu seinen Commentarien de rebus Franciæ orientalis angehängt ist, heißt es in Bezug auf diesen Uebertritt: so sehr Eckhart in jüngern Jahren den kath. Glauben verabscheut habe, so sei ihm doch aus dem unablässigen Studium der Geschichte klar geworden, daß der kath. Glaube der wahre sei, und habe er noch Tags vor seinem Tode mit Herzensjubel die Wahrheit der kath. Religion bekannt. Nach seinem Uebertritt weilte er einige Zeit zu Cöln, ohne jedoch das angebotene Lehramt der Geschichte an der Universität anzunehmen. Die Cardinäle Spinola und Passionei, an den er gleich nach Annahme des kath. Bekenntnisses einen in Actis apostolicis legationis helveticæ vorhandenen Brief geschrieben hatte, versicherten ihn der besondern Huld des Papstes Innocenz XII., wenn er nach Rom kommen wolle; überdieß erhielt er einen Ruf nach Mailand, und machten ihm der Kaiser, drei Churfürsten und die Fürstbischöfe von Passau und Fulda Dienstesanträge. Allein er schlug alle diese Anerbietungen aus und folgte einem Rufe nach Würzburg, wo ihn der Fürstbischof Johann Philipp von Schönborn zum geheimen Rath, Historiographen, Archivar und Bibliothekar ernannte. Daselbst starb er 9. Febr. 1730. Seine schriftstellerischen Leistungen nahmen seine Zeitgenossen mit Bewunderung auf; Kaiser, Päpste, Könige und Fürsten ehrten ihn, wie ihn z. B. der Kaiser in den Adelstand erhob; mit den Gelehrten Europa's stand er im brieflichen Verkehre. Bei Jöcher im Gelehrten Lexikon, Iselin, Struve rc. findet sich ein Catalog der von ihm verfaßten Schriften; darunter ragen hervor: Corpus historicorum medii aevi, T. II. Lipsiæ 1723; Commentarii de rebus Franciæ orientalis et episcopatus Wirceburgensis, T. II. Wirceburgi 1729. — Vgl. Guhrauer in der Biographie des Leibnitz, Th. 2 S. 139 rc.; Scharold, Unbekanntes aus dem literarischen Leben des fränkischen Geschichtschreibers J. G. v. Eckhart, in Untermainkr.-Archiv des hist. Vereins II. 3. S. 137. [Schrödl.]

Eclecticismus in der Philosophie und sein Einfluß auf die Theologie. Eclecticismus im gewöhnlichen Sinne heißt jene Art von Philosophie

welche aus verschiedenen Systemen die nach subjectiver Ansicht wahren oder doch wahrscheinlichsten Sätze auswählt und ohne wahre innere Vermittlung bloß äußerlich mit einander verknüpft. Ein solches Verfahren gibt nur ein oberflächliches Aggregat von Sätzen, ohne Consequenz, ohne systematische Einheit, kann darum auf philosophische Berechtigung keinen Anspruch machen, und nur solche Zeiten und Individuen eigen sein, welchen die strenge Consequenz des Denkens fehlt. Im höhern Sinne aber versteht man unter Eclecticismus das Streben, in den Momenten der Einen Wahrheit, wie sie in verschiedenen Systemen in einseitiger Form auseinander liegen, die Einheit der Idee wiederzuerkennen, sie ihrer Einseitigkeit zu entkleiden und durch ihre Vereinigung eine concretere, tiefere Idee zu finden, in welcher alle scheinbar sich widerstrebenden Principien sich versöhnen. So gefaßt, hat der Eclecticismus volle Berechtigung und Wahrheit, und ist in der That nichts Anderes, als die Dialectik der Idee selbst. Inwiefern nun ein philosophischer Eclecticismus auf die theologische Speculation Einfluß geübt habe, soll im Folgenden nach den drei Perioden der patristischen, scholastischen und neuern theologischen Wissenschaft dargestellt werden. — I. Als das Christenthum erschien, hatte die griechische Philosophie schon längst in Plato und Aristoteles ihren Höhepunct erreicht, der griechische Geist nach dieser Seite seine Productionskraft erschöpft; man suchte die verschiedenen Systeme, insbesondere das platonische mit dem aristotelischen zu vereinigen, und die damalige Philosophie nahm einen vorherrschend eclectischen Charakter an. Durch die Verbindung des Orients mit dem Occident mischte sich griechische Philosophie mit orientalischer Theosophie, und Alexandrien wurde der Mittelpunct des philosophischen und religiösen Syncretismus. Eine wahrhaft allgemeine, alle besondern und nationellen philosophischen und religiösen Systeme vereinigende Weisheit zu gründen, war das charakterische Streben dieser Zeit. Eine der ersten Früchte davon ist die Religionsphilosophie des alexandrinischen Juden Philo (ungefähr zur Zeit Christi). Die Elemente seines Systems sind Judaismus, zoroastrischer Dualismus, kabbalistische Emanationslehre und die eclectische Philosophie seiner Zeit. Als nun für das Christenthum, alsbald nach seiner Berührung mit griechisch-römischer Bildung, das Bedürfniß entstand, den unmittelbaren Glauben auch als vernünftigen darzustellen, wandten die Apologeten des Christenthums den Eclecticismus der damaligen Philosophie, dessen Grundlage der Platonismus war, zur Begründung der christlichen Lehre an, indem sie von dem Grundsatz ausgingen, daß nicht das eine oder andere System, selbst nicht das platonische, die volle Wahrheit enthalte, sondern in allen Bruchstücke der Wahrheit sich fänden und aus ihnen die wahre Philosophie zusammenzusetzen sei. Was daher den christlichen Lehren wirklich oder scheinbar Verwandtes in der griechischen Philosophie zu finden war, führten sie für die Wahrheit des Christenthums an, ohne jedoch eine innere Verbindung jener philosophischen Sätze anzustreben. Dabei schlossen sie sich vielfach an philonische Ideen und Ausdrucksweise an, da sein System manche Anknüpfungspuncte an christliche Ideen zu enthalten und eine Art Brücke vom Judenthum und Heidenthum zum christlichen Glauben zu bilden schien. Hierin zeigte sich nun auch der Unterschied der orthodoxen und häretischen Speculation; erstere hielt stets am geoffenbarten Glauben als der Grundlage und Norm aller Speculation fest, und wenn sie auch von der Philosophie in der eclectischen Weise Philo's Gebrauch machte und an ihn anknüpfte, wie z. B. in der Logoslehre in der Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, so that sie dieß in der Absicht, christliche Ideen an herkömmliche, bekannte Begriffe anzulehnen, nicht aber, um sie darin völlig zu erschöpfen. So war die theologische Speculation des patristischen Zeitalters, insbesondere der ersten Apologeten und der alexandrinischen Katechetenschule beschaffen. Die Speculation der Häresie versah es darin, daß sie den Glauben nicht als Ausgangspunct und Richtschnur aller Forschung

Digitized by Google

anerkannte, den Dualismus, die Logoslehre und die Emanationstheorie des Philo ohne Weiteres auf das Christenthum übertrug und durch consequente Entwicklung dieser Ideen beinahe bis zum gänzlichen Aufgeben des christlichen Standpunctes gelangte. Das war die Quelle und der Charakter der Speculation der Gnostiker, Manichäer und der antitrinitarischen Häresien. Um nun den eclecti- Charakter der patristischen Philosophie im Einzelnen darzustellen, so finden wir schon bei dem ersten christlichen Philosophen, Justinus dem Martyrer, das Verhältniß der verschiedenen philosophischen Systeme zum Christenthum auf eine auch von der folgenden speculativen Entwicklung der christlichen Lehre anerkannte Weise ausgesprochen. „Die Lehren Plato's, sagt Justin, und der übrigen Philosophen sind nicht durchaus verschieden von Christus, aber auch nicht durchaus ähnlich, sowie auch nicht die der übrigen, der Stoiker, Dichter und sonstigen Schriftsteller;" er hält die Philosophie für einen hohen Besitz, aber nicht das eine oder andere System sei das wahre, sondern die Wahrheit aus Allen auszuwählen. Demgemäß neigt er sich zwar am meisten zum Platonismus, und hält Plato für den ersten der Philosophen; zugleich aber lobt er auch die stoische Sittenlehre, billigt die stoisch-philonische Lehre vom *λόγος σπερματικός* und entnimmt seine Gründe für die Offenbarung den verschiedensten philosophischen Systemen. Athenagoras betrachtet in seiner Apologie die Philosophie als eine Vorschule zur Wahrheit, und bedient sich mit vielem Glück platonisch-aristotelischer Beweise für die Auferstehung (in seiner Schrift de resurrectione), während er in seiner *πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* p. 10 die philonische Ideen- und Emanationslehre ziemlich unvorsichtig auf die Trinität anwendet. Theophilus in seinem III. libr. ad Autolycum hat eine entschiedene Vorliebe für die platonische Philosophie, während Tatian, Hermias und die Schrift *παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* (bei Justin) sich gegen alle Anwendung der Philosophie auf das Christenthum erklären. Der heftigste Eiferer gegen die Philosophie, überhaupt gegen alle heidnische Wissenschaft war Tertullian; aber er selbst wurde in seinem Kampfe mit der gnostischen Häresie und mit den heidnischen Philosophen genöthigt, sich auf gleiches Gebiet zu begeben und die Waffen der Philosophie gegen seine Gegner zu wenden. Um der gnostischen Religionsphilosophie auf ihrem eigenen Gebiete zu begegnen und ihr eine wahre Gnosis entgegenzustellen, andrerseits um die Vernünftigkeit des Christenthums gegenüber den gebildeten Heiden zu beweisen und ihnen den Uebertritt zu erleichtern, strebte die alexandrinische Katechetenschule seit Pantänus den christlichen Glauben zum Wissen zu erheben und einen wissenschaftlichen Glauben (*ἐπιστημονικὴ πίστις*) zu gründen. Dazu verwandte sie die nach ihrer Meinung aus allen Systemen auszuwählende Philosophie, materiell, um die wesentliche Einheit der wahren Philosophie mit dem Christenthum darzuthun, formell, um den christlichen Lehrbegriff in ein wissenschaftliches System zu bringen. Der erste bedeutende Repräsentant dieser Schule ist Clemens von Alexandrien, welcher in seinen Schriften von der eclectischen Philosophie einen sehr ausgedehnten Gebrauch macht, aus allen Systemen seine Beweise holt, ohne daß er es jedoch in seinem Verfahren zu einer systematischen Einheit und organischen Verknüpfung des beigebrachten Stoffes gebracht hätte. Seine eclectische Tendenz bezeichnet er selbst in folgenden Worten: „Philosophie nenne ich nicht die stoische oder platonische, oder epicuräische, oder aristotelische, sondern was sich bei jeder von diesen Secten Gutes findet, dieses Alles ausgewählt (*πᾶν τὸ ἐκλεκτικόν*) nenne ich wahre Philosophie" (Strom. I. p. 279). Vielfach folgt er Philo, besonders im Gebrauche stoischer Begriffe und in der Vorliebe für das Mystische. Weit systematischer ging der größte Vertreter der alexandrinischen Schule, Origenes, in seiner Benützung griechischer Philosophie zu Werke. In seiner Schrift *περὶ ἀρχῶν* setzte er sich die Aufgabe, die philosophische Errungenschaft der damaligen Zeit mit der christlichen Lehre zu vermitteln, den Glauben zum Begriffe

und die Glaubenslehre zur Religionswissenschaft zu erheben. Gewöhnlich wirft man ihm übertriebenen Platonismus und Uebertragung philosophischer Ideen auf das Christenthum vor. Wenn nun auch Letzteres nicht in Abrede gezogen werden kann, so ist doch andrerseits der platonischen Philosophie nicht ausschließlich dieser störende Einfluß zuzuschreiben; vielmehr huldigt Origenes bei aller Vorliebe für Plato, in welchem er sogar die Trinität findet, doch im Geiste seiner Zeit einem eclectischen Verfahren in Benützung der Philosophie, und seine eigenthümlichen Lehren hängen in den wichtigsten Puncten eben so mit der stoischen und aristotelischen als mit der platonischen Philosophie zusammen. Um nur einige Beweise seines Eclecticismus anzuführen: Die Immanenz Gottes in der Welt stellt er im Sinne und mit den Worten der Stoiker so dar: „Gott sei die Substanz, welche die ganze Welt durchdringe (διήκειν), gleich der vernünftigen Seele sei er die Welt belebend, ihr Herz, die herrschende Vernunft in ihr (ἡγεμονικόν), welche jedem Menschen und der ganzen Welt gegenwärtig, durch alle Dinge sich erstrecke (συμπαρεκτεινόμενον)" (cfr. in Joh. II. 29. ib. VI. 15). Den Begriff der unveränderlichen Einheit Gottes (μονάς, nach Plato) verbindet er mit dem Begriffe der aristotelischen ἐνέργεια (de princ. I. 2, 12) und schreibt jene dem Vater, diese dem Sohne zu. Der Sohn Gottes ist ihm (contr. Cels. V. 39) nach einem platonischen Begriffe die „Idee aller Ideen", die intelligible Welt, oder nach stoischem Begriffe „das Eine vernünftige Verhältniß" (λόγος), welches alle vernünftigen Verhaltnisse in sich fasse — Begriffe, welche auch Philo gebraucht hat, ohne daß jedoch Origenes den nämlichen Sinn damit verbunden hätte. Der Begriff der menschlichen Freiheit, wie ihn Origenes de princ. III. 1, 2, 3, 4 sq. ausführt, die Unterscheidung zwischen ἕξις, φύσις, ψυχή u. s. w. schließt sich eng an die stoische Lehre an. Die Materie ist ihm nach Aristoteles an sich ohne alle Qualität, aber doch Subject des Werdens und aller Verschiedenheiten und jede Beschaffenheit anzunehmen fähig. Zur Begründung seiner eigenthümlichen Auferstehungslehre geht er auf die stoische Lehre der λόγοι σπερματικοί zurück, und deutet sie in seinem Sinne um (cont. Cels. V. 20, 23). Bei seinem eclectischen Verfahren strebte Origenes zugleich nach innerer Vermittlung der philosophischen Ideen einerseits unter sich, andrerseits mit der christlichen Lehre; dabei ist er von Philo weit unabhängiger als seine Vorgänger. Wenn auch philonische Ideen zuweilen bei ihm nachklingen und die Uebertragung philosophischer Begriffe auf das Christenthum ihn auf manche Abwege geführt hat, so ist immer dabei der Sinn, der sich aus dem Ganzen als ächt christlicher ergibt, wohl zu unterscheiden von der oft zu weit getriebenen Accommodation an philosophische Vorstellungs- und Ausdrucksweise — eine Unterscheidung, die überhaupt bei der frühern patristischen Philosophie wohl zu beachten ist. Gegen Origenes und seine theilweise Vermischung der Philosophie mit dem Christenthume erhoben sich alsbald viele Gegner, deren Opposition, wie die des Methodius B. von Tyrus zum Theil darin bestand, daß sie die stoischen Angriffe auf Plato auch gegen Origenes anwandten. Die stoische Philosophie, von welcher sich schon bei Philo Anklänge finden, war sonst wegen ihres Pantheismus bei den christlichen Philosophen weniger in Ansehen, seitdem der Antitrinitarier Sabellius die stoische Lehre von der in der Weltschöpfung sich ausdehnenden (ἐκτείνεσθαι) Kraft Gottes, welche sich wieder zusammenziehe (συστέλλεσθαι), zur Erklärung der Trinität gebraucht hatte. — Bisher war es hauptsächlich der Platonismus gewesen, welcher wegen seiner theilweisen Verwandtschaft mit christlichen Ideen, mit aristotelischen und stoischen Elementen vermischt zur Begründung christlicher Dogmen gebraucht wurde; da kam mit dem 4ten Jahrh., als die origenistischen Streitigkeiten das, was man Platonismus nannte, in üblen Geruch gebracht hatten, die aristotelische Philosophie und Dialectik mehr in Aufnahme. Zugleich übte ein schon etwas früher entstandenes philosophisches System, der Neuplatonismus, seinen Einfluß jetzt

erst auf die christliche Speculation aus. Die Elemente dieses sog. restaurirten Platonismus waren schon in Philo grundgelegt: es ist die orientalische Theosophie von einem höchsten Wesen, das ganz abstract gefaßt, mit Zeit und Raum nicht in Berührung treten kann; durch Emanation oder Ausstrahlung entsteht eine zweite hypostasirte Kraft, νοῦς genannt, welches als Mittelgied zwischen Gott und der ewigen Materie, das ideale und reale Princip der Welt ist. Dieser dualistische Pantheismus eines höchsten Wesens neben einer ewigen Materie und einer in der Weltbildung aufgehenden Kraft Gottes machte sich nun auch in dem christlichen Trinitätsdogma durch die arianische Häresie und ihre Ausläufer geltend. Wenn die Neuplatoniker dem höchsten Gotte alle und jede Bestimmung seines Wesens absprechen und ihn erst durch den Hervorgang von hypostasirten Ideen, von welchen jede nachfolgende unvollkommener ist als die vorhergehende, sich offenbaren lassen, so haben die Arianer und die ihnen geistesverwandten Semiarianer und Macedonianer, diese Ansicht auf das Christenthum übertragend, die Inferiorität des Sohnes und sofort des hl. Geistes behauptet: und diese dem Christenthum aufgedrungene Lehre suchten sie mit den Waffen der eben damals in Aufnahme gekommenen aristotelischen Dialectik zu vertheidigen. Am deutlichsten zeigte sich der Einfluß neuplatonischer Ideen in dem Arianer Eunomius, dem gewandtesten Dialectiker dieser Secte, welcher alle Eigenschaften, die von Gott ausgesagt würden, durchaus verwarf. Dagegen verwahrten sich nun die orthodoxen Lehrer, indem sie jede unbedingte Anwendung philosophischer Begriffe zur Erklärung eines Mysteriums verwarfen, und zeigten, wie eben aus der Einzwängung der Glaubenslehren in philosophische Kategorien und Formeln die häretische Speculation entstehe. In Folge dieser Kämpfe gegen die Häresie trat immer mehr das Bestreben hervor, das Dogma, welches mit Hülfe der alten Philosophie in seine Momente entwickelt und begründet, aber auch durch Mißbrauch derselben oftmals getrübt worden war, von den Einflüssen der alten Philosophie loszumachen und die fremdartigen Elemente auszuscheiden. Damit war zugleich die Aufgabe bezeichnet, eine eigene, wahrhaft christliche Philosophie für die Zukunft zu begründen, welche frei von den Einflüssen dieser oder jener einseitigen Systeme die Einstimmigkeit der geoffenbarten Wahrheit mit der Vernunft darthue. Eine solche Philosophie hat in großartiger Weise in ihren Grundlinien vorgezeichnet der große Kirchenlehrer Augustinus († 430). Früher dem manichäischen grobsinnlichen Dualismus zugethan, kam er durch das Studium neuplatonischer Schriften zu einer gänzlichen Umänderung seiner wissenschaftlichen Denkweise; er selbst sagt, daß er durch diese Schule hindurch zum Christenthum gelangt sei; wie einst Synesius, faßte er den Neuplatonismus im Geiste des Christenthums auf; und in seinen frühern Schriften, in welchen durchaus der Geist des gemäßigten Neuplatonismus herrscht, setzt er diesen fast dem Christenthum gleich, glaubt in ihm nicht bloß die Trinitätslehre, sondern auch die meisten andern Dogmen zu finden: paucis mutatis verbis et sententiis Christiani fierent (de vera relig. 7). Von dieser Verehrung der Neuplatoniker, deren Absichten er noch nicht völlig durchdrungen hatte, überhaupt von seiner hohen Achtung der antiken Philosophie kam er im Verlauf seiner weitern geistigen Entwicklung und seiner Kämpfe mit den Donatisten und Pelagianern sehr zurück, wiederrief viele seiner frühern Behauptungen und in verschiedenen Schriften seiner spätern Lebensperiode stellte er Begriff und und Aufgabe der christlichen Philosophie als Versöhnung des Glaubens und Wissens in der Weise fest, daß er als Vorgänger und Gründer der spätern Scholastik betrachtet werden kann. Dabei geht er von dem speculativen Gedanken aus, daß die Wahrheit weder unter noch neben, sondern über dem menschlichen Geist ist, und vollkommner als derselbe. „Gott ist die Wahrheit und als solche in der menschlichen Vernunft offenbar geworden. Der Glaube geht dem Wissen als Grund voran, aber im Wissen kommt der Glaube zu seiner nothwendigen Entwicklung."

Der Charakter dieser christlichen Philosophie, wie sie Augustin vorgezeichnet, ist ein im besten Sinne eclectischer, indem sie alle philosophischen Systeme, sowohl in ihren Verirrungen, als in ihren positiven Resultaten, als eben so viele Zeugnisse für die Nothwendigkeit und Wahrheit göttlicher Offenbarung auffaßt, und was immer der menschliche Geist durch alle Jahrhunderte hindurch am Gebäude der Wahrheit gearbeitet, und was sich im Lichte der Offenbarung als haltbar gezeigt hat, als eben so viele Beiträge für ihren Zweck, göttliche und menschliche Weisheit in ihrer Einheit darzustellen, in Anspruch nimmt. Nachdem die großen Kämpfe mit den Häresien in der morgenländischen und abendländischen Kirche aufgehört hatten, trat ein allmähliger Verfall der theologischen Speculation ein, welcher in der griechischen Kirche mit fast gänzlicher Erstarrung endigte. Für die Entwicklung, Gliederung und systematische Darstellung der Glaubenslehre wurde hauptsächlich die Logik des Aristoteles benützt und sein Ansehen blieb von nun in der griechischen Kirche herrschend. Eine eigenthümliche Erscheinung waren die mystischen Schriften des Pseudodionysius Areopagita, in welchen die Ideen des Neuplatonismus christlich umgebildet und zu einer mystisch-speculativen Theologie verarbeitet wurden. Durch Johannes von Damascus wurde diese mystisch-speculative Theologie mit aristotelischer Dialectik verbunden (im ersten Theile seiner πηγὴ σοφίας) und hiedurch, sowie durch Anwendung der syllogistisch-dialectischen Form in der Darstellung des christlichen Lehrbegriffs (im dritten Theile, ἔκδοσις genannt,) das Vorbild für die Scholastik und Mystik des Mittelalters gegeben. Im Abendlande war es Boethius, welcher durch seine Commentarien über aristotelische Logik diese zur Kenntniß der mittelalterlichen Philosophie brachte, während Cassiodor in seinem Werke de VII. discipl. liberal. die Norm für die wissenschaftlichen Studien des Mittelalters gab. — II. Die Scholastik. Als durch den Untergang römischer Herrschaft und Bildung die germanischen Völker vorzugsweise die Träger christlicher Bildung und Wissenschaft wurden, waren es nur sehr dürftige Bruchstücke der alten philosophischen Literatur, welche nach dem allgemeinen Umsturz dem neuen Zeitalter zunächst bekannt wurden. Es waren dieß nur einige mangelhafte Auszüge aus den logischen Schriften des Aristoteles in lateinischer Uebersetzung von Boethius, einige unbedeutende Compendien über die Logik und die dem Augustin zugeschriebenen Schriften: de dialectica und de categoriis. Um so auffallender bei dieser mangelhaften Kenntniß der alten Philosophie ist die Erscheinung eines Mannes im 9ten Jahrh., der weit über seine Zeit erhaben, als ein glänzendes Meteor in jener Dunkelheit dasteht. Johannes Scotus Erigena verräth insbesondere in seinem wichtigsten Werke: de naturæ divisione eine große, für jene Zeit fast unbegreifliche Bekanntschaft mit den Schriften Plato's, Aristoteles', der Neuplatoniker und der christlichen Philosophen des patristischen Zeitalters. Der Grundgedanke seiner Philosophie ist die wesentliche Einheit der Religion und der wahren Philosophie; diese Einheit faßte er, wie die Neuplatoniker, als Identität, und die Ausführung dieses Grundgedankens ließ ihn zu demselben idealistisch-mystischen Pantheismus gelangen, welcher das Eigenthümliche des Neuplatonismus ist. Mit dem bei ihm vorherrschenden Neuplatonismus sucht er aristotelische und platonische Sätze organisch zu verbinden; seine Methode ist die aristotelische, nach ihren Momenten der Eintheilung, Definition, des Beweises und der Zurückführung des Vielen auf das Eine. Der eigentliche Vater der Scholastik ist Anselm von Canterbury († 1109). Seine und der Scholastik überhaupt Grundvoraussetzung war die Vernünftigkeit des Dogmas, und davon ausgehend war es ihr charakteristisches Streben, Philosophie und Theologie aufs Innigste mit einander zu verbinden, so zwar, daß die christliche Wahrheit, als die absolute, die Philosophie als untergeordnetes Moment in sich aufnehme. Aller religiösen Speculation geht nicht bloß die Zeit, sondern auch dem Grunde nach

der Glaube voran, credo ut intelligam; denn der Glaube vertritt in geistigen Dingen die Erfahrung, und ohne Erfahrung gibt es keine Vernunfterkenntnisse; also ist der Glaube Ausgangspunct und zugleich das Regulativ aller Philosophie. Nach diesen Grundsätzen strebte die Scholastik den Glauben zum Wissen zu erheben und die ganze Glaubenslehre in ein wissenschaftliches System zu bringen. Die philosophischen Elemente der Scholastik sind platonisch-aristotelisch; für den Inhalt wurde anfänglich Plato wegen seiner der Offenbarung günstigen Ideen am meisten benützt; doch war auch Aristoteles nicht ausgeschlossen; und je mehr man in der Folge neben seinen logischen Schriften auch seine metaphysischen und physischen kennen lernte, desto größer wurde auch der materiale Einfluß desselben. Nach dem Vorgange des hl. Augustinus suchte man beide in innern Einklang mit einander zu bringen und ihre Ideen im christlichen Sinne zu verarbeiten. Doch trat alsbald ein innerer Zwiespalt zwischen beiden Elementen hervor, welcher ungelöst durch die ganze Scholastik sich hindurchzieht und eine Lebensfrage für sie wurde: es ist der Kampf zwischen dem Nominalismus, welcher nach Aristoteles die Realität allgemeiner Begriffe verneint, und dem Realismus, welcher sie nach Plato behauptet. Für die systematische Form der scholastischen Theologie war Aristoteles Muster und Vorbild; seine dialectisch-syllogistische Methode wurde, seit der größern Bekanntschaft mit seinen Schriften, hauptsächlich von Alexander v. Hales in die Theologie eingeführt. Mit Hülfe dieser Methode wurden großartige systematische, durch syllogistischen Scharfsinn ausgezeichnete, in ihrer Architectonik den gothischen Domen ähnliche Lehrgebäude aufgeführt. Wir müssen uns darauf beschränken, die bedeutendsten Männer der scholastischen Wissenschaft bloß mit Namen anzuführen, im 12ten Jahrh. Roscelin, Abälard, Petrus Lombardus, Johann von Salisbury; im 13. Jahrh. Alexander von Hales, Albertus M., Thomas von Aquino, Bonaventura und Johannes Duns Scotus. Einen theilweisen Gegensatz gegen die Scholastik bildete die Mystik, welche mit Ueberspringung des dialectischen Mittelprocesses durch Induction die Geheimnisse des Glaubens zu erfassen suchte, und sich hiebei aus den pseudodionysischen Schriften Nahrung und Stoff nahm; die Vertreter dieser Richtung waren hauptsächlich Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard a St. Victore, Bonaventura u. A. In der Scholastik führte die consequente Entwicklung des Nominalismus, welcher zugleich mit aristotelischer Philosophie seit Wilhelm von Occam († 1347) in der Theologie herrschend geworden war, zur Untergrabung des Grundprincips von der wesentlichen Uebereinstimmung der Philosophie und Theologie und der Rationalität des Dogmas und zu dem Satze, daß Etwas vom Standpunct des Dogmas aus wahr, vom Standpunct der Vernunft aber falsch oder doch wenigstens unbeweisbar sein könne, — eine Ansicht, welche nothwendig die Trennung der Philosophie von der Theologie und den Verfall der Scholastik zur Folge haben mußte. Dazu kam die größere Bekanntschaft mit der classischen Literatur seit dem Anfang des 15ten Jahrh., die bessere Kenntniß der alten Philosophie und des Alterthums überhaupt, wodurch der Geschmack der Zeit eine so veränderte Richtung erhielt, daß die Scholastik ihr Ansehen verlor und ein übertriebener Humanismus entstand, welcher die Geistesproducte des classischen Alterthums nach Form und Inhalt über die Erzeugnisse des christlichen Geistes weit erhob. Es erschienen wieder Platoniker, Aristoteliker, Stoiker und auch Eclectiker, welche nicht nur in Philosophie, sondern auch in der Religion das Alterthum zurückzurufen und ein modernes Heidenthum einzuführen suchten. Wir übergehen diese Richtungen, als für die christliche Speculation unwichtig, und wenden uns zu der neuern theologischen Wissenschaft. — III. Der Charakter der theologischen Wissenschaft von der Reformation bis auf die letzten Decennien unseres Jahrhunderts ist im Gegensatz zur Scholastik die Trennung der Philosophie von der Theologie: die theilweise Feindseligkeit der erstern gegen

die letztere. In Folge der Reformation wandten sich die besten Kräfte der positiven Begründung der confessionellen Lehrsätze und der gegenseitigen Bekämpfung zu; und jeder Theil arbeitete nun für sich an der wissenschaftlichen Ausführung der Dogmatik. Die katholische Theologie hatte bis in die zweite Hälfte des 18ten Jahrh. im Ganzen noch die scholastische Form, dabei wurde aber mehr auf die positive Begründung des Glaubens Gewicht gelegt und das dialectische Verfahren, von welchem nur noch die äußerliche Form des logischen Syllogismus beibehalten wurde, immer mehr eingeschränkt. Die Philosophie, welche jetzt als selbstständige getrennte Wissenschaft sich geltend machte, wurde soviel möglich von der Theologie fern gehalten; die philosophischen Untersuchungen Malebranche's auf dem Grunde des cartesianischen Systems blieben ohne tiefern Einfluß auf die Dogmatik, und mit Ausnahme Pascals und Bossuets, welche die christlichen Ideen mit tief speculativem Geiste entwickelten (Pascals pensées sur la religion), versuchte es Niemand mehr, die Philosophie auf das Christenthum anzuwenden; vielmehr zeigte sich immer mehr das Bestreben, die Dogmatik von allen speculativen Elementen freizumachen und nur die positive Glaubenslehre nach einem äußern logischen Schematismus darzustellen. So ist es im Wesentlichen in Frankreich und Italien bis auf den heutigen Tag geblieben; einzelne speculative Versuche auf dem Gebiete der Theologie in der neuesten Zeit in Frankreich und Italien werden wir später berühren. In der protestantischen Theologie konnte principiell die Philosophie, weil ein Erzeugniß der durch die Erbsünde verderbten und verkehrten Vernunft, keinen Einfluß gewinnen, und man kam soweit, selbst die Irrationalität des Dogmas als nothwendig zu behaupten. Im 17ten Jahrh. wurde zwar der logische Formalismus wieder zur Darstellung der Glaubenslehre aufgenommen, materiell aber den Vernunftprincipien in denselben kein Einfluß gestattet. Dieser vernunftlose Glaube, welcher die wesentliche Berechtigung der Philosophie ganz verkannte, konnte nicht anders, als im Lauf der Zeiten in das Gegentheil umschlagen: die Philosophie, deren Recht, den Glauben als vernünftigen nachzuweisen, nicht geachtet worden, kehrte sich gegen das Dogma der symbolischen Bücher, um dasselbe als ein vernunftloses durch dialectischen Proceß aufzulösen. Die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs ist die Geschichte seiner Auflösung und Negirung durch die Philosophie. Wir wollen die verschiedenen Phasen dieses Auflösungsprocesses nur kurz andeuten. Die unter dem Einflusse des Wolfischen Systems in der zweiten Hälfte des 18ten Jahrh. entstandene Popularphilosophie, welche weiter nichts war als ein Eclecticismus der oberflächlichsten Art, machte sich alsbald auch in der Theologie geltend, um hier mit der Kritik „des gesunden Menschenverstandes" den Kern der Wahrheit aus der unbrauchbaren Schale der Dogmatik herauszufinden, und unter dem kritischen Eclecticismus eines Jerusalem, Garve, Reimarus, Spalding, Henkel, Teller schrumpfte die protestantische Dogmatik zu einer sogenannten natürlichen Religion zusammen, welche keine andere Beglaubigung mehr hatte als subjective Gefühle und Bedürfnisse. Die Kritik Kants sprach der Vernunft alle Erkenntniß transcendentaler Ideen ab, und entzog so der Theologie ihren speculativen Charakter. Was seit Kant von Jacobi, Schleiermacher, Schelling und Hegel durch Speculation auf dem religiösen Gebiete versucht wurde, bestätigte die Behauptung, daß die protestantische Theologie sich entweder von der Philosophie fern halten und auf rein positive Darstellung beschränken müsse, oder daß sie, im Falle sie der Philosophie Zugang und Aufnahme gewährt, unrettbar dem Rationalismus und Pantheismus verfällt und zu einem glaubenslosen Vernunftsystem wird. — In der katholischen Kirche erschienen mit dem Anfange des 19ten Jahrh. einige Versuche, die Philosophie wieder mit der Theologie zu verbinden und die Glaubenslehre speculativ zu begründen; doch mußten diese Versuche schon darum unbefriedigend sein, weil sie die damaligen neuaufgekommenen philosophischen Systeme zu Grunde leg-

ten und so den christlichen Glaubenslehren ganz heterogene Elemente aufdrangen. So schloß sich Stattler an die wolfische, Schwarz an die kantische, Zimmer an die schellingische Philosophie an; Letzterer suchte die Glaubenslehre mit der Identitätsphilosophie in Einklang zu bringen. Von dieser Einseitigkeit, ein jeweilig herrschendes System mit christlichen Ideen zu amalgamiren, hielt sich mehr frei die „wissenschaftliche Theologie" von Dobmayer; in eclectischer Weise nimmt er auf alle philosophischen Systeme Rücksicht, aber mehr äußerlich, ohne wahre innere Vermittlung der benützten speculativen Elemente. Hermes und Baader machten verfehlte Versuche, nicht bloß die Philosophie in ihrer Uebereinstimmung mit der Offenbarung darzustellen, sondern den Glauben völlig im Wissen aufzuheben. Dagegen wiesen, ohne die Einseitigkeiten eines der herrschenden Systeme zu theilen, Drey, Sengler rc. die vernünftige Grundlage des Christenthums nach. Erfreuliche und erfolgreiche Versuche, eine wahrhaft christliche Philosophie nach dem Vorgang der Scholastik zu gründen, sind in neuester Zeit zu Tag gefördert worden; wir erinnern hier an das eigenthümliche System von Günther, und insbesondere an die neuesten Leistungen von Kuhn, Staudenmaier, Dieringer u. A. auf dem Gebiete der speculativen Theologie. Es ist die Aufgabe der neuern theologischen Wissenschaft, im Gegensatz zur Philosophie des Tages, durch wahrhaft eclectische Benützung und organische Verbindung der philosophischen Resultate aller Zeiten den Inhalt und die Methode der wahren Philosophie festzustellen, durch welche der unmittelbare Glaube zum gewußten und die Glaubenslehre in ein wissenschaftliches System gebracht werden soll. — In Frankreich war durch den Einfluß des Loke'schen Sensualismus um dieselbe Zeit, wie in Teutschland, ein höchst oberflächlicher, unphilosophischer Eclecticismus herrschend geworden, dessen Wirksamkeit zum Theil noch bis jetzt dauert und sich durch frivole Läugnung der Glaubenslehren gerade wie in Teutschland sich äußert. In den letzten Jahrzehnten hatte der Academiker Cousin unter dem Einfluß teutscher Philosophie ein neues eclectisch-syncretistisches philosophisches System aufgebracht, dessen Elemente auf die platonische und neuplatonische Philosophie und zugleich auf schellingisch-hegelsche Ideen hinweisen und dessen Grundcharakter ein idealistischer Pantheismus ist. Daß bei solchem Entwicklungsgange der französischen Philosophie die Theologie der französischen Kirche sich den Einflüssen der Zeitphilosophie entzog und sich auf ihren biblisch-patristischen Charakter beschränkte, ist leicht erklärlich. Doch hat auch die französische Kirche einige speculative Versuche über theologische Materien aus neuester Zeit aufzuweisen, z. B. von Gerbet, über das Dogma der Eucharistie; von Genoude, la raison du christianisme; von Blacas und Bonnet, de l'unité spirituelle de la société et de son but au delà du temps. Endlich verdienen noch Erwähnung die speculativen Untersuchungen auf dem Gebiete der Moral von Gioberti, welche neben andern Erscheinungen von der auch in Italien wiedererwachten theologischen Speculation Zeugniß geben. Vgl. die Geschichten der Philosophie von Tennemann, Ritter; die Philosophie des Christenthums von Staudenmaier; die Dogmatik von Kuhn, I. Bd. [Holzherr.]

Ecthesis des Kaisers Heraclius, s. Monotheleten.

Edelmann, Joh. Christian, einer der krassesten protestantischen Rationalisten des 18ten Jahrhunderts, ward geboren zu Weißenfels am 9. oder 11. Juli 1698. Talente ohne gründliche Ausbildung, ein bewegtes Leben ohne inneren und äußeren Halt, dieselbe Unstätigkeit in seinem wissenschaftlichen Treiben, der starre Dogmatismus seiner Confession bei hartem Kirchenregimente erklären uns seine Erscheinung hinlänglich. Edelmann hatte in Jena studirt, aber an der Schwelle des geistlichen Standes will er Erfahrungen gemacht haben, die ihm denselben durchaus entleideten, wozu das Studium der Arnold'schen und Dippel'schen Schriften das Seinige beigetragen haben mag. Eine Zeitlang hielt er sich

bei Zinzendorf auf, worauf er schonungslos den Herrnhuter Pietismus geißelte in seiner Schrift „Christus und Belial" 1741. Er schlug sich zu den Separatisten und übersetzte für die Berleburg'sche Bibelübersetzung den 2ten Brief an Timotheus, den an Titus und Philemon. Später treffen wir ihn nach manchem Umherirren in Hamburg, sodann in Berlin in aller Stille von Unterstützung seiner Freunde lebend bis zu seinem Tode am 15. Februar 1767. Seine Schriften haben keinen Werth mehr; zum Theil sind es Gelegenheitsschriften, Angriffe, Vertheidigungen, ihr wissenschaftlicher Gehalt zeigt nur die Verirrungen des consequenten Vernunftglaubens, sonst sind sie Ausflüsse der Eitelkeit und Rohheit, doch nicht ohne alle Provocation und gefälligen Styl. Von System ist bei Edelmann keine Rede, er ist Deist im trivialen Sinne des Wortes. S. Adelungs Gesch. der menschl. Narrheiten, 1. Thl. S. 46—75. Trinius' Freidenkerlexikon S. 244—279. Allg. Encyclop. v. Ersch u. Gruber. Unter seinen Schriften erregten zu ihrer Zeit das meiste Aufsehen seine „Unschuldige Wahrheiten," fünfzehn Stücke, 1735—1743 und sein „Moses mit aufgedecktem Angesichte." 3 Bde. Er eröffnete die Reihen der teutschen Gegner des Christenthums im 18ten Jahrhundert. [Haas.]

Edelsteine, mit welchem Namen man diejenigen Fossilien bezeichnet, welche sich durch Dichtigkeit und Härte, durch Durchsichtigkeit, Glanz und Farbenfeuer und durch bedeutendere Stärke der Electricität auszeichnen, erscheinen im Allgemeinen in der Bibel unter den umfassenden Benennungen: **kostbare Steine** (אֶבֶן יְקָרָה 2 Sam. 12, 30. 1 Könige 10, 2. 10 ff. 1 Chronik 20, 2. 2 Chronik 9, 1. 32, 27. Ezech. 27, 22. λίθος τίμιος 1 Corinth. 3, 12. Apocal. 17, 4.), **Steine der Anmuth** (אֶבֶן חֵן Sprüchw. 17, 18. אַבְנֵי חֵפֶץ Jes. 54, 12.), **feurige Steine** (אַבְנֵי־אֵשׁ Ezech. 28, 14.), **Steine** (אֶבֶן Exod. 25, 7. 28, 12. 17. 31, 5. 35, 27. Sprüchw. 26, 8.). — Im Nachstehenden soll nächst einer mineralogischen Uebersicht der einzelnen Edelsteine, deren die hl. Schrift Erwähnung thut, das Erweisliche über ihre Behandlung, ihren Werth und Gebrauch bei den Hebräern vorgeführt werden. — Eine genaue Classificirung der Edelsteine nach einem bestimmten Eintheilungsgrunde findet sich im A. T. eben so wenig vor, wie noch heute eine systematische Einordnung derselben vermißt wird, so daß bei Aufzählung der einzelnen Edelsteine diejenige Reihenfolge zu beobachten sein wird, welche die hl. Urkunde selbst an die Hand gibt (Exod. 28, 17—20. 39, 10 ff. Ezech. 28, 13. vgl. Apocal. 21, 19 ff.; über das gegenseitige Verhältniß dieser Stellen vgl. Hitzigs Comment. zum Ezech. S. 216). 1) אֹדֶם, Exod. 28, 17. 39, 10. Ezech. 28, 13. LXX Σάρδιον. Vulg. Sardius. Chald. סַמְקָן, ist der rothe Chalcedon (Sarder, Cornaline) oder **Carneol**, jener vom röthlich Weißen, Fleischfarbenen („a carne humana" Boet. de gemm. II. c. 80) bis ins Blutrothe schimmernde, durchsichtige (Theophrast. de lapid. § 30. διαφανὲς ἐρυθρότερον) Edelstein, als dessen Fundort Plinius (Hist. nat. 37, 21) Lydien und Babylon, Epiphanius (περὶ τῶν δώδεκα λίθων τῶν ὄντων ἐν τοῖς στολισμοῖς τοῦ Ἀαρών: hier nach der römischen Ausgabe der längeren lateinischen Uebersetzung 1743. citirt) nur Babylon der Assyrer angibt. Zuweilen ist dieser Stein weiß und roth gestreift (vgl. Stein, Naturgesch. II. S. 190; **Glocker**, Grundriß der Mineralogie S. 470) und wird Sardonyx genannt (siehe Nr. 6). Diesen versteht Josephus (Archäol. III. 7, 6) und mit ihm einige Rabbinen (Abarbanel übersetzt falsch: גראנאטה, granata), während er an einem andern Orte (Jüd. Krieg V. 5, 7) mit den LXX übereinstimmt. Vgl. überhaupt: **Braun**, vestitus Sacerdot. Hebr. II. c. 8. Eines Anonymen, „Untersuchungen über den Sard, den Onyx und Sardonyx der Alten." Götting. 1801. **Bellermann**, Urim und Thummim S. 34. **Rosenmüller**, Alterth. IV. 1. S. 31. — 2) פִּטְדָה, Exod. u. Ezech. a. a. O. Job 28, 19. LXX τοπάζιον, Joseph. τόπαζος, ist der

Digitized by Google

edle Topas; er ist wein-, honig-, orangegelb bis hyacinthroth, auch berggrün (vgl. Glocker a. a. O. S. 452). So einigen sich die traditionellen Meinungen über die Farbe dieses Steines, die von Diodor (3, 39.) goldgelb, von Plinius (37, 32.) grün, von Epiphanius (a. a. O. S. 6) roth bestimmt wird; derselbe Kirchenvater nennt Topaze, eine Stadt Indiens, als Vaterland des Topas, während Plinius (37, 34.) erzählt, der Topas sei auf einer Insel des rothen Meeres, Namens Cytis, welche nach dem Berichte des Königs Juba Topazon, nach Diodor Ophiodes heißt, von Troglodyten, die in Höhlen und unterirdischen Löchern Kräuter und Wurzeln ausgruben, um ihren Hunger zu stillen, gefunden worden. — 3) בָּרֶקֶת (dessen Stammwort בָּרַק den Blitzglanz bedeutet), LXX σμάραγδος, Vulg. smaragdus, der Smaragd, dessen lebendig grüne Farbe das Auge ungemein erfrischt, sogar jedes andere Grün der Natur übertrifft (Plin. 37, 16. Epiphan. S. 9. Isidor. orig. 16, 7). Unter den zwölf Arten dieses Edelsteines wurde der Scythische den andern, welche in Aethiopien, Aegypten, Cypern, Medien, Persien gefunden wurden, vorgezogen; doch muß auch der Glanz des cyprischen Smaragds nicht gering gewesen sein, wenn die von Plinius erzählte Anecdote von den Smaragdaugen des steinernen Löwen, deren Farbenlicht, wie es sich im Wasser abspiegelte, die Fische verscheuchte, wahr ist. — 4) נֹפֶךְ (von פּוּךְ anflammen), Exod. 28, 18. 39, 11. Ezech. 27, 16. 28, 13. LXX ἄνθραξ, d. i. glühende Kohle, Vulg. carbunculus, ist der dunkelrothe, auch bläulichrothe, starkglänzende edle Granat (Almandin, vgl. Glocker S. 435), den außer Indien auch Africa, besonders Carthago lieferte. (Plin. 37, 25. Braun a. a. O. Cap. 11. Bellermann S. 43.) — 5) סַפִּיר, Exod. 24, 10. 28, 18. 39, 11. Ezech. 1, 26. 10, 1. 28, 3. Job. 28, 6. 16. Jes. 54, 11. LXX σάπφειρος, Vulg. sapphirus, muß nach Epiphanius und einigen Rabbinen, die ihm bald weiße, bald blaue, bald rothe Farben zuschreiben, unser edle Corund sein, welcher je nachdem er blau, Sapphir, oder weiß, Luchssapphir, oder roth, Rubin genannt wird. Nach Plinius (37, 39: der Text dieser Stelle ist jedoch nicht hinlänglich gesichert, vgl. die Bemerkungen Harduins in der von ihm edirten Ausgabe X. S. 101. Anmerk.) wäre der undurchsichtige Lasurstein (lapis lazuli) zu verstehen, auf dessen dunkelblauem Grunde goldgelbe Puncte zu sehen sind (Hoffmann, Mineral. II. S. 275). Dasselbe berichtet aber auch Epiphanius von dem eigentlichen Sapphir, den er purpurröthlich nennt und in Indien und Aethiopien entstehen läßt. — 6) יַהֲלֹם, Exod. 39, 11. Ezech. 28, 13., ist gewiß nicht der Diamant, wie Aben Esra, Abarbanel, Luther, Braun u. A., die Etymologie des Namens zu sehr urgirend, annehmen, eben so wenig der Jaspis, wie LXX, Vulg., Josephus, Epiphanius יַהֲלֹם übersetzen (vgl. Nr. 12), sondern unser gemeine Chalcedon oder Onyx, ein vom Milchweißen bis ins Schwärzlichbraune übergehender Stein, stellenweise pechschwarz mit weißlichen Streifen. Vgl. Plin. 37, 24. Bellermann S. 47. Glocker S. 469. Ueber den Unterschied des Onyx und Sardonyx sind die Mineralogen durch die neuesten Forschungen (vgl. d. Art. Gemmae in Pauly's Realencycl. III. S. 680) in sofern einig, daß auf dem verschiedenfarbigen Grunde des Onyx (die weißlich-röthliche Farbe, ähnlich den Nägeln des Menschen, herrschte in dem Onyx der Alten vor, daher der Name, vgl. die oben citirte anonyme Untersuchung S. 74) weiße Adern unregelmäßig durchzogen sind, daß sie bald Streifen, bald Flecken bilden; im Sardonyx aber, der Verbindung des Sard und Onyx, die verschiedenen Farben in regelmäßigen Schichten über einander liegen. — 7) לֶשֶׁם, Exod. 28, 19. 39, 12., ist der Hyacinth (Apocal. 21, 20.), wie Hieronymus nach dem Vorgange des Epiphanius (a. a. O. S. 20) für gewiß hält (epist. ad Fabiolam: Satis minor, cur hyacinthus pretiosissimus lapis in horum numero non ponatur, nisi forte ipse est alio nomine Ligurius); er spielt vom Bräunlichrothen ins Röthlichbraune und Orangegelbe und wird heute

edler Zirkon genannt (Glocker S. 444). Für die gelbe Farbe dieses Steines sprechen LXX und Josephus, indem sie den λιγύριον, einen dem Bernstein ähnlichen Stein oder den Bernstein selbst, der nach Strabo und Theophrast in Ligurien ausgegraben wurde, verstehen; sonst wird dem Hyacinth von den Alten eine bläuliche Farbe beigelegt, so daß nach Plinius (37, 41.) der vom Amethyst ausstrahlende violette Glanz im Hyacinth in ein matteres Blau zerfließt, womit das Urtheil des Ambrosius (zu Apocal. 21, 20: hyacinthus coeli sereni colorem habet) übereinstimmt. Die schönsten Hyacinthe kamen aus Aethiopien (Plin. 37, 42.). — 8) שְׁבוֹ, Exod. 28, 19. 39, 12. Hoheslied 5, 14. LXX, Josephus ἀχάτης, Vulg. achates, ist der Achat, von dem Flusse gleichen Namens in Sicilien, wo er zuerst gefunden wurde, so benannt (Plin. 37, 54.), ein Gemenge von Chalcedon, Hornstein, Jaspis und andern Steinarten, welche so mit einander verbunden sind, daß sie Farbenzeichnungen bilden (Stein a. a. O. S. 190. Glocker S. 473). Die jedesmalige Farbe richtet sich daher nach der verschiedenen Zusammensetzung, welche auch die einzelnen Arten des Achat bestimmte. Am meisten wurde der gelbe Achat geschätzt. Epiphan. S. 32. Braun a. a. O. Cap. 15. — 9) אַחְלָמָה, Exod. 28, 19. nach LXX, Epiphanius u. A. der Amethyst, ein dem Hyacinth der Alten ähnlicher, meist violblauer Stein; Plinius erwähnt mehrere Arten desselben, auch einen röthlich gelben, der sich der Weinfarbe nähert (37, 40. aliqua si quidem in illis purpura, non ex toto in igneum, sed in vini colorem deficiens.). In den Gebirgen und am Gestade des Meeres in Libyen wird nach Epiphanius der Amethyst gefunden, während Plinius und Marbodeus (de gemmis 18) Indien als Fundort auszeichnen. — 10) תַּרְשִׁישׁ, Exod. 28, 30. 39, 13. Hohesl. 5, 14. Ezech. 1, 16. Dan. 10, 6. übersetzen die LXX (in den Stellen des Exodus), Josephus, Vulg. mit χρυσόλιθος, vgl. Apocal. 21, 20., der Chrysolith; er ist olivengrün und ganz durchsichtig und schimmert Goldglanz (Plin. 37, 42.). Dasselbe gilt vom Chrysoberyll (Epiph. S. 32); nur ist dieser blaßgrün. Aus dem Namen תַּרְשִׁישׁ, Tartessus (Turditanien), einem berühmten Handelsplatze der Phönicier in Spanien, ist sowohl Fundort, als Ueberbringer dieses Steins zu erkennen; in Betreff des ersteren vgl. Plin. 37, 43: Bocchus auctor est, et in Hispania repertas (Chrysolithos). — 11) שֹׁהַם, Exod. 28, 20. 29, 13. Ezech. 28, 13. vgl. Gen. 2, 12. 1 Chron. 29, 2. Job 28, 16., ist nach der gewöhnlichen Uebersetzung der LXX (βηρύλλιον; sonst geben sie λίθος ὁ πράσινος, d. i. der lauchgrüne Stein wieder) der Beryll, der gestreift-prismatische, ganz durchsichtige Smaragd, dessen grünlichblaue Farbe dem reinen Meereswasser gleicht (Plin. 37, 20. Epiphan. S. 33). Er war im Alterthum sehr geschätzt, daher dem Gold aus Ophir gleichgestellt (Job 28, 16.). Nur Indien lieferte ihn; anderswo ward er selten gefunden (Plin. l. c.: India eos gignit, raro alibi repertus. Marbod. 14: hic lapis ad nostras partes descendit ab Indis). Dasselbe Vaterland bestimmt Gen. 2, 12. (S. Eden.) — 12) יָשְׁפֵה, Exod. 28, 20. 39, 13., der Jaspis, (Apocal. 21, 19.), ein nicht bedeutend glänzender Edelstein mit braunen und bunten Farben (Glocker a. a. O. S. 472. Vgl. Niebuhr, Arab. Vorr. S. XLI.). Ueber die verschiedenen Arten desselben, von dem der rothe aus Phrygien zumeist geachtet wurde, siehe Plinius 37, 37. Epiphanius (S. 34) hält diesen Stein für den Onychius von gelber Farbe, vielleicht hat er die Zusammensetzung des Onyx und des Jaspis, welche Jasponyx hieß, im Sinne; doch scheint die Uebersetzung der LXX, welche ebenfalls an zwölfter Stelle ὀνύχιον übersetzen und als sechsten Stein irrthümlich den Jaspis wiedergeben, mehr dafür zu sprechen, daß eine Versetzung dieser beiden Edelsteine angenommen werden müsse. — So weit gehen die Namen der einzelnen Edelsteine in besonderen Aufzählungen: nächstdem gedenkt die hl. Schrift noch folgender, welche theils unbekannt, theils in obigen Verzeichnissen mit andern Namen sich vorfinden. — 13) שָׁמִיר, (die Spitze des

Dorns) Jerem. 17, 1. Ezech. 3, 9. Zachar. 7, 12. wird nach den LXX (zu Jerem. a. a. O., bei Ezech. lesen sie תָּמִיר, vgl. Hitzigs Comment. S. 23) und Vulgat. an allen drei Stellen für den Diamant erklärt, dafür spricht auch der Zusammenhang der Stelle bei Jerem.: „die Sünde Juda's sei mit eisernem Griffel und mit der Spitze des Schamir in seiner Herzenstafel eingegraben," und die Nachricht des Plinius (37, 15.), daß der unbezwingliche (ἀδάμας), Ambos und Feuer trotzende Diamant von Steinschneidern, die ihn in Eisen faßten, benutzt worden, um auch den härtesten Gegenstand zu bearbeiten. Die Einwendung Rosenmüllers u. A. (Alterth. IV. 1. S. 45), gegen den Diamant spreche die Nicht-Erwähnung in den früheren Verzeichnissen der kostbaren Steine, widerlegt sich durch die allgemein constatirte Thatsache, daß die Alten denselben wohl zu bearbeiten, um ihn fassen zu können, aber nicht zu graviren verstanden, da das Schneiden des Diamants erst im Jahre 1476 erfunden worden ist (Millin., Introd. à l'étude des pierr. p. 8. Pauly's Realencycl. a. a. O. S. 675), so daß demselben im Brustschilde des Hohenpriesters kein Platz gewährt werden konnte. — 14) כַּדְכֹּד, Jes. 54, 12. Ezech. 27, 16. (nach Etymologie des Arabischen der Funkelnde), ist der rothe Corund oder Rubin, ein bedeutender Handelsartikel der Syrer nach Tyrus (Ezech. a. a. O.). Die LXX mißverstehen beide Stellen, indem sie an der einen das doppel ד mit doppeltem ר vertauschen, an der andern den Jaspis erklären. Eben so wenig haltbar ist die Uebersetzung der LXX von 15) אֶקְדָּח, Jes. 54, 12., welches sie durch κρύσταλλον wiedergeben, da dieser Stein nach seinem Stammwort (קָדַח sich entzünden) eine Aehnlichkeit mit dem vorigen verräth. — 16) Χαλκηδών (Apocal. 21, 19.) ist der יַהֲלֹם des A. T. (vgl. Nr. 6), d. i. der Onyx, aus dessen Verbindung mit dem Carneol 17) der Sardonyx (σάρδονυξ Apocal. 21, 20.) entsteht. (Plin. 37, 23. Marbod. 56. Isidor. orig. XVI. 8.) — 18) Χρυσόπρασος (Apocal. 21, 20.), der Chrysopras oder Goldpraser, von lauch- oder grasgrüner, zum Theil ins Bläuliche spielender Farbe, wird von Plinius (37, 20.) zu den Chrysoberyllen gerechnet (vgl. Epiphan. S. 33), wo statt Chrysopasus nach Epitom. Gesner. vielmehr Chrysoprasus zu lesen ist. — Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Israeliten die Edelsteine nicht bloß aus Indien, wie gemeiniglich angenommen wird, sondern auch aus andern Ländern erhalten konnten, vorausgesetzt, daß Palästina selbst keine Edelsteine lieferte, da das Gegentheil nicht erwiesen werden kann; man müßte denn eine Stelle des Epiphanius, der Smaragde aus Judäa erwähnt, citiren wollen, wo aber nach der lateinischen Uebersetzung (a. a. O. S. 11) statt Ἰουδαίᾳ vielmehr Ἰνδίᾳ zu restituiren ist. Sowohl Aegypten, wo außer Smaragden (Plin. 37, 17.) vorzüglich eine Art des Onyx, Aegyptilla (Plin. 37, 54.), gefunden wurde, und wohin von Alters her von den edelsteinreichen Aethiopiern (Herod. 7, 70. Plin. 36, 17. 37, 18. 25. 43. 60. vgl. Marbod. 17: Aethiopes nobis transmittunt hanc quoque gemmam, cum multis aliis) ein bedeutender Handel getrieben wurde, als auch Arabien (1 Kön. 10, 2. Ezech. 27, 22. vgl. Marbod. 15: Arabum tellus ditissima gemmis) und die Inseln des mittelländischen Meeres, besonders Cypern (Plin. 37, 15. 54. vgl. Marbod. 31.) verschafften den Israeliten vorzugsweise durch das mächtige Handelsvolk der Phönicier rohe Edelsteine, welche zwar nicht geschliffen, sondern in Gold gefaßt und geschnitten wurden (Exod. 31, 5. 35, 33. בַּחֲרֹשֶׁת אֶבֶן לְמַלֹּאת). Besonders wird Bezalel als vortrefflicher Künstler im Steinschneiden gerühmt (Exod. a. a. O.). Die Kunst, erhabene Figuren zu schneiden (Anaglyphik), wird im A. T. nicht erwähnt, sondern nur die sogenannte Siegelstecherarbeit (Eeglyphik, Cälatur), welche schon in den ältesten Zeiten als Kunst geübt worden sein muß (Vgl. Winkelmann, Kunstgeschichte I. 2. 17.). Juda trägt sein geschnittenes Pettschaft (Gen. 38, 18. vgl. Rosenmüller, das alte und neue Morgenland I. S. 183), Joseph erhält

von Pharao einen Ring, in dessen Gemme wahrscheinlich Insignien des ägyptischen Königs eingravirt waren (Gen. 41, 42. vgl. **Bellermann**, Handbuch der bibl. Lit. I. S. 266); wie denn Herodot von den Aethiopiern rühmt, daß sie Siegelringe zu graviren verständen (7, 70.). Darum darf es nicht befremden, wenn schon auf dem Brustschilde, welches nach **mosaischer** Vorschrift der Hohepriester vorn auf der Brust über dem Ephod trug, in jenen zwölf in Gold gefaßten Edelsteinen die Namen der zwölf israelitischen Stämme eingegraben waren (Exod. 28, 17. 39, 10.). — Edelsteine dienten ferner zum **Schmuck** (vgl. **Heeren**, Ideen I. 1. S. 118 ff.) für Könige (Ezech. 28, 13. vgl. die kostbare, mit Edelsteinen besetzte Krone Davids, 2 Sam. 12, 30. 1 Chr. 20, 2. **Epiphanius** a. a. O. S. 21: In ornamentis suis et monilibus reges utuntur eo (sapphiro). Marbod. 6: Sapphiri species digitis aptissima regum), für Vornehme (Judith 10, 21. 15, 15.) und besonders für Frauen (Hieron. epist. 45. ad Rusticum monach.: — „quibus nobilium feminarum ardet ambitio."), welche vorzüglich den Gürtel, das kostbarste Stück ihres Putzes, mit Edelsteinen zierten. Ob endlich die Edelsteine als **Amulete** (s. d. A.) theils gegen Bezaubern, theils gegen Krankheiten auch von den Israeliten benützt worden seien, kann aus dem A. T. nicht erwiesen werden; doch scheint die durch das ganze Morgenland verbreitete Sitte (Plin. 37, 37: Totus vero Oriens pro amuletis traditur gestare jaspin) und die ungeheure Heilkraft und Bewahrungsmacht vor Unglück jeglicher Art, welche den einzelnen Edelsteinen vindicirt wurde (**Marbod**. in der Vorrede: Nec dubium cuiquam debet falsumque videri, Quin sua sit gemmis divinitus insita virtus. Ingens est herbis virtus data, **maxima gemmis**. Interessant sind die Nachrichten des Epiphanius über die fabelhafte Macht der Edelsteine bei den Alten.), die Vermuthung ihres Gebrauchs zu diesem Behufe bei abgöttischen und abergläubischen Israeliten zu rechtfertigen. [Storch.]

Eden. 1) עֵדֶן (eig. Annehmlichkeit, in welcher Bedeutung es im A. T. nur im Plural gebraucht wird. 2 Sam. 1, 24. Psalm 36, 9. Jerem. 51, 34.) Name jener Gegend, in welcher Gott einen Garten den Stammeltern als Aufenthaltsort anwies (Gen. 2, 8.): daher dieser Garten als **Garten Edens** (גַּן־עֵדֶן Gen. 2, 15. 3, 23. 24. Joel 2, 3. Ezech. 36, 35.) oder **Garten Gottes** (גַּן יְהוָה Gen. 13, 10. Jes. 51, 3. גַּן אֱלֹהִים Ezech. 28, 13. 31, 8. 9.) bezeichnet wird. Die LXX übersetzen: *παράδεισος*, (פַּרְדֵּס Hohesl. 4, 13. Koh. 2, 5. Neh. 2, 8.), d. i. ein Thiergarten als Lusthain der persischen Könige (Xenoph. Cyrop. I. 8, 14. VIII. 1, 38. vgl. **Rosenmüller**, Alterthumskunde I. 1. S. 143; **Heeren**, Ideen I. 1. S. 493). — Die Schilderung des biblischen Paradieses findet sich Gen. 2, 8—14. Allerlei Bäume, begehrlich zum Anschauen, sind in ihm gepflanzt, auch der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen (s. d. A.). Der Garten wird von einem Strome bewässert, der sich außerhalb des Gartens in 4 Flüsse (רָאשִׁים vgl. רֹאשׁ דֶּרֶךְ Scheideweg: also Arme des sich scheidenden Stromes) spaltet; der erste heißt Pischon, er durchzieht (סָבַב s. v. a. hin- und herwenden, durchschlängeln, vgl. 1 Sam. 7, 16. Jes. 23, 16.) das ganze Land Chawila. Der zweite ist der Gihon, er strömt durch Cusch; der dritte heißt Hiddekel, er fließt im Osten von Aschur; der vierte ist der Phrat. — Indem wir im Folgenden aus dem Literarsinn dieser Beschreibung, gestützt auf die traditionelle Interpretation der Kirchenväter und des Judenthums, die **Nachweisbarkeit der wahren Lage Edens** zu erforschen suchen, schließen wir von vornherein jene Versuche, welche der geographischen Bestimmung des 8ten Verses: Und Gott pflanzte einen Garten in Eden **gegen Morgen** (מִקֶּדֶם vgl. Gen. 3, 24. 11, 2. 12, 8.), schnurstracks zuwider sind, von jeder Berücksichtigung aus; vgl. **Harduins**, wenn auch mit großem Aufwande von Gelehrsamkeit erkünstelte Erklärung, Galiläa sei das Pa-

radies (de situ paradisi terrestris disquisitio, im 10ten Bande seiner Ausgabe des Plinius S. 206—261), oder Schultheß' Ansicht, welcher für gewiß hält, „das in der Schöpfungsgeschichte genannte und gemeinte Eden sei nirgends anders als in Cölesyrien an und um oder zwischen dem Libanon und Antilibanon zu finden" und durch diese Forschung die Arbeit über die Lage Edens für „abgethan" erklärt (das irdische und überirdische, historische, mythische und mystische Paradies S. 376—377), oder Andere, die bald in Africa, bald in Holland, bald in Schweden u. s. w. das Paradies entdeckt haben, vorzüglich Hasse's Einbildung, Eden hätte sich an der preußischen Ostseeküste befunden (Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Menschengeschichte I. 184). — Eben so wenig stichhaltig erweist sich die Erklärungsweise derjenigen, welche zwar richtig mit Berücksichtigung der feststehenden Namen des Hiddekel und Phrat, eine vom Verfasser der heiligen Urkunde östlich gelegene Gegend Asiens, am Flußgebiet des Tigris und des Euphrat verstehen, in Betreff der andern Bezeichnungen aber gegen Sprachgebrauch und Wortsinn verstoßend, sonst ganz unbekannte Länder und Flüsse, die sich gerade in der Nähe der von ihnen entdeckten Gegend vorfinden, substituiren, um ihre Combinationen so wahrscheinlich wie möglich zu machen; vgl. die Meinungen von Calvin, Stephan Morinus, Bochart, Huet u. A., welche sich meist darin einigen, daß der Schat-al-Arab, der Zusammenfluß der Flüsse Tigris und Euphrat derjenige Fluß sei, der von Eden ausgegangen; derselbe theile sich, nicht nach dem Laufe des Wassers, sondern nach der Lage seines vereinigten Stroms betrachtet, in 4 Arme, von denen 2 oberhalb den Euphrat und den Tigris, 2 unterhalb den Pischon und den Gihon ausmachen; der westliche von ihnen wäre der Pischon und die benachbarte Gegend von Arabien, welche an dem persischen Meerbusen liegt, Chawila; der östliche aber der Gihon, der das Land Cusch oder Khugestan umgibt, welches eine Provinz von Iran ist (vgl. allgemeine Welthistorie I. S. 122). Die Haltbarkeit der übrigen, von jedem Gelehrten in anderer Weise herausgekünstelten Resultate (gesammelt in Ugolini thesaur. antiquitat. VII. Vgl. Winer, biblisch. Realwörterbuch. 3te Aufl. I. S. 284—290) wird durch Kenntnißnahme der einzelnen Namen, die uns die Urkunde liefert, am besten erprobt. — Daß, um von dem allgemein Anerkannten auszugehen, Phrat (פְּרָת, das Süßwasser, vgl. Harmar, Beobachtungen II. 310) den Strom Euphrat bedeute, welcher in den Gebirgen Armeniens entspringt und, mit dem Trigis zusammenfließend, in den persischen Meerbusen sich ergießt, unterliegt keinem Zweifel; eben so wenig, daß unter Hiddekel (חִדֶּקֶל, vgl. besonders LXX und Vulg. zu Daniel 10, 4.) der Tigris zu verstehen sei, welcher das von ihm und dem Euphrat eingeschlossene Mesopotamien gegen Osten von dem eigentlichen Assyrien abgrenzt; die scheinbar geographische Ungenauigkeit, daß nach unserm Bericht der Tigris östlich von Assyrien floß, wird durch andere Stellen des A. T. (Jes. 7, 20. 8, 7.), in denen der Euphrat als Grenzfluß Assyriens gilt, beseitigt. — Der zweite Fluß wird Gihon (גִּיחוֹן) genannt; durch den Zusatz: er umgibt das Land Cusch, d. i. eigentl. das Südland überhaupt, dann aber vorzüglich Aethiopien mit einem Theile Aegyptens (daher oft mit Aegypten erwähnt: Jes. 20, 3—4. Ezech. 30, 4. 9. Nahum 3, 9. vgl. Joseph. Archäol. I. 6, 2: *Αἰθίοπες ἔτι καὶ νῦν χουσαῖοι καλοῦνται.* Gesen. thesaur. II. S. 673), wird die Wasserquelle Gihon bei Jerusalem ausgeschlossen (1 Kön. 1, 33. 2 Chr. 32, 30. 33, 14.) und der Nil als zweiter Hauptfluß eingeführt, welche Erklärung durch den synonymen Parallelismus von Sirach. 24, 27., sobald nur der richtige Text nach Am. 8, 8. u. 9, 5. hergestellt ist, als die richtige sich ergibt. Die LXX übersetzen daher (Jerem. 2, 18.) den jüngern Namen des Nil, nämlich שִׁחוֹר, d. i. der Schwarze, durch *Γηών*, welches nach ihrer Prounuciation den Gihon bezeichnet (vgl. Movers: de utriusque recens. vatic. Jerem. indole. p. 30), und Jo-

sephus erklärt geradezu, der Geon, dessen Name den vom Aufgang Entspringenden bedeutet, fließe durch Aegypten und werde von den Griechen Nil genannt (Archäol. I. 1, 3.). Damit stimmen die Urtheile der Kirchenväter aufs Genaueste überein: Theophilus (ad Autol. II. 33 ed Wolf.) erkennt in dem Geon den Nil, der, das ganze Land Aethiopien umfließend, den Namen Nil erhalte, sobald er durch Aegypten strömt (vgl. Epiphanius Ἀγκυρ. c. 57. Philostorg. bei Niceph. hist. eccl. 9, 10. Theodor. in gen. 29. Ephraem. Syr. ad gen. 2.). Dennoch hält Lassen (indische Alterthumskunde I. S. 528. Anmerk. 2) nach dem Vorgange von Michaelis (Supplem. ad Lexic. s. v.) u. A. den Gihon für den Oxus, weil dieser Name, obwohl nicht ausschließlich, bei den Arabern vom Oxus gelte, findet aber selbst darin Bedenken, daß der Fluß das Land Cusch umfließen soll, zumal er eingesteht, die Annahme des Nil habe alte Ausleger für sich. — Der erste Fluß heißt Pischon (פִּישׁוֹן), er strömt durch's Land Chawila, wo reines Gold und Bdellium und der Edelstein Schoham sich findet. Wie die Erwähnung des Landes Cusch uns zwingt, unter dem zweiten Fluß den Nil zu verstehen, ebenso muß Chawila uns Anknüpfungspuncte zur Erforschung des Flußes Pischon darreichen. Wenn die Resultate neuerer Untersuchungen die traditionelle Ansicht bestätigen, Ophir sei in Indien und zwar im nördlichen zu suchen, so können wir nicht umhin, ebenfalls Chawila, welches sowohl in genealogischer Beziehung Gen. 10, 29. (die Zusammenstellung mit Saba, Sabtha u. s. w. als den Söhnen von Cusch fließt aus der geographischen Anschauung, die Völker des südlichen Arabiens, Aethiopiens und Indiens zu combiniren, Gen. 10, 7.), als auch als Geburtsstätte des geläuterten Goldes und Fundort der Edelsteine der indischen Gegend Ophir (1 Kön. 9, 28. 10, 11. 2 Chr. 8, 18. 9, 10.) gleichgestellt wird, nach dem nördlichen Indien zu versetzen, so daß die Erklärung des Hieronymus, der an Edelsteinen reiche Ganges (Plin. 37, 76: Gemmiferi amnes sunt Averines et Ganges) sei unter dem Pischon zu verstehen (epist. 45. ad Rustic. T. 4. p. 770: — et ad Gangem fluvium, quem Pischon sancta scriptura commemorat, qui circumrit totam terram Evila et multa genera pigmentorum de paradisi dicitur fonte devehere. Vgl. Joseph. Archäol. I. 1, 3.) vollkommen gerechtfertigt wird, die andere Ansicht aber, welche von vielen Gelehrten adoptirt ist (vgl. Reland: de situ parad. terr. § 3. Jahn, Archäol. I. S. 27 ff. Rosenmüller, Alterthumskunde I. 1, S. 294.), daß der Phasis der erste Hauptfluß sei, ihre Stütze verliert. — Fragen wir nun nach den vorausgeschickten exegetischen Andeutungen über die Namen der erwähnten Flüsse und Länder, durch welche auch eine neuere Ansicht, die Namen der 4 Flüsse seien beim Wandern der Sage gänzlich verändert worden, statt Pischon und Gihon (Indus und Ganges) hätten die Hebräer in Palästina die ihnen bekannten Euphrat und Tigris substituirt, abgewiesen wird (vgl. Ewald, israel. Geschichte I. S. 331. Anmerk. 2), nach der Lage des Paradieses, so ist der gläubige Katholik wohl weit entfernt, die heilige Urkunde als ein Product der babylonischen oder persischen Periode, für eine mythisch-geographische Schilderung eines weit entlegenen Feenlandes, wohin die Fabel alles Wunderbare setzt, auszugeben, ähnlich den griechischen Mythen von den Gärten der Hesperiden, von der Reise der Io, oder dem indischen Berge Meru, von dem sich die Ströme über die ganze Erde ergießen (v. Bohlen, Indien II. 210. Hartmann, Aufklärung über Asien I. S. 249. vgl. Herder, Geist der hebräischen Poesie I. S. 153), sondern glaubt zuversichtlich, daß die ersten Menschen wie in der innigsten Lebensgemeinschaft mit dem Gottesgeiste, so des vollkommensten äußern Glückes theilhaftig die Tage ihrer Unschuld in einer anmuthigen Gegend des jetzigen Erdplaneten verlebt haben (vgl. unter Vielen Theoph. ad Autol. a. a. O.: σαφῶς διδάσκει ἡμᾶς ἡ θεία γραφὴ, τὸν παράδεισον ὑπὸ τοῦτον τὸν οὐρανὸν, ὑφ᾽ ὃν καὶ ἀνατολαὶ καὶ γῆ ἐστιν.), gesteht aber ohne Bedenken ein, daß aus den geographischen Bestimmungen des heiligen Berichts über die 4 Flüsse die wahre, bestimmte

Lage des Paradieses **nicht** ausfindig gemacht werden kann. Denn es faßt Moses die 4 Hauptflüsse des orientalischen Alterthums, den Ganges, Nil, Tigris und Euphrat, welche in Verbindung mit dem Jordan noch zu des Sirachiden Zeit diesen Rang einnehmen (Sirach 24, 24—28.), als Arme jenes großen Stromes auf, welcher Eden bewässerte, — eine Anschauungsweise, welche der Katholik nach seinem Inspirationsprincip, nach welchem der heilige Geist seine erleuchtende Kraft an die **vorhandene** Geistesfähigkeit des begnadigten Schriftstellers anknüpft, durchaus nicht als „unum e scandalis maximis in Mose“ (Luther) beklagt, sondern mit der gesammten Vorstellung des Alterthums und den geographischen Ansichten der gelehrtesten Kirchenväter im Einklange findet. Alexander der Große sieht nach der Erzählung des Arrian (expedit. Alex. M. 6. 1. 3.) an den Ufern des Indus Crocodile und andere Naturproducte Aegyptens und glaubt die Quellen des Nil, denen er, wie Lucanus berichtet, in Aethiopien selbst durch Eingeborene des Landes vergeblich nachspüren ließ, in Indien entdeckt zu haben. Derselbe Zusammenhang wurde von den Deliern zwischen dem Euphrat und dem Nil für wirklich gehalten. Auch dem Euphrat und dem Tigris wird nur eine Quelle beigelegt. (Reland. diss. misc. I. p. 51. Tuch, Comment. über die Genes. S. 73.) Nach Procopius (de aedif. III. p. 331 ed. Bonn.) fließt der Nil von den Indern nach Aegypten. So lassen Epiphanius, Theodoret, Ephräm u. A. die 4 Flüsse aus dem Hauptstrome entspringen, dann aber gleichsam versiegen und in unterirdischen Betten strömen, bis sie in den bekannten Quellen in Indien, in Aethiopien und Armenien zum Vorschein kommen, und **Augustinus** trägt kein Bedenken, die heilige Urkunde gegen die allegorische Auslegung Anderer (Origenes) buchstäblich aufzufassen, setzt aber, indem man auf Grund des zuverlässigen Zeugnisses der hl. Schrift glauben müsse, vom Paradiese aus hätten sich die 4 Wasserarme getheilt, wären aber irgendwo unter den Erdboden geflossen und erst in weit fernen Gegenden mit ihren jetzt zwar bekannten Quellen an die Oberfläche der Erde gelangt, als untrüglich voraus, daß menschliches Wissen die bestimmte Lage des Paradieses niemals erreichen könne und werde (vgl. de genes. ad lit. VIII. 7. 14.). In der That bietet die mosaische Urkunde zur Ausmittlung derselben nur **einen** geographischen Anhaltspunct dar, nämlich die Angabe, daß Gott den Garten in Eden in einer **östlich** gelegenen Gegend für die ersten Menschen gepflanzt habe. Eine genaue Bestimmung ist freilich damit nicht gegeben; aber immerhin mag Moses am Berge Sinai oder in den Gefilden des moabitischen Gebiets dieses Offenbarungswort aufgezeichnet haben (vgl. Michaelis bei Schultheß a. a. O. S. 374), sind wir an das östliche Asien als an den anmuthigen Ursitz des Menschengeschlechtes gewiesen, wohin auch außer der historischen Forschung die Tradition fast des gesammten Alterthums und nicht undeutliche Spuren im A. T. selbst führen. Wir denken hierbei vorzüglich an das Spottlied, welches Ezechiel über den Sturz des übermüthigen Königs von Tyrus anhebt. Der Prophet schildert die Fülle von Pracht und die Macht, welche den König verleitet, zum Gott sich zu erheben (28, 2.) und weiß in bitterer Ironie kein passenderes Bild, als den Selbstvergötterer nach Eden in Gottes unmittelbarste Nähe zu versetzen: „In Eden, dem Garten Gottes, warst du, alle Edelsteine waren dein Schmuck — du warst der weithin bewahrende Cherub (Hieronym. Cherub extentus et protegens), so stellt' ich dich hin, auf dem heiligen Berge Gottes warst du“ (V. 13—14.). Steht es nun einmal fest, daß unter diesem heiligen Berge nicht der Berg Zion verstanden werden kann, sondern jener ungeheuer hohe Berg an den äußersten, im nordöstlichen Asien geglaubten Grenzen der Erde, auf welchem nach der Tradition das Paradies gebaut war, den sich Gott nach der Vertreibung der ersten Menschen zum Wohnsitz auserkoren, den der Cherub bewacht, so läßt der Zusammenhang jener Stelle den Glauben des Propheten Ezechiel über die Lage Edens als einer im **fernen Ostland Asiens** sich befindenden Gegend nicht verkennen.

— Außer dem paradiesischen Wonnegarten der ersten Eltern werden ferner im A. T. andere, gewiß auch sehr anmuthige Gegenden mit demselben Namen Eden (עֶדֶן, um den Unterschied von dem Garten Edens hervorzuheben, punctiren die Masorethen immer mit 2 Segol) bezeichnet, welche zur Ergründung der Lage des Paradieses von Forschern oft genug benützt worden sind. — 2) **Betheden** (בֵּית־עֶדֶן Amos 1, 5.), d. h. Paradieshaus, Anmuthsstätte, ein **Ort in Syrien** ohnweit Damascus. Ptolemäus nennt einen syrischen Flecken Paradies (*παράδεισος* 5, 15.). Rosenmüllers Ansicht (Alterth. I. 2. S. 291), es sei das heutige Beit-el-dschanne am östlichen Abhange des Hermon, wird durch die Uebereinstimmung des arabischen Namens (Haus des Gartens, d. i. des Paradieses) mit dem hebräischen unterstützt. Burckhardt (Reise. I. S. 66) u. A. finden es in dem Dorfe Ehden auf dem Libanon. Vgl. Gesenius thesaur. I. S. 195. — 3) **Eden** (עֵדֶן Ezech. 27, 23.) muß in **Mesopotamien** gelegen haben, wenigstens wird es, als nach Tyrus Handel treibend, mit Charan, dem nachmaligen Carrä, und mit Channe, dem spätern Ctesiphon, von Ezechiel (a. a. O.) in Verbindung gebracht. Diese Lage beglaubigt der Bericht des assyrischen Häuptlings Rabsake, nach welchem nächst andern mesopotamischen Ortschaften, Gozan und Charan, auch „die Söhne Edens in Telassar" unter die Botmäßigkeit Assyriens gebracht worden sind (2 Kön. 19, 12. Jes. 37, 12.). Es ist also nicht das arabische Aden (Mannert, Geogr. der Griech. und Röm. VI. S. 71. vgl. Hitzig zum Ezech. S. 207), sondern Adana, dessen Lage Stephanus von Byz. (s. v. *Ἄδανα*) am Euphrat bestimmt (vgl. Härernick, Comment. zum Ezech. S. 473), so daß die Vermuthung von Schultheß (a. a. O. S. 360) und Rosenmüller (Alterth. I. 2. S. 153), daß die Einwohner des syrischen Eden (siehe n. 2) nach Telassar deportirt worden wären, durch Nichts begründet ist; denn die Bewohner von Betheden wurden nach Kir, einer Gegend am Cyrusflusse, verpflanzt (Amos 1, 5. vgl. 2 Kön. 16, 9.). [Storch.]

Edessa. Die Aehnlichkeit des syrischen Namens Urhoi (ܐܘܪܗܝ) veranlaßte mehrere alte (Ephräm Syr., die Targumisten, Hieronymus), sowie einige neuere Exegeten (Michaelis, v. Bohlen, Krücke zur Völkertafel) das Gen. 10, 10 genannte אֶרֶךְ für den alten Namen von Edessa zu halten; dagegen Tuch, Commentar über die Genesis S. 235. Eine andere Meinung combinirt Urhoi mit Ur Kasdim (Gen. 11, 28.) und erhebt so Edessa zum Vaterland des Patriarchen Abraham. Der Name Ur (אוּר=אור) in hebr. Bedeutung Feuer gab einen Anhaltspunct für die Tradition, Nimrod (nach einer Sage bei Barhebräus der Erbauer von Edessa) habe hier den frommen Verehrer des Einen Gottes ins Feuer werfen lassen, Gott habe aber seinen Liebling durch eine hervorbrechende Quelle vor den Flammen geschützt (Tuch, bei Ersch und Gruber, 31. Thl. S. 67. u. Th. S. Bayeri historia Osrhoëna et Edessena. Petropoli 1734 pag. 3 sq.). So cursiren über die Entstehung und älteste Geschichte von Edessa noch andere Sagen; sichere Nachrichten kennen wir erst, seitdem die Stadt unter griechischer Herrschaft stand. Aus dieser Zeit stammt auch der Name *Ἔδεσσα*, den sie (unter Seleucus Nicator) zu Ehren des macedonischen Edessa (Strab. 449) erhielt (die Citate bei Bayer, l. c. pag. 7 sq.); nebenbei führte sie noch die Namen *Ἀντιόχεια μιξοβάρβαρος, Ἀντ. ἡ ἐπὶ Καλλιῤῥόῃ* (a fonte nominata Plin. V. 24. wahrscheinlich nach der Abrahamsquelle). Aus dem Namen Callirrhoë entstanden dann leicht die syrischen und arabischen Benennungen Urhoi und Roha (ܐܘܪܗܝ, الرها), die sich in dem jetzigen Orfah (أرفا) entstellt erhalten haben. Edessa, Hauptstadt der osrhoënischen Provinz, war die Residenz der abgarischen Könige; unter Trajan kam sie unter römische Oberherrschaft; auf Münzen führt sie seit Commodus den Titel einer Colonie und ihre Lage machte sie in den Kriegen der

Römer mit den Parthern und später mit den Persern (Sassaniden) zu einem wichtigen Puncte. — Das Christenthum fand hier frühe Eingang (*ἀρχῆθεν πανδημεὶ χριστιανίζειν ἔλαχεν*, Sozom, VI. 1.); bekannt ist die Tradition über den zwischen Christus und dem Abgar Uchomo von Edessa geführten Briefwechsel (s. Abgar, I. Bd. S. 36 ff.). Nach Eusebius (hist. eccl. I, 1.) schickte Thomas den Thaddäus nach Edessa; dieser heilte den Abgar von einer Krankheit, gewann dadurch viele Andere für den Glauben und seitdem verharrte *ἡ πᾶσα τῶν Ἐδεσσηνῶν πόλις* in unerschütterlicher Treue bei dem Namen Christi. Diese Standhaftigkeit begründete seiner Gemeinde ein hohes Ansehen, dessen Andenken sich in ehrenvollen Beinamen erhalten hat; sie wird genannt sancta, benedicta (ܡܒܪܟܬܐ, Assem. bibl. or. I. 261. 278. 417.), *εὐσεβείᾳ κοσμουμένη* (Theodor. h. e. III, 26). Dieser Auszeichnung machte sie sich jederzeit würdig; schon unter Trajan traf sie eine heftige Verfolgung; Bischof Barsimäus, der Viele zum Christenthum bekehrt hatte, glänzte durch seine Glaubenstreue und starb den Martyrertod; unter den Vielen, welche ihrem Hirten rühmlich sich anschlossen, wird namentlich Sarbelius und seine Schwester Barbäa erwähnt (Assem. III. P. II. 40). Auch andere Erscheinungen zeigen die junge Gemeinde in kräftiger Entwicklung und bekunden ihr allseitiges Durchdrungensein vom christlichen Geiste. Wie der Glaube trieb auch das christliche Wissen schon frühe in Edessa schöne Blüthen; in seiner Kirche wurde noch während des 2ten Jahrhunderts die Bibel übersetzt (s. Bibelübersetzung, I. Bd. S. 938), Bardesanes und sein Sohn Harmonius sind Repräsentanten einer blühenden kirchlichen Literatur (Hug, Einleitung, I. Thl. S. 365 ff.). Nach dem Chronicon Edess. wurde um 202 die Stadt durch eine große Ueberschwemmung verwüstet und hiebei auch ein Tempel der Christen zerstört (Assem. I. 390). Vom Ende des 4ten Jahrh. an wird Edessa geraume Zeit hindurch ein vorzüglicher Schauplatz der die orientalische Kirche damals beschäftigenden Bewegungen. Zunächst hatte der Glaubensmuth der edess. Christen durch die Verfolgung des persischen Königs Sapor (beendigt erst mit seinem Tode 370. Assem. III. II. p. 51 sq.) wieder eine schwere mehrjährige Probe zu bestehen. Viele starben den Martyrertod; Sozomenus hat ihnen (h. e. II. c. 9—15) ein würdiges Denkmal gesetzt. Kurz darauf und bald nach Ephräm Syr. Tod erhob sich von einer andern Seite eine neue Verfolgung; die Arianer, schon bei Lebzeiten Ephräms den kirchlichen Frieden vielfach störend, bemächtigten sich nun vollständig des edessenischen Kirchenthums, vertrieben den Bischof Barses und die Orthodoxen; unter dem Clerus, gegen welchen sich die Wuth der Feinde am bittersten äußerte, zeichneten sich besonders die Presbyter Eulogius und Protogenes aus (Theodor. h. e. IV. 17, 18). Für den aus theilweiser Opposition gegen den Arianismus entstandenen Nestorianismus wurde Edessa durch die hier blühende (unten näher zu erwähnende) persische Schule ein Hauptanhaltspunct, von welchem aus besonders dessen Verbreitung nach Persien vermittelt wurde. Rabulas, um diese Zeit Bischof von Edessa, erhob sich mit aller Heftigkeit gegen die Neuerung, sprach das Anathema über die berühmten Lehrer Theodor und Diodor und ließ ihre Schriften verbrennen; die Lehrer der persischen Schule wurden vertrieben und diese eine Zeitlang geschlossen (s. unten). Der Presbyter Ibas in Edessa leistete gegen Rabulas entschiedenen Widerstand und wirkte für die Ausbreitung der verfolgten Lehre in Persien durch seinen Brief an Mares, sowie durch die Uebertragung der Schriften Theodors und Diodors ins Syrische (die persische Kirchensprache). In der Folge kam ein Vergleich zu Stand zwischen Cyrill und den Orientalen, Ibas schloß sich an und dieß macht es erklärlich, daß er bei dem Tode des Rabulas (435) diesem auf dem bischöflichen Stuhle von Edessa nachfolgte. Unter ihm erhob sich die persische Schule wieder zu neuem Flor. — Gegen Ende dieses Jahrhunderts lebte in Edessa der Mystiker Bar Sudaili (vgl. über ihn Neander, allgem. Gesch. der christl. Religion und Kirche. 2. Bd. S. 793 ff.). — Bekannter

noch und gerühmter als durch die bisher angedeuteten kirchlichen Verhältnisse und Zustände wurde Edessa durch seine Schule. Wie aus dem Folgenden sich ergeben wird, war es aber nicht eine und dieselbe Schule, an die sich die dießfallsige Berühmtheit knüpft. Die Errichtung von gelehrten christlichen Bildungsanstalten erfolgte bald nach der Annahme des Christenthums. Nach dem Biographen des Alexander Acoemetas (in den Act. SS. Bolland. ad diem 15. Jan. von Assemani I. 204 als authentischer Beleg aufgeführt) wurden schon frühe (jam olim divino nutu) Anstalten hauptsächlich für Verbreitung der syrischen Sprache errichtet; fürstliche und andere vermögliche Personen aus den umliegenden Provinzen schickten ihre Söhne dahin; der Unterricht bezweckte eine sog. höhere allgemeine Bildung, beschäftigte sich aber insbesondere mit der Erklärung der hl. Schrift. Ohne Zweifel verdankt der schon erwähnte Bardesanes (Mitte des 2ten Jahrh.) einer solchen Anstalt seine Bildung. Die volle Blüthe fällt in die folgende Zeit; ein edessenischer Schüler ist der gelehrte Presbyter und Martyrer Lucian († 311), welcher von Sozomenus (h. e. III. 5) als τὰς ἱερὰς γραφὰς εἰς ἄκρον ἠκριβωκώς gerühmt wird. Auch Eusebius von Emesa ging aus der edessenischen Schule hervor (Socrat. h. e. II. 9. III. 6). Zu hohem Ansehen gelangte aber vor allen die von Ephräm Syrus in Edessa errichtete Schule. Ephräm lehrte an der Schule zu Nisibis die syrische Sprache; als die Perser sich der Stadt bemächtigten und die Schule zerstörten (338), begab er sich nach Edessa und gründete hier eine neue Schule, die auch nach seinem Tode noch lange fortbestand, während ähnliche Institute, wie die antiochenische und die persische Schule in Edessa in Folge der nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten eingegangen waren (Assem. III. P. II. 37. 924 nach einem Berichte des Ben Attib). Ephräms Aufenthalt in Edessa fiel in eine Zeit, welche durch die Bischöfe Aitallahas, Abraham (dessen Biographie Ephräm schrieb), Barses, eine für den Glauben und die Wissenschaft dieser Stadt sehr förderliche und günstige geworden ist. Der freundliche Verkehr, welchen Ephräm mit diesen Männern unterhielt, trug viel zum Flor und Gedeihen seiner Schule bei; diese erstarkte denn auch in der Weise, daß selbst die für die edessenische Kirche so unheilvolle Verfolgung Sapors ihre Existenz nicht zu brechen vermochte. Ephräms Anstalt war wie die antiochenische eine private, nicht vom Bischof unterhaltene; der Unterricht, dem in allen christlichen gelehrten Schulen dieser Zeit herrschenden Systeme folgend, bezweckte höhere Bildung überhaupt, wendete aber die Hauptsorgfalt der eigentlich theologischen Bildung (ܡܠܦܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ Assem. II. 170) zu, wie dieß auch aus den Notizen erhellt, welche Hieronymus (epist. ad Laetam de institutione infantulæ) über diesen Lehr- und Bildungsgang mittheilt. Ephräm ist unter seinen Landsleuten der erste Exeget, vor ihm ist in der syrischen Literatur von Schrifterklärung keine Rede; zugleich begründete er ein neues exegetisches System. Den bis dahin herrschenden Interpretationsweisen, sowohl der allegorischen (alexandr.) als der historisch-grammatischen (antioch.) in ihren extremen Bewegungen abhold, strebte er eigentlich eine Vermittlung beider (ein medium quiddam) an und suchte mit der historischen die interpretatio spiritualis zu vereinigen. Diese von ihm begründete Erklärungsweise wurde nun besonders durch seine Schule ausgebildet, welche dadurch gleichsam eine officina novæ S. S. interpretandi rationis geworden ist (Lengerke, de Ephraemi Syri arte hermeneutica. Regim. Pruss. 1831. p. 92). Die bei Assemani erhaltenen Fragmente der syrischen Exegeten geben Zeugniß, wie treu Ephräms Schüler (σπουδῇ τὴν αὐτοῦ παίδευσιν ζηλώσαντες, Soz. III. 16) an dem von ihrem Lehrer aufgestellten Princip festhielten. Auch in anderer Weise traten sie in dessen Fußstapfen; sie waren es insbesondere, welche durch ihre Gelehrsamkeit die Orthodoxie gegen die in diesem Theile Mesopotamiens besonders übermächtig gewordenen Nestorianer und Monophysiten wieder in Geltung und Ansehen brachten. Als die vorzüglichsten unter ihnen werden genannt: Abbas, Zenobius, Maran, Simeon und Abraham (Soz.

l. c. Assem. I. 38. 165. 168. 463 al.). Als spätere Stammhalter der Ephrämschen Schule werden gerühmt: Isaak der Große († 460), Presbyter zu Antiochien (Assem. I. 122), Jacob Sarugensis um 503; besonders aber Jacobus Edessenus gegen Ende des 7ten Jahrh., als interpres κ. ε. gepriesen (Lengerke, l. c. 96 u. 97. Assem. I. 470. 283. 290). Unter diesem Jacob machte sich die Schule von Edessa besonders auch um die Pflege und Reinerhaltung der syrischen Sprache verdient, in ihr bildeten sich viele gelehrte Grammatiker, und wie früher der palmyrenische, so galt jetzt der edessenische als der Musterdialect (Hoffmann, grammat. Syr. pag. 25 sq.). — Von den bisher berührten gelehrten Anstalten Edessa's ist wohl zu unterscheiden die schola persica. Ihre Blüthe fällt in die Zeit Ephräms; sie war bestimmt als Bildungsanstalt für die christlichen Unterthanen des persischen Königs und insbesondere als Pflanzschule des persischen Clerus; die übrigen edessenischen Schulen standen dem allgemeinen Besuch offen, selbst nichtchristliche Schüler hatten Zutritt, und es wird von B. Rabulas erwähnt, daß er viele von diesen für das Christenthum gewonnen habe (Assem. I. 204). Die persische Schule wurde in der Folge ein vorzüglicher Anhaltspunct für den Nestorianismus. Rabulas betrieb deßhalb unter Kaiser Theodosius die Vertreibung ihrer Lehrer (431). Unter diesen ist vor allen Maanes bekannt, als Uebersetzer der Schriften Theodors v. Mopsuestia ins Syrische; dasselbe Loos traf mit ihm den Narses Garbana (leprosus), Barsumas, Acacius u. A. Sie flohen nach Nisibis. Narses errichtete nun hier eine bald berühmt werdende Schule; Maanes wurde seiner Gelehrsamkeit wegen später Bischof (Assem. I. 352. III. 64). Nachfolger des Rabulas auf dem Stuhle von Edessa war Ibas (436), unter ihm hob sich die Schule wieder zu neuer Blüthe. Um so ungünstiger gestaltete sich ihre Lage unter den dem Nestorianismus durchaus feindlichen Nachfolgern des Ibas. Nonnus, der ihm zunächst folgende, vermochte es zwar noch nicht, sie gänzlich aufzuheben. Erst unter Bischof Cyrus, unter der Regierung des Kaisers Zeno traf sie dieser Schlag, im J. 489. Sie wurde jetzt gänzlich aufgelöst *ὡς τά Νεστορίου καὶ Θεοδώρου παραδιδοῦσα διδασκαλίαν* (Theod. Lect. II. pag. 526 ed. Val.) und an ihre Stätte eine Kirche erbaut nomini S. Mariæ Dei genetricis (Assem. I. 203. 204 nach dem Briefe des Simeon Beth-Arsamensis). Die Berichte über die Aufhebung der schola persica variiren sehr; Barhebräus setzt die Aufhebung gleichzeitig mit der ersten Vertreibung der Lehrer unter dem B. Rabulas; Andere (Theodorus Lector und das Chron. Edess.) verlegen beide Begebenheiten in die Zeit Zeno's. Assemani (II. 402) stellt daher (in der angegebenen Weise) eine zweimalige Vertreibung der persischen Lehrer fest; jene des Maanes und seiner Genossen erfolgte unter Rabulas, weil nach den übereinstimmenden Berichten aller orientalischen (der Jacobitischen und Nestorianischen) Geschichtschreiber Maanes unter Theodosius und Jezdegerd auf usurpatorischem Wege zum Bisthum Seleucia gelangte. — Ueber die spätere Geschichte Edessa's fügen wir noch Folgendes bei. Im J. 609 wurde es von den Persern erobert, 641 kam es unter die Herrschaft der Araber und theilte unter ihr die verschiedenen Wechselfälle des Kaliphenstaates. Unter Romanus Argyrus kam Edessa wieder in die Hände der Griechen im J. 1031 und verblieb es, nachdem ein 1039 gemachter Wiedereroberungsversuch der Araber mißlungen war, bis es unter fränkische Oberhoheit kam (Bayer, l. c. 290—293). Bald nach der Ankunft des ersten Kreuzheeres in Asien (1097) wandte sich Balduin auf den Rath des Armeniers Pancratius gegen den Euphrat. Die Expedition nahm einen glücklichen Fortgang. Edessa, damals nur von Christen bewohnt, stand unter einer Art senatorischer Regierung; das Haupt dieser, ein alter schwacher Mann, rief auf Betreiben des Volkes Balduin als Befreier und Retter gegen die Türken. Balduin folgte der Einladung, wurde zuerst Mitregent des Alten und nach der durch das Volk veranlaßten Hinwegräumung desselben Alleinherrscher (Bayer 295—304).

Er eroberte noch mehrere Städte, das Ganze bildete die Grafschaft Edessa und war ein Lehen des Fürstenthums Antiochien. Als sein Bruder Gottfried starb (1100), folgte ihm Balduin als König von Jerusalem, Edessa gab er seinem Neffen. Dieses, fortwährend von den turcomanischen Heeren bedroht, ging unter Joscelin II. für die Christen wieder verloren. Emadeddin Zengi (Turcarum orientalium potentissimus, Bayer p. 348), Beherrscher von Ninive oder Mosul, belagerte mit einem ungeheuren Heere die Stadt und nahm sie nach 28 Tagen im J. 1144. Es erfolgte ein großes Blutbad, die Kirchen, darunter auch die mit dem Grabe des hl. Thomas, wurden verwüstet und an einem der wichtigsten Anhaltspuncte der christlichen Eroberung mußte das Kreuz wieder dem Halbmonde weichen (Bayer ibid.). Nach Zengis Tod (1146) glaubte sich Joscelin wieder im Besitz der Stadt, mußte sich aber nach wenigen Tagen flüchten. Nurreddin, der Sohn Zengis, zerstörte Stadt und Burg. Die Nachricht von dem Falle Edessa's berührte die gesammte Christenheit schmerzlich, die daran sich knüpfenden Besorgnisse für die übrigen Besitzungen waren die Hauptbeweggründe zur Unternehmung des zweiten Kreuzzuges. Edessa blieb aber für die Christen verloren. — Das heutige Orfah ist der Sitz eines armenischen Bischofs. Von den 50,000 Einwohnern sind 2000 Christen und 500 Juden, die übrigen Moslim, welche hier 15 Moscheen besitzen. Buckingham, Reisen in Mesopotamien (teutsche Ausg.) S. 34 u. 35. [König.]

Edict von Mailand, s. Constantin der Große.

Edict von Nantes, s. Nantes.

Edictalcitation, s. Citation.

Ediltbryda, die heilige, englische Königin und Stifterin des Klosters Ely im 7ten Jahrhundert. Der um das Christenthum bei den Ostangeln auf der britischen Insel hochverdiente fromme König Anna hatte Töchter, Söhne und Enkel, welche sich durch Heiligkeit auszeichneten. Unter seinen Töchtern ragte Ediltbryda (Aetheldritha, Etheldrida, Ediltrude) dergestalt hervor, daß sie eher einer überirdischen in Erdenschleier verhüllten Erscheinung als einem Geschöpfe aus Fleisch und Blut zu gleichen schien, und bis auf die Zeit der Reformation kein englischer Schriftsteller es unterließ, auf ihr Grab eine Blume der tiefsten Verehrung zu streuen. Sie hatte in ihrer Jugend das Gelübde der Keuschheit abgelegt, war aber dennoch genöthigt worden, Tondbert, den Ealdorman der Girvier, zu heirathen. Ihre Bitten rührten indeß das Herz ihres Mannes und bewogen ihn, ihre jungfräuliche Keuschheit zu achten. Nach seinem baldigen Tode zog sie sich auf die Insel Ely in Ostanglien zurück, die ihr Tondbert zum Geschenk aufgetragen hatte, und schon hoffte sie hier ihrem einzigen Wunsche nach stiller Abgezogenheit vom Schauplatze der Welt leben zu können, als König Oswio von Northumbrien sie von ihren Verwandten für seinen 14jährigen Sohn Egfrid zur Gemahlin begehrte und erhielt. Wie ein Schutzengel stand Ediltbryda ihrem neuen Gatten zur Seite, aber wider ihren Willen ihm zur Ehe verbunden, glaubte sie um so mehr in ihrem Rechte zu sein, ihre jungfräuliche Keuschheit zu bewahren, und vermochte es auch über Egfrid, daß er ihren festen Entschluß heilig hielt, obwohl er sie oft um Abänderung desselben bat. Zuletzt bat er den hl. Wilfrid, Bischof v. York (s. d. A.) unter Verheißung großer Geschenke sie zur Verzichtleistung auf ihr Gelübde zu bewegen; allein Wilfrid, die Sache nach allen Seiten betrachtend, bestärkte sie vielmehr in ihrem Vorsatze und rieth zur Lösung der Ehe und dem Eintritt Ediltbryda's in ein Kloster. Dieß geschah denn auch. Die eingegangene, aber nie vollzogene Ehe wurde im J. 671 nach 12jährigem jungfräulichem Zusammenleben der beiden Gatten gelöst; König Egfrid nahm ein zweites Weib und ließ die Ediltbryda in das Kloster Coldingham ziehen, wo sie aus der Hand Wilfrids den Schleier empfing. — Ungefähr um 673 verließ die Heilige Coldingham und stiftete in den unbewohnten Sümpfen zu Ely ein neues Dop-

pelkloster, (s. d. A.) welches sich bald den besten englischen Anstalten dieser Art wetteifernd an die Seite stellen durfte. Sieben Jahre hindurch leuchtete sie hier, vom hl. Bischof Wilfrid zur Aebtissin geweiht, den vielen Klosterbewohnern als reinstes Muster klösterlicher Frömmigkeit und Zucht vor. Sie nahm des Tages gewöhnlich nur einmal Speise zu sich, mit Ausnahme der höchsten Feiertage des Jahres und wann sie krank darniederlag oder von den mitternächtlichen Metten bis zum Morgen in der Kirche geblieben war. Nie trug sie leinene, sondern nur wollene Kleider, nie bediente sie sich warmer Bäder außer vor den höchsten Festtagen, und dann erst, wenn alle andern Schwestern gebadet und sie dabei alle bedient hatte. Ein mit einer starken Geschwulst verbundenes Halsleiden machte ihrem Leben ein Ende; freudig diese letzte Heimsuchung Gottes tragend, pflegte sie dabei zu sagen: „Ich habe mein Leiden verdient für das eitle Geschmeide von Gold und Edelgestein, womit in meinen jungen Jahren mein Hals geziert war." Sie starb am 23. Juni 679 und wurde ihrem letzten demüthigen Wunsche gemäß auf dem allgemeinen Klosterfriedhof nach der Ordnung ihres Todes in einem einfachen hölzernen Sarge begraben. Sechzehn Jahre nachher erhob die Aebtissin Serburga, ihre Schwester, den Leichnam der Heiligen unter den Lobgesängen der in zwei Chöre getheilten Nonnen und Mönche, und mit Erstaunen fand man ihn völlig unversehrt, die offene Wunde am Halse, womit sie eingesargt worden war, zugeheilt und davon nur eine schwache Narbe übrig, alles den jungfräulichen Leib umgebende Leinenzeug neu und frisch wie am Todestage. War schon vorher der Name Ediltbryda's mit den heiligsten Erinnerungen verwebt, von nun leuchtete er mit goldenem Strahle auf der ganzen britischen Insel und darüber hinaus, erhielt ihrer Stiftung zu Ely Zucht und Ordnung und verschaffte derselben durch päpstliche und königliche Privilegien und Immunitäten einen hohen Vorrang unter den südlichen Klöstern. Noch zur Zeit des Einfalles der Dänen drängten sich die edelsten und tugendhaftesten Frauen zu den Zellen dieses Klosters; da wurde die Abtei um 870 von diesen grausamen Barbaren verbrannt und die Nonnen dem Schwert oder den Flammen preisgegeben. Unter Edgars Regierung wurde das Kloster durch den eifrigen Bischof Ethelwold v. Winchester im J. 970 wieder hergestellt, und im J. 1109 die Abtei zum Episcopat erhoben. Beda hist. IV. 19 u. 20; Wharton, Anglia sacra. Londini 1691. T. I. in praefatione, et p. 591 etc. Mabill. Acta SS. Ord. S. B. ad a. 679; Bolland. in vita S. Etheldredæ ad 23. Junii; Lingard, Alterthümer der angelsächsischen Kirche, ins Teutsche übersetzt. Breslau 1847. S. 78; erstes Jahrh. der engl. Kirche. Passau 1840. S. 171, 302. [Schrödl.]

Edom und Edomiter (Idumäa). Edom ist ein Name Esaus, den er deßwegen erhielt, weil sein Körper röthlich war (Gen. 25, 25.) und weil er für eine rothe Speise seine Erstgeburt verkaufte (Gen. 25, 30.), und daher hießen seine Abkömmlinge Edomiter (Gen. 36, 43.). Diese bewohnten das Gebirge Seir (Deut. 2, 4.) südöstlich vom todten Meere und südlich vom Lande der Moabiter, wohin schon ihr Stammvater sich begeben hatte (Gen. 36, 6. 8.). Sie vertrieben die Ureinwohner, nämlich die Horiter (Deut. 2, 12.), entwickelten sich bald zu einem zahlreichen und mächtigen Volke, welches zu Moses Zeiten schon längst von selbstständigen Königen regiert wurde (Gen. 36, 31—39. Num. 20, 14.). Die Edomiter verweigerten den Israeliten den freien Durchzug durch ihr Land (Num. 20, 18. 20. 21. Richter 11, 17.); als aber diese auf einem Umwege längs der östlichen Grenze des edomitischen Landes nach Norden zogen (Num. 20, 22 ꝛc. Deut. 2, 8. Richter 11, 18.), konnten die Edomiter dieß gar nicht hindern, vernachlässigten aber so sehr die Pflichten der Gastfreundschaft, daß sie diesem Brudervolke nur gegen Bezahlung Brod und Wasser verabreichten (Deut. 2, 5. 6, 28. 29.), weßhalb sie erst in der dritten Generation in die Gemeinschaft Israels aufgenommen werden durften (Deut. 23, 8 ff.). Die Edomiter wurden von Saul mit glücklichem Erfolge bekriegt (1 Sam. 14, 47.);

David erfocht im Salzthale einen glänzenden Sieg über sie und unterwarf sie seiner Botmäßigkeit (2 Sam. 8, 14. 1 Chr. 18, 11—13. 1 Kön. 11, 15.); Salomon baute eine Flotte am älamitischen Meerbusen zu Ezion Geber im Lande der Edomiter (1 Kön. 9, 26. 2 Chr. 8, 17. 18.), deren König Hadad aber gegen ihn feindselig gesinnt war (1 Kön. 11, 21. 22. 25.). Bei der Theilung des hebräischen Staates gingen die Edomiter an das Reich Juda über. In dem Kriege, welchen sie in Vereinigung mit den Moabitern und Ammonitern gegen Josaphat, König von Juda, unternahmen, rieben sie sich selbst durch innere Zwietracht auf (2 Chr. 20, 1—27.). Später zog der König von Edom mit den Königen Joram von Israel und Josaphat von Juda gegen Moab (2 Kön. 3, 6—27. bes. 9. u. 26.). Unter Joram, dem Sohne des Josaphat, fielen die Edomiter von der Obergewalt Juda's ab, wählten sich einen unabhängigen König und wußten auch ihre Freiheit sowohl gegen Joram (2 Kön. 8, 21 ꝛc.) als auch gegen einige folgende Könige von Juda zu behaupten. Amasias unterwarf die Edomiter wieder dem Reiche Juda in soweit, als er ihr Heer vollständig schlug und ihre Hauptstadt einnahm (2 Kön. 14, 7. 2 Chr. 25, 11.), so daß sein Nachfolger Asarias auch die edomitische Hafenstadt Elath seinem Reiche wieder einverleiben konnte (2 Kön. 14, 22. 2 Chr. 26, 2.). Allein schon unter Achas machten die Edomiter wieder feindliche Einfälle in Juda und führten Gefangene mit sich fort (2 Chr. 28, 17.), nachdem kurz zuvor die Juden von Rezin, König von Syrien, aus Elath vertrieben worden waren (2 Kön. 16, 6.). Aus den prophetischen Büchern des alten Testamentes geht hervor, daß, während Juda seinem Untergange entgegeneilte, Edom blühend wurde und sich allem Anscheine nach an die Chäldäer unter Nebukadnezar anschloß, um den jüdischen Staat stürzen zu helfen (Abd. 11. Ezech. 36, 5.). Zur Strafe für diese Feindseligkeit sollte auch Edom dem gänzlichen Untergange anheimfallen, (Ps. 136, 7. Abd. 1 ꝛc. Jerem. 49, 7 ꝛc. Klag. 4, 21. Ezech. 25, 12—14. 32, 29. 35, 3—15.). Während des babylonischen Exiles scheinen die Edomiter nach Südpalästina vorgedrungen zu sein (vgl. Ezech. 35, 10.), wovon sie bis nach Hebron hin Besitz nahmen (1 Macc. 5, 65.). Judas Maccabäus nahm ihnen Hebron, Marissa und Asdod weg, und von Johannes Hyrcanus wurden sie gänzlich besiegt, zur Beschneidung gezwungen und dem jüdischen Staate einverleibt (Jos. Antt. XII. 8, 6. XIII. 9, 1. vgl. 1 Macc. 5, 65—68.). Idumäa, welcher Name jetzt auch den südlichen Theil von Judäa mit umfaßte, wurde seitdem von einer Reihe jüdischer Präfecten regiert, deren einer, Antipator, von Geburt ein Idumäer, durch die Gunst Cäsars zum Procurator von ganz Judäa gemacht wurde, und sein Sohn, Herodes der Große, wurde König über die Juden mit Einschluß von Idumäa (Jos. Antt. XIV. 1, 3. XIV. 8, 5. XV. 7, 9. XVII. 11, 4.). Kurz vor der Belagerung Jerusalems durch Titus warfen sich Schaaren von Idumäern in die Stadt, welche sie mit Räuberei und Gewaltthätigkeit ausfüllen halfen (Jos. bell. jud. IV. 4, 1. 5. VII. 8, 1.). Von dieser Zeit verschwinden die Edomiter aus der Geschichte als ein Volk und Idumäa verfließt in die weitere Benennung Arabia. [Hille.]

Edmund, der heil., war der Sohn eines Kaufmanns von Abington in Berkshire, Namens Rainald Rich. Seine Mutter hieß Mabila, mit deren Bewilligung der Vater Mönch wurde. Die fromme Mutter erzog ihre Kinder in ernster Frömmigkeit. Edmund studirte voll Fleiß und Abtödtung in Paris erst Mathematik und dann Theologie, lehrte sodann in Oxford vom Jahre 1219 bis 1226 die Philosophie des Aristoteles. Papst Gregor IX. bestätigte die unter Beistimmung König Heinrichs III. erfolgte Wahl des Capitels, und so ward trotz aller Einsprache Edmund Erzbischof von Canterbury; wozu er am 2. April 1234 geweiht wurde. Gegen den Zerfall der Sitten und Kirchenzucht trat er in entschiedenen Kampf, besonders durch seine Constitutionen, welche ihm schwere Verfolgungen und Kränkungen zuzogen. Auch König Heinrich III. ward ihm gram, da

er wußte, daß Edmund seinen Eingriffen in die Kirchenrechte sich widersetzte. Er flüchtete daher nach Frankreich und starb am 16. November 1242 zu Soissy bei den dortigen regulirten Chorherren, nachdem er 8 Jahre Bischof von Canterbury gewesen war. Sein Leib ruht in der Cistercienserabtei Pontigny, im Bisthum Auxerre. Da mehrere wunderbare Heilungen seine Heiligkeit bezeugten, canonisirte ihn Papst Innocenz IV. im J. 1247. — Außer seinen Constitutionen, von denen **Wilkins**, Conc. Brit. et Hibern. p. 633, die beste Ausgabe geliefert hat, besitzen wir vom hl. Edmund eine Abhandlung unter dem Titel: Speculum ecclesiæ, abgedruckt im 13. Band der Bibliotheca patrum. Die Bodleianische Bibliothek enthält noch folgende handschriftliche Werke des hl. Edmund: 10 Gebete in lateinischer Sprache; eine Abhandlung über die 7 Hauptsünden und die 10 Gebote in französischer Sprache; die 7 Sacramente kurz erklärt (s. Bibliothek von **Tanner**, Leben der Väter und Martyrer von A. **Buttler**, bearbeitet von **Räß** und **Weis**). Eine Beschreibung seines Lebens hat sein Bruder **Robert** verfaßt, und eine weitere **Bertrand**, der Geheimschreiber des Heiligen; siehe **Martene's** Thesaur. Anecdot. Tom. III. p. 1775. Vincent. Bellovacens. L. 31. c. 67 sq. Godwin de Praesulibus angl. p. 130 und die Testimonia plurium de sanctitate Edmundi Cantuar. Vergilius hist. Angl. Birchington, hist. Archiep. Cantuar. apud Warthon in Anglia sacra c. 1. p. 10. Bellarm. de script. eccles. Baron. in martyrolog. Spondan. A. C. 1140. [Haas.]

Edrei, אֶדְרֶעִי, LXX Ἐδραείν, Ἐδραΐν, Vulg. Edrai, 1) neben Astaroth die Hauptstadt des Königreiches Basan, bei welcher die Israeliten den König Og schlugen und sammt seinem Volke vernichteten (Num. 21, 33—35. Deut. 1, 4. 3, 1—10.); die Stadt selbst ward erobert und von Moses an Ost-Manasse gegeben (Jos. 13, 31.). Sie lag nach Num. 21, 33. schon im gebirgigen Theile des Landes, und ist nach dem Onom. das spätere Adara (Ἀδαρά, Ἀδράα), 24 oder 25 röm. Meilen von Bostra und 6 von Astaroth entfernt. Auch Ptolemäus (5, 17.) kennt ein Adra (aber auch ein Ἔδερη in Batanäa), und die Kirchengeschichte nennt Bischöfe von Adraa (Conc. Constant. 381. Chalcedon 451), die unter dem Metropoliten von Bostra standen. Ἀδράασος, und im Mittelalter Adratum, ist derselbe Name; nach Wilhelm v. Tyrus (16. B.) hieß sie auch die Stadt des Ritters Bernhard von Estampes. Das heutige Dorf Draa, 8 Meilen südöstlich von der Spitze des galiläischen Meeres und 7 Meilen nordwestlich von Bostra, wo Reisende (v. **Richter** S. 172. **Seetzen** XVIII, 355) Trümmer fanden, bezeichnet ihre ehemalige Stätte. — 2) Stadt im Stamme Nephthali Jos. 19, 37. (Onom. Ἐδραει).

Eduard III., König von England. Der Untergang der Hohenstaufen im Zeitalter K. Ludwigs IX. und der Anschluß des französischen Königshauses an die Kirche hatten in der zweiten Hälfte des 13ten Jahrhunderts das capetingische Königshaus auf eine Stufe von Macht und Ansehen erhoben, daß nicht nur kein anderes ihm gleich kam, sondern auch das teutsche Reich, bisher das erste der Christenheit, sich allmählig von Frankreich überflügelt sah. Französische Ritter gründeten in Morea ein neues Frankreich; ein französischer Prinz, Carl von Anjou, ward König von Sicilien und regierte als Oberhaupt der Guelfen längere Zeit fast ganz Italien. Im Anfange des 14ten Jahrhunderts gründete ein Prinz dieses Hauses eine französisch-neapolitanische Dynastie in Ungarn und nur mit großer Mühe erwehrte sich das teutsche Reich eines französischen Prinzen als teutschen Kaisers. Das Papstthum erlag in Bonifacius VIII. der Brutalität, in Clemens V. der Arglist des capetingischen Hauses, und als nun eine zwiespältige Kaiserwahl zwischen Herzog Ludwig von Bayern und Herzog Friedrich von Oestreich entstand, diente die Verwirrung im teutschen Reiche nur dazu, die Wünsche des Königshauses nach der teutschen Krone und dessen Ansehen durch den Anschluß an Oestreich, Böhmen und andere teutsche Länder zu erhöhen. Zwei Ereignisse schienen

jedoch diese Macht auf ein bescheidenes Maaß herabbringen zu wollen. Zuerst die Empörung Siciliens gegen Carl von Anjou, wodurch, als sich Sicilien unabhängig erhielt, das ganze Staatensystem in Südwesteuropa ein anderes wurde. Dann die Kriege, welche zwischen Eduard I., König von England, und Philipp IV., König von Frankreich, ausbrachen. Diese wurden durch die energischen Maßregeln des Papstes Bonifacius VIII. gestillt, ohne daß jedoch der weitern Trennung der respublica christiana gesteuert und eine Vereinigung zur Bekämpfung der gemeinsamen Feinde des christlichen Namens herbeigeführt worden wäre. Unter Eduard II. begann der englisch-französische Krieg aufs Neue. Der König wurde jedoch 1327 durch die Partei seiner französischen Gemahlin entthront und ermordet. Aber schon 1328 starb das lasterhafte Haus Philipps IV. aus und nun erhob Eduard III., des ermordeten Königs von England Sohn, und durch seine Mutter, die Tochter König Philipps IV., Urenkel Philipps III., Ansprüche auf den französischen Thron, dessen Inhaber, Philipp V., durch den jüngern Bruder Philipps IV., seinen Vater, Enkel Philipps III. war. Der Krieg, welcher nun zwischen den beiden Reichen entstand, führte, was der sicilianische Aufruhr begonnen, noch weiter fort und vollendete in Westeuropa die Auflösung alles für Wohl und Wehe der gesammten Christenheit vorherrschenden Gefühles, indem es zu einem Staatensystem Anlaß gab, in welchem nur mehr rein weltliche Interessen die Beweggründe der Politik wurden. Stützte sich Frankreich auf Schottland, in welchem die Engländer Eduard Balliol zum König erhoben und seinen Gegner David Bruce 17. Oct 1346 gefangen nahmen, so verband sich Eduard mit den französischen Lehensmännern in Flandern, suchte in Spanien festen Halt zu gewinnen und verband sich endlich mit Ludwig dem Bayern in Teutschland, welcher durch die Intriguen des französischen Hofes seine Aussöhnung mit dem römischen Stuhle nicht bewerkstelligen konnte. Schon im J. 1338 wurde Eduard von König Ludwig zum Reichsvicar in den Niederlanden ernannt und sollte nun in Folge des Bündnisses der Krieg beider Fürsten gegen Frankreich stattfinden. Allein Ludwig ließ sich durch die Hoffnung bethören, in Italien festen Fuß zu fassen, leistete daher die angelobte Hilfe nicht und fand andererseits die Tyrolerpässe verschlossen, so daß er Frankreich zu Athem kommen ließ und Italien nicht gewann. Ja, obwohl Eduard bei Sluys einen glänzenden Seesieg über die französische Flotte errang, ließ sich König Ludwig von König Philipp zu einem Bündnisse mit Frankreich bewegen, in Folge dessen er dem englischen Könige das Reichsvicariat wieder entzog, ohne die Aussöhnung mit dem Papst zu erlangen, welche Philipp ihm vorgespiegelt hatte. Eduard erneute zwar 1342 den französischen Krieg, reichte jedoch schon das nächstfolgende Jahr einer päpstlichen Vermittlung die Hand. — Da nun in nächster Folge in Teutschland das Ansehen König Ludwigs in dem Maaße sank, in welchem er seine Hausmacht auf Kosten anderer fürstlichen Familien (in Tyrol und noch 1345 in den Niederlanden) vermehrte, zuletzt fünf Churfürsten des Reichs, unter ihnen die eigenen Neffen Ludwigs, die Pfalzgrafen bei Rhein, sich gegen ihn erklärten, Frankreich zum Kriege rüstete und die Böhmen zu Gunsten Carls IV. gegen Ludwig losbrachen und die Gefahr vorhanden war, es möchte der französische König direct oder durch einen ihm ganz ergebenen Fürsten über die teutsche Krone und das alte Kaiserreich verfügen, so legte in diesen Wendepunct der Dinge Eduard von England das Gewicht seines Schwertes in die sinkende Wagschale des Kaiserreiches. Er unterhandelte mit den Königen von Sicilien (aus dem aragonesischen Hause) und von Ungarn, knüpfte die alten Bande mit dem verlassenen König der Teutschen wieder an, und obwohl in Flandern sein Ansehen nach dem Tode des bekannten Volksführers Artevelde sank, gelang es ihm dennoch, durch das Glück eines einzigen Tages, das Gleichgewicht von Europa zu retten. Es war dieß die Schlacht von Cressy (Crecy) 26. August 1346, in welcher mit dem Böhmenkönig Johann 1200 Ritter, 30,000 Gemeine auf Seite der Franzosen

ihr Leben verloren. Seit diesem Tage mußte Frankreich der Einmischung in die teutschen Angelegenheiten entsagen, Eduard aber wurde nach dem Tode König Ludwigs von vier Churfürsten statt des französischen Candidaten, Carls von Mähren, 1348 zum römischen Könige erwählt. Allein das englische Parlament, welches Eduard während seiner 50jährigen Regierung 70 mal berief, mißbilligte jede weitere auswärtige Unternehmung, und ein neuer Einfall König Philipps in die Guienne brachte bald den König dahin, selbst auf die glänzenden Aussichten zu verzichten, welche sich ihm durch diese Wahl eröffnet hatten. Um so eifriger setzte aber König Eduard den französischen Krieg fort. Die Schlacht bei Maupertuis 19. Sept. 1356 brachte den französischen König Johann in die Hände des schwarzen Prinzen (Eduard, Prinz von Wales), ältesten Sohns des Königs, während dieser siegreich über die Schotten bis nach Edinburg drang. Die Franzosen wurden 8. Mai 1360 zum Frieden von Bretigny gezwungen, welcher fast den ganzen Westen von Frankreich unter dem Namen von Aquitanien den Engländern einräumte. Damit war aber auch der Gipfel des Glanzes erreicht. Eduard III. übergab das neue Fürstenthum seinem Heldensohne, dem schwarzen Prinzen, welcher jetzt dem Könige Peter von Castilien gegen den Prinzen Heinrich von Trastamare und die Franzosen, die diesen unterstützten, zu Hilfe zog. Dieß gab Anlaß zu einem neuen französisch-spanischen Kriege. Don Pedro wurde 1368 durch den Prinzen Heinrich ermordet. Dieser leistete jetzt den Franzosen Hilfe, und König Carl V., der Sohn des in englischer Gefangenschaft gestorbenen Königs Johann, fiel nun Aquitanien an. Allein dennoch entriß ihm der schwarze Prinz die Guienne, als die castilische Flotte 1371 bei la Rochelle die englische schlug, und während der Prinz von Wales von einem Siechthum befallen dem Tode entgegenging († 8. Juni 1375), eroberten die Franzosen Calais, Bordeaux, Bayonne und, einige minder bedeutende Plätze ausgenommen, alles Verlorene wieder. Ein Waffenstillstand, welchen der Prinz 1374 vermittelt hatte, hielt mit Mühe die Reste der englischen Herrschaft auf dem Continente noch aufrecht. Bald folgte Eduard III. seinem Sohne in das Grab nach, seinem innerlich aufgeregten Lande einen Knaben, Richard II., seinen Enkel, und 4 Söhne als fast eben so viele Prätendenten der Krone zurücklassend. Allein nicht dieses allein waren die Folgen dieser langen und blutigen Kriege, welche die Aufmerksamkeit der bedeutendsten Staaten auf den Westen hinlenkten und die Thätigkeit kriegerischer Nationen absorbirte, während im Osten die Osmanen festen Fuß in Europa faßten. Im Innern wurden die Ansprüche des Parlamentes stärker, und gerade unter so kräftigen Königen als der erste und der dritte Eduard verlangten die Gemeinen neue Garantieen der Volksfreiheit. Turner hat bereits bemerkt, wie der Landbesitz zum Antheil an der Gesetzgebung führte, die Feindschaft gegen den Clerus wuchs. Gerade während des englisch-französischen Krieges und zum Theil durch Engländer (William Occam) war der große Angriff der Fratricellen gegen das Besitzthum der Kirche geschehen, welcher den Theorien Wicleffs und der Hussiten den Weg bahnte. Fanden jene Lehren Wilhelm Occams, Michaels von Cesena und der übrigen Gegner Papst Johanns XXII. mehr Eingang in Teutschland und Italien, so ward England unter Eduard III. vorzüglich der Schauplatz von Angriffen gegen das zu große Besitzthum des Clerus und die Verfügungen der Päpste über englische Pfründen. Erst gegen das Ende seines Lebens, besonders von 1372 an, säete John Wicleff auf den von dem Parlamente umgepflügten Boden jene Irrthümer aus, welche England mit einer blutigen Umwälzung bedrohten, Böhmen, wohin sie unter Richard II. verpflanzt wurden, mit einer Revolution erfüllten. Schon im J. 1350 bestimmte das Parlament durch das Statut of provisors, daß, wenn der Papst durch seine Ernennung zu einem geistlichen Amte die freie Wahl, Verleihung oder Präsentation stören sollte, die Collation solcher Stellen für dieses Mal der Krone zufallen, und wer solche Provisionen

ins Reich brächte oder dazu behilflich wäre, eingekerkert werden sollte. Drei Jahre später setzte das Statut of praemunire fest, daß alle diejenigen, welche Sachen, die vor des Königs Gerichtshof gehörten, vor auswärtige Gerichtshöfe brächten, vor jenen gefordert und, wenn sie nicht erschienen, außer dem Schutze des Königs seien, ihres Vermögens zum Vortheil des Königs beraubt, ins Gefängniß geworfen und nur nach Gutdünken des Königs losgekauft werden sollten. Im J. 1366 widersetzte sich das Parlament nicht nur der Zahlung des St. Peterspfennings, sondern hob auch die übrigen von König Johann und Papst Innocenz III. herrührenden Verpflichtungen gegen den römischen Stuhl auf. Im J. 1378 verlangten die Commons, die großen Staatsämter sollten von nun an keinem Geistlichen mehr übergeben werden, indem Laien wegen schlechter Verwaltung wohl bestraft werden könnten, Geistliche aber durch ihre Immunitäten sich der Strafe leicht entzögen. Eduard sah jedoch wohl ein, welch große Veränderung dadurch im Reiche vor sich gehe, wie es dadurch seinen bisherigen Charakter verlieren und der Anklagelust der Gemeinen ein weiter Spielraum geöffnet würde. Eben deßhalb ertheilte er auch seine Zustimmung nur zur Besetzung der drei ersten Aemter mit Laien, behauptete aber dem römischen Stuhle gegenüber das Recht, daß ein erwählter Bischof nicht eher von dem Papste bestätigt und geweiht werden sollte, als derselbe die königliche Zustimmung erhalten haben würde. So war England im besten Zuge, im Innern eine Umwälzung zu erleiden, welche zuerst den Clerus und das Verhältniß des Reiches zum römischen Stuhle betroffen hätte. Der Bauernaufstand des J. 1395, die Frucht wicleffitischer Lehren wie der Hussitenkrieg die Folge hussitischer Grundsätze, der Bauernaufstand des J. 1525, die Frucht lutherischer Doctrinen, schien das Signal dazu zu geben, als sich noch zeitig die Krone mit dem Clerus verband und die Bewegung beseitigte, jedoch ohne ihren Grund zu heben. Dann erfolgten die Thronstreitigkeiten unter den Enkeln Eduards III., zuerst die Entthronung Richards II. und die Erhebung des Hauses Lancaster, welches sich auf dem englischen Throne nur zu erhalten vermochte, indem es die Nation nach Außen hin beschaftigte und in dieser Politik durch Heinrich Chicheley, Primas des Reiches, bestärkt wurde. War somit der Kampf Eduards III. mit Frankreich erst ein Successionsstreit, dann ein Kampf um die Präponderanz unter den christlichen Staaten gewesen, so wurde unter seinen Enkeln derselbe Streit ein Act der Nothwendigkeit und der Selbsterhaltung. Er wurde abgelöst durch die innern Streitigkeiten, den Kampf des Hauses York mit dem Hause Lancaster, und erst als diese innern Kriege der Nachkommen Eduards III. ausgetobt sind, tritt die natürliche Folge dessen ein, was unter Eduard auf dem kirchlichen Gebiete sich zu vollenden geschienen hatte. Jetzt wird unter den Tudors der Clerus allmählig seiner parlamentarischen (politischen) Rechte beraubt; der Versuch, die Macht des Papstes auf England zu beschränken, führt endlich dazu, dem römischen Stuhle alle Rechte auf England zu versagen, so daß die Regierungen Heinrichs VII. und Heinrichs VIII. in natürlicher Folge sich an die Eduards III. anreihen. Nur in dem Einen nicht. Das Parlament bestand damals aus drei Classen, dem Clerus, den Lords und den Commons. Alle drei hielten durch ihre Verbindung mit der Krone einander das Gleichgewicht und verhinderten zugleich, daß diese nicht tyrannisch werde. Als durch die fortwährenden Angriffe der Commons, denen sich die Lords anschlossen, der Clerus in immer größere Machtlosigkeit kam, verlor er dadurch auch die Möglichkeit, die beiden andern Arme (Häuser) vor der exorbitanten Gewalt der Krone zu schützen, besonders als diese in Folge der langen Bürgerkriege fast militärische Dictatur erlangt hatte. Eben deßhalb war es unter Eduard III. dringende Aufgabe der Krone, das Gleichgewicht der Stände zu erhalten und jedweden, den Clerus als den einflußreichsten vor Allem, nicht bloß zum Bewußtsein seiner Standesrechte, sondern auch zur treuesten Erfüllung seiner Standespflichten zu bringen. Statt

dessen stürzte Eduard nicht nur seine Nation in verheerende, mit großer Wildheit geführte Kriege, sondern der Rückschlag derselben, unbändige Wildheit, Zügellosigkeit und Verachtung der Gesetze, zeigte sich zunächst bei seiner eigenen Familie. Wie Eduards Vater, ward auch sein Enkel und Nachfolger entthront. Gegen die siegreiche Linie Lancaster erhob sich bald das Haus York, und das Geschlecht Eduards III. schien bald keine andere Aufgabe zu kennen, als sich selbst zu vernichten und die Nation mit in die Vernichtung hineinzuziehen. So hatte Eduard III. durch seine Kriege wohl Frankreich niedergehalten, allein zugleich eine wahre Drachensaat ausgesäet, die, als sie aufging, über England kein geringeres Unheil brachte, als er über Frankreich gebracht hatte, seine Dynastie unter furchtbaren Gräueln einem raschen Ende zuführte, die Ausbildung der englischen Verfassung, die im besten Zuge begriffen war, hemmte und so eine zehnfach ärgere Verwüstung ausübte, als wenn er die großen Kräfte seines Landes, die großen Talente seines Hauses und seiner Person verwandt hätte, das christliche Europa von seinem Erbfeinde zu befreien und der großartigen Politik früherer Jahrhunderte seinen Tribut zu entrichten. War es unbegreiflich, wenn er im Gefühle dessen, was hätte geschehen sollen und nicht geschah, und in Ahnung der unausbleiblichen Folgen seiner blutigen Kriege, die Lingard mit Recht als injudicious measure bezeichnet, sich zuletzt in die Einsamkeit zurückzog, endlich nur einen Priester bei sich hatte und so verlassen starb? Mit ihm hatte das Ritterthum einen seiner Helden verloren, dessen Benehmen gleich dem seines ältesten Sohnes übrigens nur zu oft Lingards Ausspruch rechtfertigte: that the institution of chivalry had less influence in civilizing the human race than is sometimes ascribed to it (daß das Ritterthum weniger günstigen Einfluß auf die Civilisation des Menschengeschlechtes ausübte, als man ihm oftmals zuschreibt). [Höfler.]

Edwin, König von Northumbrien, s. Angelsachsen.

Egbert (Ecbert), der heilige, ein Northumbrier von edler Abkunft, war ein um Teutschland hochverdienter Priester und Mönch, weil er, nach der vorübergehenden Predigt des hl. Wilfrid bei den Friesen, zuerst die Missionen der Angelsachsen bei den Teutschen einführte. Im 7ten Jahrhunderte und auch noch später gab es viele vornehme und freie Angelsachsen, welche die Heimath verließen und nach Hibernien wanderten, theils um daselbst in den Klöstern ein strengeres Leben zu führen, theils um des Unterrichtes halber, und alle diese Fremdlinge, mochten sie nun Mönche werden oder als Scholaren die Zellen der Lehrer besuchen, fanden gastliche Aufnahme und erhielten Verpflegung, Unterricht und selbst die Bücher unentgeltlich. Unter diesen Angelsachsen befand sich auch Egbert; er wählte das Kloster Rathmelsing, bildete sich zu einem frommen Mönch und machte in der Wissenschaft so gute Fortschritte, daß er sich in der Folge von vielen Schülern umgeben sah und sein Ruf viele seiner Landsleute in seine Schule lockte. Die im J. 664 die ganze britische Insel heimsuchende Pest ergriff auch unsern Egbert. In diesem Zustand bat er Gott unter Thränen um die Gnade, zur Abbüßung der Sünden seiner Jugend und zur Vermehrung der guten Werke noch länger leben zu dürfen, und fügte das Gelöbniß bei, falls er erhört werden sollte, nie mehr sein Vaterland betreten, täglich nebst den gewöhnlichen Tagzeiten den ganzen Psalter abbeten und wöchentlich einmal 24 Stunden lang fasten zu wollen; später, nach seiner glücklichen Genesung übernahm er überdieß eine dreimalige vierzigtägige Fasten im Jahre; die erste vor Weihnachten, die andere vor Ostern, die dritte nach Pfingsten. Mit diesem strengen Leben verband er eine außerordentliche Milde und Sanftmuth, die reinste Jungfräulichkeit und Demuth. Und zum Priester geweiht, erweiterte sein Hunger, Seelen zu gewinnen, seinen Gesichtskreis bald über die britische Insel hinaus zu den teutschen Völkerschaften, von denen die Angelsachsen ausgegangen und mit denen sie stammverwandt waren. Er entschloß sich also, unter den noch nicht bekehrten teutschen Völkern das Evangelium zu pre-

digen, oder falls dieses nicht möglich wäre, eine Pilgerfahrt nach Rom zu machen. Ehe er abreiste und während er Alles dazu vorbereitete, trat zu wiederholten Malen ein Klosterbruder vor ihn hin und suchte ihn, auf ein Traumgesicht gestützt, zur Aufgebung seines Vorhabens zu bringen, denn Gott habe ihn zur Unterweisung der Columbischen Klöster bestimmt (s. Columba). Dennoch schiffte sich Egbert mit rüstigen und zur Verkündung der göttlichen Lehre sehr tüchtigen und unterrichteten Gefährten ein. Allein nach einigen Tagen der Reise erhob sich ein fürchterlicher Sturm, welcher das Schiff beinahe zu Grunde gerichtet hätte; Egbert glaubte hierin einen göttlichen Wink zu bemerken, der ihn zur Rückkehr mahne und ließ sich zu den Mönchen von Hy bringen. Trotzdem gab er seinen Plan, zur Bekehrung der Teutschen zu wirken, nicht auf. Zuerst sandte er den durch Ascese und Wissenschaft ausgezeichneten Mönch Wictbert zu den Friesen, der diesem Volke und dem König Radbod zwei Jahre lang predigte, aber nach fruchtloser Arbeit wieder zurückkehrte. Dadurch nicht abgeschreckt und durch Pipins von Heristal Sieg über die Friesen mit neuer Hoffnung belebt, sendete er abermals Missionäre nach Friesland, 12 Angelsachsen mit dem hl. Willibrord an der Spitze, und diesen gelang es, mit Segen zu wirken. Dergestalt nahmen sich von nun an auch andere edle Angelsachsen im Verein mit den Irländern um das teutsche Missionswerk an, wie die beiden Ewalde, Schüler Egberts, die zu den Altsachsen gingen rc. Egbert aber, dessen Eifer den ersten Anstoß dazu gegeben hatte, unternahm es, im Kloster Hy die römische Osterfeier und Tonsur einzuführen (s. Columba). Dieß that er mit großer Schonung und Sanftmuth, und so entschlossen sich endlich die Hyenser im J. 716 zur Annahme des römischen Brauches, und mit ihnen waren auch die von Hy abhängigen Klöster dafür gewonnen. Darauf lebte Egbert noch 13 Jahre im Kloster Hy und starb nach dargebrachtem Meßopfer am Ostertag des Jahres 729. — Beda, Eccl. hist. III. 27; V. 10, 11, 23; Bolland. ad 24 Aprilis; Mabill. Acta Ord. S. B. ad a. 729 in elogio historico de S. Egberto; Lingard, Alterthümer der Angelsächsischen Kirche, ins Teutsche übersetzt. Breslau 1847, S. 267; Erstes Jahrhundert der englischen Kirche. Passau 1840, S. 130—133. [Schrödl.]

Egbert (Ecgbert), Erzbischof von York im 8ten Jahrhunderte, Schüler und Freund des ehrwürdigen Beda, erwarb sich schon vor dem Antritt des Episcopates an der Cathedralklosterschule zu York als Lehrer der Jugend unsterbliche Verdienste und ließ sich auch noch als Erzbischof diese Schule besonders angelegen sein, schaffte eine kostbare und ausgesuchte Bibliothek herbei und hatte die Freude, aus dieser Schule Männer hervorgehen zu sehen, welche zu den ersten Zierden damaliger Zeit gehörten, z. B. Alcuin und Aelbert. Nicht bloß aber lehrte Egbert die göttlichen Wissenschaften, sondern gleich seinem Meister Beda alle damals vorhandenen Kenntnisse, denn er war, wie Wilhelm von Malmesbury sagt, ein „armarium omnium liberalium artium.“ Und in gleichem Grade wie der Geist empfing auch das Herz der Jünglinge seine Nahrung, indem er sie zum Glauben, zur Hoffnung und Liebe, zum Fasten, Gehorsam und Kirchendienst anleitete. Am meisten unter seinen Schülern liebte er den Alcuin; diesen zog er in sein näheres Vertrauen, und Alcuin hinwieder war dem Lehrer in Ehrfurcht, Gehorsam, Liebe und Vertrauen so zugethan, daß er ihm selbst die innersten Geheimnisse des Herzens erschloß. Aus Alcuins Erzählungen im Kreise seiner Freunde wissen wir auch, wie Egbert zu lehren pflegte. Mit Tagesanbruch nämlich stand er auf, und wenn ihn nicht wichtige Geschäfte oder Festtage hinderten, unterrichtete er auf seinem Lager sitzend seine Zöglinge der Reihe nach bis zum Mittag. Hierauf zog er sich zum Gebete zurück und feierte die hl. Messe, die er für die Zöglinge darbrachte. Bei der gemeinschaftlichen Mahlzeit, wo er wenig, aber standesgemäß aß, mußte die Lectüre eines Buches dem Geiste Nahrung geben. Nachher hörte er den Gesprächen der Zöglinge über wissenschaftliche Gegenstände

zu. Zweimal des Tages pflegte er knieend und mit kreuzweise ausgespannten Armen längere Zeit zu beten, vor der Mahlzeit und vor der Complet, die er mit ihnen gemeinschaftlich verrichtete. Dann rief er sie nach einander zu sich, gab ihnen den Segen und entließ sie zur Ruhe (Vita Alcuini bei Mabill. Acta SS. ad a. 815 und bei Bolland. 19. Maji). Als Bischof Wilfrid jun. im J. 732 das Bisthum York niederlegte, wurde Egbert sein Nachfolger. Von Augustin an, dem Apostel Englands (s. Angelsachsen, Augustin) bis auf Egbert war Canterbury die einzige angelsächsische Metropole gewesen, ausgenommen, daß Paulin von York a. 627 das erzbischöfliche Pallium empfangen hatte; unter Egbert nun wurde York zu einer neuen Metropole erhoben. Dazu trug Beda durch seinen berühmten Brief an Egbert das Seinige bei, worin er ihn unter vielem Andern ermahnte, in seiner weitläufigen Diöcese besser, als es bisher geschehen, für die Predigt des göttlichen Wortes bei den Landleuten Sorge zu tragen, unter denen, besonders den Bewohnern des Gebirges und abgelegener Gegenden, Manche nie das Antlitz eines Bischofes, ja nicht einmal eines Predigers gesehen hätten, obgleich auch nicht ein einziger von der Entrichtung der Abgaben an den Bischof frei sei: es thue daher in dieser Gegend die Errichtung mehrerer Episcopate Noth, über die der Bischof von York, nach Empfang des Palliums vom päpstlichen Stuhle, die Metropolitangewalt haben solle; zu den neuen bischöflichen Sitzen aber solle man taugliche Klöster wählen und mit diesen Klöstern den Episcopat verbinden. Dieser Brief hatte nun zunächst die Folge, daß Egbert, unterstützt von König Ceolwulf von Northumbrien, dem Liebhaber der Frömmigkeit und Wissenschaft, welchem Beda sein Geschichtswerk widmete, nach Rom sich wendete und 735 mit dem erzbischöflichen Pallium die Metropolitangewalt über alle nördlich vom Flusse Humber gelegenen Bisthümer erhielt. Dieser Erhebung war Egbert vollkommen würdig. Er war, heißt es in dem Gedichte Alcuins auf die Bischöfe und Heiligen von York (Mabill. Acta SS. saec. 3. T. II. p. 561 und Opera Alcuini ed. Forster, T. II. p. 254), ausgezeichnet durch königliche Abkunft, aber vor Gott noch ausgezeichneter durch seine Verdienste; unter seiner geistlichen Regierung und der gleichzeitigen weltlichen seines Bruders Eadbert genoß das Volk glückliche Tage, denn beide regierten in Friede, Einigkeit und gegenseitiger Unterstützung; Egbert, voll Milde und Barmherzigkeit gegen die Armen, ein trefflicher Lehrer, von würdigem Wandel, mit den Guten leutselig und den Bösen strenge, stand bei dem Volke in hoher Verehrung, war durch das Gebet zu bestimmten Zeiten des Tages und der Nacht und die tägliche Feier der hl. Messe mit Gott innig verbunden und für das Haus Gottes und den Glanz des Gottesdienstes eifrigst besorgt, indem er die Kirchen mit Schmuck aus Gold, Silber und Edelgestein und mit seidenen, von allerlei Figuren durchwirkten Tapeten zierte, dem Altare würdige Diener weihte und den clericalischen Kirchengesang beförderte. Dazu kommt, daß er auch noch als Bischof theilweise den Unterricht an seiner Cathedralschule fortsetzte und sich seinen frommen und gelehrten Verwandten Aelbert (Albert) zur Unterweisung der Jugend beigesellte; dieser Aelbert bestieg nach Egberts Tod den erzbischöflichen Stuhl von York und von ihm sagt Alcuin, daß, wenn er Jünglinge sah, er sie alsobald geliebt, genährt und gelehrt habe. Egbert starb 766—767, nachdem er 34 Jahre der Kirche von York vorgestanden. Bei seinem Tode bestellte er den Alcuin zum Bibliothekar seiner auserlesenen und reichen Büchersammlung (die auch der Apostel der Teutschen, Bonifacius, welcher mit Egbert im Briefwechsel stand, in Anspruch nahm, s. epist. Bonif. 28, 54 ed. Würdtwein) und bestimmte ihn zum Lehrer der Yorker Schule, die unter dem neuen Lehrer zur europäischen Celebrität gelangte. Ein schriftliches Denkmal seiner Wissenschaft, seiner Kenntnisse des geistlichen Rechtes und seines Pastoraleifers setzte sich Egbert durch Abfassung folgender Werke: 1) Eine große aus den vorhandenen Quellen geschöpfte Sammlung des geistlichen Rechtes (de jure

sacerdotali), wovon nur einzelne Stücke in den Conciliensammlungen (s. d. A.) gedruckt sind und wovon der Diacon Hucarius 1040 einen Auszug lieferte (Excerptiones e dictis et canonibus ss. Patrum etc. bei Wilkins Concil. T. I. 101—112 und Mansi XII. col. 411—431); dieser Auszug wurde später dem Egbert selbst zugeschrieben. 2) Eine Schrift de remediis peccatorum (bei Spelmann Conc. I. 281—289; Mansi T. XII. 489—498), welche aber nur eine Abschrift eines Abschnittes aus Egberts großer Sammlung zu sein scheint (Ballerini de collect. can. T. IV. c. 6; Galland. l. p. 603, 605; vgl. Kunstmann, Pönitentialbücher der Angelsachsen. Mainz 1844. S. 29 ff.) 3) Ein kleiner Dialog über kirchliche Institutionen (bei Wilkins I. 82—86 und Mansi XII. col. 482—488). Außerdem tragen zwei Bußsammlungen seinen Namen, die wohl seiner Zeit, aber nicht ihm selbst angehören. S. Walters Kirchenrecht 7te Auflage, § 85. — Mabill. Annal. T. II. p. 94, 97, 187, 210—212; Lingard, Alterthümer. Breslau 1847. S. 211—212. und den Art. Canonensammlungen. [Schrödl.]

Egede, Hans, geboren in Norwegen 1686, war zuerst protestantischer Hauptprediger zu Vogen im Stifte Drontheim (s. d. A.). Fromme Begeisterung für Ausbreitung seines Glaubens nach Grönland, wo Religion und Sitte in Verfall waren, nebst dem Handel, bestimmten ihn, sich dahin als Missionär zu begeben. Seine Gattin folgte ihm muthig auf seiner schweren Bahn. Nach 15 Jahren erreichte er ziemlich glücklich seinen Zweck und zog sich auf die Insel Falster zurück, wo er 1758 starb, nachdem er noch Zöglinge für sein Werk gebildet hatte. Der Eifer für das begonnene Werk erhielt sich in der Familie, indem Egede's ältester Sohn Paul das Werk des Vaters fortsetzte, wie auch ebenso Pauls Sohn, Hans Egede Saabye. Alle drei haben Schriften hinterlassen: der Vater die Geschichte seiner Mission und seine Beschreibung und Naturgeschichte Grönlands; der Sohn eine Uebersetzung des N. Testaments in die grönl. Sprache; der Enkel Brudstykke of en Dagebog, holden i Grönland i Aareæ 1770—1778 (s. Höst's Literaturgesch. Dänemarks unter Christian VII.). Zum Andenken an des älteren Egede's Wirken heißt eine Colonie, bestehend aus vielen größeren und kleineren Inseln, noch jetzt Egedesminde (Egedesandenken).

Eginhard, oder, wie die ältere, richtigere Form des Namens lautet, Einhard wuchs an Carls d. Gr. Hofe auf und wurde mit Carls Kindern gemeinsam erzogen. Aus welcher Familie und von welchem Orte er entstammt sei, ist unbekannt; wenigstens stützt sich die Annahme, er sei im Odenwalde geboren, auf keinen sichern Beweis. Möglich, daß sich Carl in ihm eines armen, aber talentvollen Knaben angenommen, wofür Einhards eigene Dankesworte zu sprechen scheinen. So wurde Alcuin sein Lehrer, unter dem er namentlich in der Mathematik solche Fortschritte machte, daß jener selbst lobend seiner gedenkt, und daß er der Academie an Carls Hofe neben Carl-David und Alcuin-Flaccus als Beseleel (nach Exod. 31, 1 ff. vgl. Walafr. Strabo) angehörte, und derselben Tüchtigkeit willen gewiß auch Aufseher der königl. Bauten wurde. In letzterer Eigenschaft leitete er den Bau des Aachener Doms, des großen Klosters S. Galli (Mabill. Annal.) und soll Carl den großen Plan zur Verbindung des teutschen Meeres mit dem mittelländischen und dem schwarzen durch zwei Canäle an die Hand gegeben haben. Außerdem war er stets um den Kaiser, so lange dieser lebte, als Vertrauter, Geheimschreiber (scriba adjuralus in der Ueberschrift der Vita Caroli; cancellarius imperialis im Chron. Hirsaug.) und überbrachte als solcher 806 Carls Testament, die charta divisionis imperii zur Bestätigung nach Rom. Die Sage hat aus einem Freunde und Pflegsohn („alumnus Caesaris“) des Kaisers den Schwiegersohn desselben gemacht, und die Chronik von Lorsch im 12ten Jahrh., wo Carl und sein Kreis überhaupt schon ganz dem Gebiete der Poesie angehörten, bringt zuerst die bekannte Erzählung von der Kaiserstochter Imma und dem Schnee, eine Fabel, die in den bösen Erfahrungen Carls an seinen Töchtern, worauf Ein-

hard in der Vita selbst anspielt, wohl irgend einen historischen Grund haben möchte. Doch scheint so viel außer allem Zweifel, daß Einhard seine Gemahlin Imma, wenn sie Carls Tochter gewesen, nicht unter den Namen der Kinder desselben vergessen, und daß er unter den Gründen, die ihn zur Lebensbeschreibung seines Freundes und Wohlthäters bestimmten, seine Verschwägerung mit ihm nicht übergangen haben würde (praef. ad vitam Caroli). Nach Carls Tode (814) blieb Einhard noch am Hofe, denn auch Kaiser Ludwig liebte ihn sehr und übertrug ihm die Ausbildung und Berathung seines zum Mitregenten erhobenen Sohnes Lothar (Einh. ad Loth. admonitio in den Briefen). Doch scheint ihm bald das immer unruhiger und intriguenvoller werdende Hof- und Staatsleben unter dem schwachen Kaiser unangenehm geworden zu sein; er hatte 815 von Ludwig, vielleicht zum Dank für seine Bemühungen um die Nachfolge desselben in der Regierung, Michlinstadt und Mulinheim im Odenwalde für sich und seine Imma zum Geschenke erhalten (Cod. diplom. Laurech.), war, noch ohne die höhern Weihen empfangen zu haben, mit mehreren Abteien und Beneficien (vgl. epp. 2 und 12; Mabill. Ann. Bened. II. Lib. 28 u. 39) ausgestattet und beschloß nun, auf seinen Gütern selbst ein Benedictinerkloster und eine Abtei zu stiften und darin seine Tage zu beschließen. Er verwandelte das eheliche Verhältniß zwischen sich und Imma in ein geschwisterliches, wurde Priester und trat als Abt in das von ihm zu Mulinheim gegründete und ausgestattete Kloster Seligenstadt. Imma lebte noch bis 836, wo sie starb, von ihrem „Gemahl und Bruder" Einhard schmerzlich betrauert (ep. 63 an den Abt Lupus). Doch auch in seiner frommen klösterlichen Zurückgezogenheit blieb Einhard, wenn gleich Staatsgeschäften abhold und fern, dennoch dem kaiserlichen Hause mit allem Interesse der Freundschaft zugethan. Er suchte den Kaiser Ludwig durch ein ihm übersandtes Buch mit Revelationen (monita Gabrielis archangeli, vgl. ep. 14) von seiner ungerechten Vorliebe für seinen Sohn Carl zurückzubringen; er ermahnte den Lothar ernst an seine Sohnespflicht (ep. 34) und war wahrscheinlich auch auf dem großen Reichstage zur versuchten Versöhnung in Nimwegen (830) thätig (ep. 44). Den Rest seines Lebens verlebte er in tiefer beschaulicher Ruhe während der Stürme des Reichs, die er nicht zu beschwören vermochte. Sein Todesjahr ist zweifelhaft. Gewöhnlich setzt man es auf 844, doch findet man noch seinen Namen unter den Unterschriften der Mainzer Synode 848 bei Petr. Bertius Comment. Rer. Germ. Unter Einhards Schriften steht die vortrefflich geschriebene Vita Caroli Imp. oben an. Außerdem setzte er die Annales Laurissenses bis 829 fort und schrieb eigene Annalen (Einhardi Ann. 741—829), die allerdings nur mit spätern Zusätzen entstellt auf uns gekommen sind. Dann schrieb er de translatione SS. Marcellini et Petri, deren Reliquien er für sein Kloster holen ließ, und ein Buch de adoranda cruce (vgl. den Brief des Abts Lupus an Einhard), welches verloren ist. Seine Briefe (Laoner Handschrift) sind für die Kenntniß jener Zeit sehr wichtig, besonders bezeugt der Brief an seinen Sohn Vussinus (ep. 30) und der Briefwechsel mit Lupus Einhards vielseitige Bildung. Pertz Monum. Germ. I. u. II.; Weinckens Eginhardus vindicatus (mit den Briefen). Frankf. 1714. [J. G. Müller.]

Eglon (עֶגְלוֹן). 1) König der Moabiter, der, nachdem er Israel 18 Jahre lang unterdrückt, von Ehud getödtet wurde (Richt. 3, 12—30.). — 2) Hauptstadt des canaanitischen Königs Dabir (דְּבִיר), der im Bunde der südlichen Könige des Landes von Josue geschlagen wurde (Jos. 10, 3 ff.). Sie kam an den Stamm Juda (Jos. 15, 39.). Ihre Lage ist nach den genannten Stellen in der Nähe von Lachis, etwas tiefer als Hebron, also gegen die Niederung der philistäischen Ebene hin zu suchen, folglich kaum zehn röm. Meilen von Eleutheropolis, aber nicht östlich, wie das Onom. sagt, sondern eher eben so viele Meilen südwestlich, wo Robins. II. 657 bei dem gleichnamigen Dorfe Adschlan (عجلان) noch Steinhaufen und Trümmer fand.

Egoismus, s. Selbstsucht.

Egypten, s. Aegypten.

Ehe. Die Ehe nach katholischem Begriffe ist eine die innigste Lebensgemeinschaft einschließende, lebenslängliche Verbindung, welche von zwei Personen verschiedenen Geschlechtes zur Realisirung der von dem weisen Schöpfer in der Hervorbringung der Geschlechtsverschiedenheit beabsichtigten Zwecke, nämlich zur wechselseitigen Hilfeleistung und Vervollkommnung und zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes durch Zeugung und Erziehung der Kinder eingegangen wird und von Jesus Christus durch die ihr ertheilte sacramentale Würde geheiliget ist. Die Ehe hat daher zu ihrem eigentlichen und letzten Zwecke nichts Anderes, als die Förderung des höchsten Gutes sowohl bei den Gatten selbst, als auch bei den ihnen von Gott geschenkten Kindern, weßhalb sie sich von jeder andern, irdischer Zwecke halber eingegangenen geselligen Verbindung wesentlich unterscheidet und als eine über diese erhabene, als eine religiöse Verbindung sich darstellt. Zu ihrem physischen Grunde hat sie zwar die Geschlechtsverschiedenheit und den in derselben gelegenen Trieb nach Vereinigung; zu ihrem moralischen aber, dem eigentlich menschlichen, wodurch sie zu der ihr eigenthümlichen Würde über die thierische Geschlechtsvereinigung sich erhebt, die wechselseitige Liebe des Mannes und des Weibes, welche die vollständige Hingabe an einander bedingt, und in dem gegenseitigen, vor Allem auf das geistige Wohl gerichteten Beistande, sowie in der Sorgfalt für die Ausbildung und insbesondere für die religiös-moralische Erziehung der Kinder sich bethätiget, so daß sie als das Institut der Familie, als die erste und vorzüglichste Schule und Trägerin der menschlichen und vor Allem der religiösen Cultur erscheint. Dieses verkannten selbst die heidnischen Völker nicht; daher die verschiedenen religiösen Gebräuche, womit sie die Schließung der Ehe umgaben. Deutlicher aber noch wird jener höhere Charakter der Ehe durch die Offenbarung gelehrt, welche dieselbe nicht nur als die innigste, unzertrennliche Vereinigung (vgl. Gen. 2, 24. Matth. 19, 6 ff.) darstellt, sondern auch die wechselseitige Hilfeleistung und Heiligung und die christliche Erziehung der Kinder als den erhabenen Beruf der Ehegatten (vgl. Ephes. 5, 25 ff. 1 Tim. 2, 15.) erklärt. — Diese höhere Bestimmung der Ehe aber nebst der Beziehung auf Christus ist zugleich der innere Grund, weßhalb der Stifter unserer heiligen Religion dieselbe zur *sacramentalen Würde* erhob, wie es die ausdrückliche Lehre der göttlichen Offenbarung ist. Denn die sacramentale Eigenschaft der Ehe spricht der Apostel (Ephes. 5, 25 ff.) deutlich aus, da er dieselbe deßhalb, weil sie das Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche sei, ein großes Geheimniß — *μυστήριον μεγα* — nennt, was nur dann einen Sinn hat, wenn die Verbindung der Ehegatten gleich jener zwischen Christus und der Kirche eine übernatürliche, durch die göttliche Gnade geheiligte ist. Dasselbe hielt ferner fest und lehrte von jeher die Kirche. Denn die hl. Väter stellen nicht nur die Ehe als *eine heilige, religiöse Handlung* dar, wie Tertullian, Ambrosius, Syricius und die Väter des vierten Conciliums von Carthago v. J. 398, sondern lehren ausdrücklich, daß Christus die Ehe *gesegnet* und ihr *eine besondere Gnade bereitet habe*, wie Cyrillus v. Alexandrien, Epiphanius, Maximus, Chrysostomus, Ambrosius und Innocentius I., ja nennen sie geradezu ein *Sacrament* und zwar im kirchlichen Sinne des Wortes, wie Tertullian, Ambrosius, Chrysostomus und besonders Augustinus, der hierin den Grund der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe findet. Das nämliche erhellt gleichfalls aus den Ritualbüchern sowohl der occidentalischen als orientalischen Kirche, worin die Ehe stets unter den sieben Sacramenten ihren Platz einnimmt (vgl. *Martene*, de antiq. Eccles. rit. L. I. p. 2. c. 91. art. 5 und *Goar*. EuchＯlog., s. rit. Graec. Par. 1647. De offic. coron. nupt. p. 385 sq. et 397 sq.). Endlich hat die Kirche die Ehe als ein von Jesu Christo eingesetztes Sacrament in den öcumenischen Concilien

zu Lyon (v. J. 1274), Florenz und Trient feierlich ausgesprochen. Mit der katholischen Kirche stimmen in Bezug auf diese Lehre alle Secten des Orients, nicht nur die Griechen, sondern auch die Nestorianer, Armenier, Kopten, Abyssinier und Maroniten überein, obgleich ihre Trennung von jener schon in den frühesten Jahrhunderten stattfand. Luther jedoch verwarf das Sacrament der Ehe, weil diese ein weltlich Ding sei, und wie eine andere weltliche Hantierung (vom ehel. Leben. Wit. d. A. Th. 6. F. 169 b.); und auch die Apologie der Augsb. Confession erklärt die Ehe nur im uneigentlichen Sinne für ein Sacrament, weil sie nämlich die göttliche Einsetzung und die Verheißungen, welche jedoch mehr nur das körperliche Leben betreffen, für sich habe, in welchem Sinne es aber viele Sacramente gebe (C. 7. art. 8. n. 13 sq.). Auf gleiche Weise läugnete Calvin den sacramentalen Charakter der Ehe, weil vor Gregor d. Gr. die Ehe Niemand als Sacrament anerkannt habe, und weil zwar die göttliche Anordnung gut und heilig sei, doch seien der Ackerbau, die Baukunst u. s. w. legitime Anordnungen Gottes, darum aber keine Sacramente (Instit. L. 4. c. 19. § 34.). — Dem oben Bemerkten gemäß ist es daher dem Katholiken unbezweifelbar gewiß, daß die Ehe ein Sacrament des N. B. gleich der Taufe und den übrigen Sacramenten sei; doch nicht gewiß ist es, welches denn eigentlich die äußere Handlung sei, wodurch das Sacrament gespendet, und daher auch die göttliche Gnade sowohl bedeutet, als auch vermittelt wird. Denn die Kirche hat sich hierüber noch nicht ausgesprochen, und in den Quellen der Offenbarung finden sich nur entfernte Anhaltspuncte zur Beantwortung der betreffenden Frage. Es haben sich daher zwei verschiedene Meinungen in dieser Hinsicht in der Kirche geltend gemacht. Die eine nimmt an, daß die Ehe an und für sich zum Sacramente von Christo erhoben worden sei, so daß daher das Sacrament von dem ehelichen Vertrage nie getrennt werden könne und jede Ehe der Christgläubigen nothwendig zugleich ein Sacrament oder gar keine Ehe sei, welcher Ansicht, wie der Cardinal Pallavicini berichtet (Histor. Concil. Trid. Lib. 20. c. 4. n. 1), fast alle versammelten Väter zu Trient beipflichteten. Die Anhänger dieser Meinung behaupten dann consequenter Weise, daß die Schließung der Ehe durch den Bräutigam und die Braut zugleich die sacramentalische Handlung sei, und zwar seien die wechselseitige Uebergabe die Materie, die wechselseitige Annahme die Form (obgleich in dieser Hinsicht noch andere Meinungen bestehen), und die Contrahenten die Ausspender des Ehesacramentes. Die andere Meinung dagegen trennt den ehelichen Vertrag von dem Sacramente, zu dem sie jenen erst durch die priesterliche Einsegnung erhoben werden läßt, und sieht deßhalb den ehelichen Vertrag als die Materie, die priesterliche Benediction als die Form und den Priester als den Minister des Sacramentes der Ehe an. Für die erstere Ansicht spricht der Umstand, daß das Trienter Concilium die früher vor demselben geschlossenen geheimen Ehen ohne die priesterliche Einsegnung für wahre und wirkliche, vera et rata, d. h. unauflösliche, und deßhalb mit dem sacramentalen Charakter versehene Ehen erklärt; daß die Kirche auf die nachträgliche Einsegnung der Ehe von protestantischen und selbst von jüdischen Eheleuten bei ihrem Uebertritte zur katholischen Religion nicht dringt; daß sie die geheime Convalidirung der mit einem geheimen, später aber gehobenen trennenden Ehehindernisse geschlossener Ehen ohne die priesterliche Benediction als hinreichend betrachtet; daß die jetzt übliche Einsegnung: Ego vos conjungo etc., oder eine ihr nur von Weitem ähnliche in den älteren Ritualien durchaus nicht vorkommt (vgl. Martene, de ant. Eccl. rit. Antv. 1763. T. II.), und daß es schon an sich unerklärbar wäre, wie diese Meinung bei ihrer scheinbaren innern Unwahrscheinlichkeit hätte aufkommen können, wenn die andere Meinung die in dem Bewußtsein der Kirche niedergelegte wäre. Für die andere Meinung aber kann die Analogie der übrigen Sacramente, welche einen durch die Priester-

weihe Befähigten als Ausspender verlangen, angeführt werden; ferner daß einige Väter, wie Tertullian, Ambrosius, Basilius und Chrysostomus, die sacramentale Gnade der Ehe von der priesterlichen Einsegnung derselben abzuleiten scheinen, wogegen jedoch dieses spricht, daß die Kirche in den ersten Jahrhunderten der zweiten Ehe stets den Segen verweigerte, während sie derselben die sacramentale Gnade doch nicht vorenthalten konnte, und daß die Particularconcilien von Cöln (v. J. 1536), von Cambray (v. J. 1567) und von Rheims (v. J. 1583) ausdrücklich den Priester für den Ausspender des Sacramentes der Ehe erklären. Obgleich aber die Gründe für die erste Ansicht überwiegender zu sein scheinen und dieselbe daher auch stets die Mehrzahl der Theologen für sich hatte, so ist es doch Jedermann freigestellt, sich für die eine oder für die andere zu entscheiden. Ja Benedict XIV. verbietet es sogar den Bischöfen, diese Frage entscheiden zu wollen; indem die Kirche darüber noch nichts bestimmt, sondern die Sache der Untersuchung der Theologen überlassen habe (De synod. dioec. Lib. 8. c. 12.). — Das des Sacramentes der Ehe fähige Subject sind zwei Personen verschiedenen Geschlechtes, welchen die physische und moralische Befähigung für die Zwecke der Ehe nicht abgeht und überdieß die letztere durch ein kirchliches Gesetz nicht genommen ist. Denn es kann leicht geschehen, daß Ehen zwischen Personen, welche die natürliche Fähigkeit besitzen, dennoch, unter gewissen Umständen geschlossen, den Zweck der Ehe, oder auch die öffentliche Moralität gefährden, daher es als nothwendig oder wenigstens sehr ersprießlich erscheint, daß denselben die natürliche, moralische Fähigkeit für derlei Fälle durch die positive göttliche oder menschliche Gesetzgebung in der Kirche benommen werde. Und in der That setzt sowohl das göttliche als menschliche Recht gewisse Bedingungen fest, deren Abgang für die Schließung der Ehe moralisch unfähig, und diese, wenn sie dennoch versucht worden ist, null und nichtig macht. Die durch das positive göttliche Gesetz gesetzten Bedingungen sind die Einheit und die Unauflöslichkeit der Ehe. Die Einheit der Ehe (Monogamie) besteht darin, daß zu derselben Zeit nur Ein Mann und Ein Weib sich giltig ehelich verbinden können. Ihr ist die simultane, nicht aber die successive Bigamie (Ehe eines Mannes mit zwei Frauen und umgekehrt) und Polygamie (Ehe eines Mannes mit mehreren Frauen und umgekehrt) entgegen. Die Einheit der Ehe ist auf das deutlichste in der hl. Schrift ausgesprochen (vgl. Matth. 19, 6. Marc. 10, 7—12. Röm. 7, 2. 3.), wurde stets von der Kirche als göttliche Einrichtung gelehrt und im Concilium von Trient feierlich bestimmt (Sess. 24. can. 2.). Die simultane Bigamie und Polygamie ist daher nach der geoffenbarten Lehre unzulässig und ungiltig; die Zulässigkeit der successiven dagegen lehrt der Apostel mit klaren Worten (1 Cor. 7, 39. Röm. 7, 3.); und auch die allgemeine Kirche hat dieselbe, namentlich im ersten Concilium von Nicäa (can. 8), gegen die Novatianer und Montanisten in Schutz genommen (vgl. Decr. Eugen. IV. pro Armenis), wenngleich einzelne Väter und auch einige Particularconcilien, jedoch nicht so sehr gegen die weitere eheliche Verbindung an sich, als vielmehr gegen die durch sie an den Tag gelegte Unenthaltsamkeit sich stark erklären und die griechische Kirche aus gleichem Grunde gegen sie eine strengere Disciplin einhielt. — Die Unauflöslichkeit der Ehe besteht in dem, daß jede giltig eingegangene und vollzogene Ehe zwischen Christgläubigen dem Bande nach nur durch den Tod des Einen der beiden Ehegatten aufgehoben werden kann. Die Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes ist ein ausdrückliches Dogma der katholischen Kirche, die im Concilium zu Trient feierlich erklärte, daß sie nicht irre, wenn sie nach der evangelischen und apostolischen Lehre die Unauflöslichkeit des Ehebandes selbst im Falle des Ehebruches gelehrt habe und lehre, so daß daher jede bei Lebzeiten des andern Gatten geschlossene Ehe ein Ehebruch sei (Sess. 24. can. 7.), und die ursprüngliche Fassung des Canons, nach welcher die Unauflöslichkeit der Ehe selbst

im Falle des Ehebruchs zunächst und unmittelbar ausgesprochen war, nur deßhalb nicht beibehielt, um die Griechen, die im Gebiete der venetianischen Republik in Vereinigung mit der Kirche lebten, aber die Ehe im Falle des Ehebruches als auflöslich behandelten, nicht mit dem Anathem zu treffen und sie so ipso facto aus der Kirche auszuschließen, indem man hoffen konnte, daß dieselben, da sie im Glauben an der Kirche festhielten, jenen der Offenbarung zuwiderlaufenden Gebrauch von selbst aufgeben würden (vgl. Pallavicini, Hist. Conc. Trid. Lib. 22. c. 4.). Die Protestanten aber, sowohl die Anhänger Luthers als Calvins, behaupten im Gegensatze zu dieser Lehre, daß die Ehe nicht bloß wegen des Ehebruches, sondern auch aus vielen andern Gründen noch dem Bande nach aufgelöst werden könne. Die katholische Lehre hat jedoch für sich, daß Christus sowohl bei Marcus (10, 11.), als auch bei Lucas (16, 18.) und nach ihm Paulus (1 Cor. 7, 10. 11.), und zwar als Lehre des Herrn, die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ausspricht. Die beiden Stellen bei Matthäus (5, 32. und 19, 3—11.) aber sind dieser durchaus nicht entgegen. Denn die erste Stelle sagt bloß aus, daß wer außer dem Falle des Ehebruchs von seiner Gattin sich scheide, Schuld an ihrer etwaigen Unenthaltsamkeit trage, und wer eine Entlassene (ἀπολελυμένην) überhaupt, also auch im Falle des Ehebruches, nehme, die Ehe breche. In der zweiten Stelle aber lehrt Christus sowohl in dem Vorhergehenden als in dem Nachfolgenden die absolute Unauflöslichkeit mit einer solchen Bestimmtheit, daß der inmitten stehende Vers (9) unmöglich etwas anderes aussagen kann und die Worte außer im Ehebruche — μὴ ἐπὶ πορνείᾳ — bloß auf den vorhergehenden Satz in einem mit der vorigen Stelle gleichen Sinne zu beziehen, oder vielmehr als ein späterer, aus jener Stelle übertragener Zusatz zu betrachten sind (vgl. Hug, De conj. Christ. vinculo indissol. comment. exeg. Frib. 1816.). Beide sagen also nur, daß der Mann sich von seinem Weibe im Falle des Ehebruchs trennen, nicht aber, daß er eine andere heirathen könne. Dieß war auch ferner von jeher die weit überwiegende Lehre der Kirche. In der griechischen Kirche hat sich zwar frühzeitig eine gegentheilige Praxis, aber, wie Origenes ausdrücklich bemerkt (Comment. in Matth. 19), gegen das Anfangs gegebene und geschriebene Gesetz ausgebildet, und in Folge dessen haben dann auch einige griechische Väter, wie Epiphanius, Theodoret und Asterius, die oben besprochenen Stellen des Matthäus von der Auflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruches gedeutet. Indessen lehren nicht bloß die lateinischen, sondern auch die Mehrzahl der griechischen Väter, sowie auch verschiedene Particularconcilien aus allen Theilen der Kirche, wenn auch diese nicht alle mit gleicher Entschiedenheit, daß die Ehe absolut unauflöslich sei, selbst den Fall des Ehebruches nicht ausgenommen. Dazu kommen noch die nachtheiligen Wirkungen, welche die entgegengesetzte Lehre besonders auf das Wohl der Familien äußert, weßhalb denn in den jüngsten Zeiten unter den Protestanten selbst wieder Stimmen für die Rückkehr zur katholischen Lehre in diesem Puncte sich vernehmen ließen. Doch gilt dieses nur von der nicht nur eingegangenen, sondern auch vollzogenen Ehe, da das matrimonium ratum non consummatum nach der Lehre der Kirche durch die solenne Ordensprofession des Einen der beiden Ehegatten getrennt wird (vgl. Conc. Trid. Sess. 24. can. 6.), und zwar mit Recht, indem eine solche Ehe als eine bloß geistige, noch nicht vollendete Verbindung anzusehen ist, welche durch den Austritt aus der Welt, den geistigen Tod hinsichtlich dieser, aufgehoben wird. Der innere Grund der Unauflöslichkeit wird nicht mit Unrecht in die sacramentale Würde derselben gelegt, da durch diese das, worauf schon die natürliche Liebe der Ehegatten und auch der Zweck der Ehe hindeutet, seine Vollendung erhält (vgl. Decr. Eugen. IV. pro Armenis). Woraus sich erklärt, warum der Apostel (1 Cor. 7, 15.) und nach ihm die Kirche die Ehen zwischen den Ungläubigen zwar als wahre, aber nicht als unauflösliche betrachtet in dem Falle, wenn der eine Theil sich zum kathol. Glauben bekehrt, und der andere

ihm nicht, oder nicht ohne Entweihung des göttlichen Namens, oder um ihn zu einer Todsünde zu verführen, beiwohnen will. In diesem Falle wird dem Bekehrten gestattet, eine andere Ehe einzugehen (vgl. cap. 7. de divort. und Benedict. XIV. de Synod. dioeces. Lib. 4. cap. 4. u. Lib. 13. cap. 21.). — Die Wirkung des Sacramentes der Ehe endlich ist nach der Lehre des Trienter Conciliums die göttliche Gnade, wodurch die natürliche Liebe vervollkommnet, die unzertrennliche Vereinigung befestiget und die Ehegatten geheiliget werden, auf daß sie die Pflichten ihres Standes willig und gewissenhaft erfüllen (Sess. 24. doctr. de Sacr. Matrim.). (Vgl. Tournel. Curs. theol. Col. Agripp. 1752. T. IV. Perrone, prael. theol. Lov. 1838 sq. Vol. 7. Walter, Lehrb. d. Kirchenr. 10. A. B. 1846, S. 609 ff. Günther, d. letzte Symbol. W. 1834, S. 217 ff. [Schwetz.]

Ehe bei den Juden. A. Bei den alten Juden. Die Ehe ist (Gen. 1, 27 ff. 2, 22—24.) im Schöpfungsberichte als göttliches Institut dargestellt. In den Worten: „Wachset und mehret euch“ und in dem Ausdrucke: „Es fand sich für ihn keine ihm entsprechende Gehilfin,“ ist Kindererzeugung und innigste Theilnahme an allen Erlebnissen als ihr doppelter Zweck dargestellt. Durch das mosaische Gesetz erhielt die Ehe, wie vieles andere, eine nähere Bestimmung. Es wurden Bedingungen gesetzt, ohne deren Erfüllung eine Ehe nicht rechtmäßig sollte geschlossen werden können, also Ehehindernisse. Ungleichheit der Religion bildet vor Allem ein solches, wenn ein Israelit eine Canaaniterin heirathen möchte (Exod. 34, 16. Deut. 7, 3 ff.). Schon Abraham vermied es, seinem Sohne Isaac eine Canaaniterin zur Frau zu geben (Gen. 24, 3.). Gemischte Ehen galten vom Anfange der Geschichte Israels (Richter 3, 6.) bis zum Ende als ein Grundübel (Malach. 2, 13. Esra 10. Nehem. 13, 23.). Zwischen den einzelnen Stämmen Israels konnten eheliche Verbindungen stattfinden; wenn indeß ein Mädchen oder eine Wittwe die einzige Erbin ihrer Familie wurde, durfte sie nicht aus ihrem Stamme hinausheirathen, damit die Güter bei dem eigenen Stamme bleiben möchten (Numer. 27, 1 ff. 36, 1 ff.). Für den Priester und Hohenpriester waren noch besondere Hindernisse aufgestellt (Lev. 21, 7 ff.). Die Blutsverwandtschaft sollte in der geraden Linie durchaus, in den Seitenlinien bis ins zweite Glied, jedoch mit besondern Ausnahmen, die Ehe unmöglich machen (Lev. 18. 20, 11—20.). Mädchen wurden in der Regel von ihren Vätern oder ältern Brüdern verheirathet. Der wirklichen Heirath ging eine Erklärung über die beabsichtigte Ehe voran, wodurch das Verhältniß von Braut und Bräutigam entstand. Nach dieser Erklärung der Brautleute ist ein Mädchen eine Verlobte מְאֹרָשָׂה, und ein fleischliches Vergehen mit einem andern als ihrem Verlobten wird als Ehebruch betrachtet (Deut. 22, 23 ff.). Zu den wichtigsten Dingen, über welche man vor der Abschließung der Heirath übereinkommen mußte, gehörte die Feststellung der Geldsumme, die der Bräutigam für seine Braut zahlen wollte. Dieser Kaufpreis heißt מֹהַר (Gen. 34, 12. Exod. 22, 16.), Mitgift in unserm Sinne des Wortes, scheint zu den Ausnahmen gehört zu haben, wie wenn die ägyptische Prinzessin, welche Salomo heirathete, eine Festung zur Aussteuer bekommt. — Die Ehe ist ihrer Natur nach nur als Monogamie vollkommen, doch finden wir seit Lamech (Gen. 4, 19.) zahlreiche Beispiele von Polygamie, namentlich bei Königen, trotz der Warnung in Deut. 17, 17. Im Ganzen scheint indeß die Monogamie vorgeherrscht zu haben. — Ist die Ehe geschlossen, so bleibt sie bis an den Tod. Dieß geht aus Gen. 2, 24. vgl. Matth. 19, 3 ff. hervor. Doch hat Moses aus wichtigen Gründen, welche er Deut. 24, 1 ff. andeutet, eine Ehescheidung zugelassen. Sie wurde durch Ausfertigung einer Trennungs-Urkunde vollzogen, welche ספר כריתות (Deut. 24, 1. 3. Jes. 50, 1.) hieß. Ehebruch wurde mit dem Tode bestraft (Deut. 22, 22.), selbst der Verdacht der Untreue zog der Frau eine schauerliche Probe zu, welche Numer. 5, 14 ff. vorgezeichnet ist. Eine

eigenthümliche Verfügung hinsichtlich der Ehe bei den Hebräern — im Wesentlichen auch bei andern alten Völkern — ist das Gesetz der Leviratsehe. Diesem gemäß sollte der Bruder die Wittwe des kinderlos verstorbenen Bruders heirathen (Deut. 25, 5 ff.). Will der Bruder diese Pflicht nicht übernehmen, so wird ihm von der verschmähten Wittwe öffentlich der Schuh vom linken Fuße ausgezogen und ins Gesicht gespuckt, eine Ceremonie, welche Chaliza חליצה heißt. Später ging diese Pflicht vom Bruder auf den nächsten Verwandten über. (Vgl. die Geschichte der Ruth.) Obschon die Hebräer in vieler Hinsicht sich an die Sitten des westlichen Asiens anschlossen, so war doch die Stellung der Frauen viel freier und menschlicher als im gegenwärtigen mohammedanischen Orient. (Vgl. Sprüche 31.) — B. Bei den spätern Juden ruht natürlich die Lehre von der Ehe und die daraus gebildete Praxis auf denselben Grundlagen, wie bei den alten zu jener Zeit, von welcher uns die hl. Schrift Zeugniß gibt, doch ist Vieles erweitert und näher bestimmt. Vor Allem ist bemerkenswerth, daß es nach den Rabbinen die strengste Pflicht ist, zu heirathen. Wer ledig bleibe, vermindere das Ebenbild Gottes und sei dem gleich, welcher Blut vergießt; es sei nun einmal Gebot Gottes, für die Fortpflanzung des Menschengeschlechts zu sorgen, und endlich, wie wenigstens die Kabbalisten sagen, ruhe nur dort die Gnade Gottes (שכינה), wo Mann und Weib vereint sind (Sohar I. S. קכב. Sulzb.). Doch, wer mit dem Studium der Offenbarung auf außerordentliche Weise beschäftigt ist, kann, ja soll ehelos bleiben (Jebamoth f. 63. b. Sohar I. S. קכה. Sulzb.). Diesen entschuldigenden Umstand ausgenommen, soll der Israelit die Pflicht der Verehelichung nicht über das 20te Jahr unerfüllt lassen (Eben haeser c. 1.). Viele Juden heirathen mit sechzehn Jahren. Solche junge Ehepaare wohnen dann wohl meistens bei ihren Eltern und machen mit ihnen nur Eine Familie aus. — Die Ehehindernisse sind vom canonischen Rechte der Juden im Verhältniß zu den biblischen Vorschriften erweitert und vermehrt; für jedes in der katholischen Kirche giltige gibt es im Judenthume eine Parallele, außer für vis, raptus und ordo. — Die Schließung der Ehe ist, vorausgesetzt, daß kein trennendes Hinderniß stattfindet, auf dreifache Art möglich: 1) בכסף, 2) בשטר, 3) בביאה, also indem die Absicht der Ehelichung bei Ueberreichung einer gewissen Geldsumme, eines Contractes oder bei dem geschlechtlichen Verkehr ausgedrückt wird. Auf jede dieser Arten kann eine Ehe entstehen. Doch haben die spätern Rabbinen einen Bann auf jeden Israeliten gelegt, welcher die Sponsalien und die öffentliche, förmliche Eheceremonie unterlassen würde. Nach der rechtmäßigen Ordnung wird das ganze Verhältniß durch die Brautwerbung eingeleitet, welcher die Verlobung folgt. Letztere zerfällt in zwei Acte, zwischen welchen die nöthigen Verhandlungen vorkommen. Der Anfang zur Verlobung wird nämlich damit gemacht, daß der Bräutigam zum Vater der Braut sagt: „Siehe, deine Tochter N. soll mir verlobt sein," worauf der Vater erwiedert: הֵן ja, oder: „Sie soll dir verlobt sein," und das Mädchen: אֲנִי רוֹצָה. Nach dieser Initiative bestimmt der Bräutigam mit dem Vater der Braut unter Anwendung der orientalischen Kaufceremonie, קנין סודר (s. Burtorf, lex. chald. S. 1443), das Heirathsgut. Dann wird der Heirathscontract, welcher כתובה (Kesuba) oder שטר כתובה heißt, aufgesetzt. Dieß ist eine höchst wichtige Urkunde; ginge sie verloren, so müßte sie zum Schutze der Giltigkeit der Ehe erneuert werden. Darin wird vorzüglich das Vermögen der Frau und die Pflicht des Mannes gegen sie bestimmt. Die neuern Juden fügen gern noch ergänzende Urkunden hinzu; Muster von dem Hauptcontracte und den sonstigen Ehebriefen findet man bei Bodenschatz, kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV. S. 109 ff. (Vgl. den Tractat Ketuboths im dritten Theile der Mischna.) Nach diesen Zwischenhandlungen findet die eigentliche Verlobung (ארוסין) statt, bei welcher

vor Zeugen der Ehecontract vorgelesen wird. Außer dem, was der künftige Gemahl der Braut verspricht, wird in den Heirathscontracten auch das verhandelt, was der Vater theils für die Bestreitung der Hochzeitsunkosten, theils als eigentliche Mitgift zu leisten hat (נדוניא). Zur Erinnerung an die alte Sitte, die Braut dem Vater abzukaufen, muß der israelitische Bräutigam dem künftigen Schwiegervater ein Stück Geld geben; eine Prutah, d. i. ein Groschen genugt (פרוטה). Die Ehe wird unter dem Brauthimmel (חֻפָּה), in Gegenwart eines Rabbiners, vor der Synagoge geschlossen. Zur Form der Eingehung der Ehe gehört jetzt: 1) der siebenfache Segen des Rabbi — der erste davon ist die gewöhnliche Weinsegnung, — 2) Trinken des Hochzeitweines und 3) Schmückung der Braut mit dem Ringe. Wenn der Bräutigam der Braut den Ring ansteckt, sagt er: הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל, d. h. Siehe, du bist mir vermählt vermittelst dieses Ringes nach dem Gesetze Mosis und Israels. Damit ist die Heirath (קידושין Heiligung) geschlossen. Die Hochzeitsceremonien, welche freilich in verschiedenen Ländern abweichend sind, haben viel Sinnreiches (s. Hochzeit bei d. a. u. n. Juden). — Die Israeliten haben den alten Gebrauch, mehrere Frauen zu gleicher Zeit zu besitzen, nicht aufgegeben; Maimonides sagt, der Privatmann dürfe 4, der König 18 Frauen neben einander haben. Im Synedrium, welches Napoleon 1806 zusammenrief, und welches sich im Februar 1807 zu Paris constituirte, wurde die Erklärung gegeben, daß den Israeliten die Polygamie überall verboten sei, außer da, wo sie ohnehin als Landesgebrauch gelte. — In Beziehung auf Ehescheidung ist der bekannte liederliche Grundsatz der Pharisäercasuistik Hillels, gegen welche Christus Matth. 19, 8. spricht, herrschend geblieben. Die geringste Ursache reicht hin, die Ehe zu trennen. Diese Unmenschlichkeit des Princips suchte der Geist des Rabbinismus durch ein Labyrinth von Bestimmungen zu mildern, von denen die Giltigkeit des Scheidebriefes abhängt. Diese Bedingungen sind so zahlreich, so complicirt, daß es zu den schwierigsten Geschäften eines Rabbiners gehört, einen ganz tadelfreien Scheidebrief oder Get (גט) herzustellen. Die Grundzüge der rabbinischen Lehre vom Scheidebrief finden sich im dritten Theile der Mischna tract. Gittin, die spätere Ausbildung im Eben ha-eser und seinen Commentaren. Zusammengestellt ist das Wissenswertheste hievon in Bodenschatz, kirchl. Verf. IV. S. 140, wo sich auch das Muster eines Get in Kupfer gestochen findet. [Haneberg.]

Ehe bei den Mohammedanern. (S. The Hedaya, or Guide; a Commentary on the Mussulman Law: translated by Charles Hamilton. Vol. I. London 1791. S. 72 ff.) Zur Eingehung der Ehe ist nöthig: einerseits die Erklärung der Absicht der Eheschließung, andererseits die Einwilligung hiezu. Eine dieser Willensäußerungen muß in der vergangenen Zeit ausgedrückt sein; z. B. die Frauensperson sagt: „Ich habe mich dir verheirathet um diese und diese Summe;" die Mannsperson erwiedert: „Ich habe eingewilligt." Die Frauensperson kann auch sagen: „Ich habe mich dir zum Almosen gegeben;" oder: „Ich habe mich dir verkauft." Bei dieser Willenserklärung müssen zwei Männer oder ein Mann und zwei Frauen als Zeugen zugegen sein. Das Anhalten um die Braut خِطْبَة ist zwar gewöhnlich mit einer gewissen Feierlichkeit verbunden, und entspricht den Sponsalien, ist aber nicht unumgänglich nothwendig. Zwischen nahen Blutsverwandten kann keine Ehe geschlossen werden; auch Affinität bildet ein trennendes Hinderniß, indem ein Moslim nicht zwei Schwestern zu gleicher Zeit ehelichen darf. Ein freier Moslim kann keine Sklavin, eine freie Mohammedanerin keinen Sklaven mit allen Folgen der rechtmäßigen Ehe heirathen, wohl aber in einem untergeordneten Verhältnisse. Ebenso bildet die Ungleichheit der Religion ein Hinderniß, obwohl nicht ohne Beschränkung; mit Anhängern der Religion Zoroasters oder mit Heiden kann keine giltige

Ehe geschlossen werden, wohl aber mit Juden und Christen. Ein freier Mann kann vier Frauen nehmen, ein Sklave zwei. Ein temporärer Ehevertrag (نكاح موقت) z. B. auf zehn Tage wird von der Mehrheit der Rechtslehrer für ungiltig erklärt. (S. indessen Marracci zu Sura II. S. 89.) — Ein erwachsenes Mädchen darf zur Ehe nicht gezwungen werden; schweigt es zu der Verfügung Jener, unter deren Obhut sie steht, so wird ihre Einwilligung präsumirt. Unmündige Mädchen können von den Vormündern ohne Weiteres verehelicht werden; doch steht es solchen Kindern, wenn sie mannbar geworden sind, frei, sich solchen Verfügungen zu entziehen. Haben aber Eltern oder Großeltern über die Ehe ihrer Kinder vor deren Mündigkeit verfügt, so bleibt diesen auch nach Erreichung der Mündigkeitsjahre keine Ausflucht, sie müssen bei der über sie getroffenen Bestimmung bleiben. Ein Mädchen oder eine Wittwe von hoher Geburt kann mit einem Manne von bedeutend niedrigerem Range keine giltige Ehe schließen; auch andere Umstände, wie Infamie, können jene Gleichheit aufheben, welche zur Eingehung einer giltigen Ehe erforderlich ist. — Die Mitgift (مهر) — d. h. das vom Manne der Frau bestimmte Vermögen — gehört zwar nicht wesentlich zur Schließung einer giltigen Ehe, doch verlangen sie fast alle Gesetzeslehrer. Die Mitgift soll nicht unter 10 Dirhems — ungefähr 4 Gulden — sein. Diese Mitgift hat die Frau nach der Vollziehung anzusprechen, wenn auch der Mann gleich darauf sterben sollte. Wenn der Mann zu der anfangs für das Weib ausgesprochenen Summe später noch etwas beifügt, so bindet ihn dieses Versprechen rechtskräftig. — Das Wesentliche von der Ehescheidung nach dem Koran läßt sich in Folgendes zusammenfassen: „Der Mann kann seine Frau drei Mal entlassen und ohne neuen Ehevertrag, selbst gegen ihren Willen, sie, wenn sie schwanger ist, während ihrer ganzen Schwangerschaft, und wenn nicht, entweder bis zum Ablaufe von drei Perioden oder drei Monaten wieder zurücknehmen; muß aber während dieser Frist (عدة) für sie noch so gut wie für seine übrigen Gattinnen sorgen. Nach Ablauf der Frist (عدة) kann er sie bei einer ersten und zweiten Scheidung mit ihrer Einwilligung wieder heirathen; bei einer dritten aber nicht eher, bis sie inzwischen einen andern Mann gehabt, der entweder gestorben ist, oder ihr auch einen Scheidebrief gegeben hat. Wer seine Frau verstoßt, bevor er die Ehe vollzogen, braucht ihr nur die Hälfte der Morgengabe zu bezahlen. Der Mann kann seine Frau nach Willkür entlassen, die Frau aber nur bei schweren Vergehen oder leiblichen Gebrechen des Mannes eine Scheidung verlangen. Während der oben genannten Frist darf natürlich eine Frau keine neue Ehe schließen (Koran, Sura 2, 229 ff. 65, 4 ff. S. Weil, Muhammed S. 302.). Das spätere Recht hat die Lehre von der Ehescheidung sehr fein ausgebildet (s. The Hedaya, etc. by Hamilton Tom. I. p. 201—418); so sehr einzelne dieser complicirten Bestimmungen geeignet sein mögen, die vom Koran begründete Larheit des Princips in der Praxis zu beschränken, bleibt doch gerade die Lehre von der mohammedanischen Ehescheidung (طلاق) eines der lautesten Zeugnisse für die Unmenschlichkeit des Islam. Allerdings haben die Moralisten, z. B. Samarkandi, auf die mohammedanische Ehe vergeistigend einzuwirken gesucht. Aber auch hier verläugnet sich die Herabwürdigung des weiblichen Geschlechts nicht. Samarkandi (Im tenbih, Hdschr. der Stadt Augsburg. Fol. 269 b.) setzt die Huldigung, welche die Frau dem Manne schuldig sei, unmittelbar nach jener, welche jede Creatur dem Schöpfer bringen muß; das Weib dürfe ohne Erlaubniß ihres Mannes keinen Tag freiwillig fasten, wenn sie es thue, so habe der Mann das Verdienst dieser Abtödtung, sie aber die Schuld einer Uebertretung ihrer Rechte. Sie

Digitized by Google

darf ohne Erlaubniß ihres Mannes nicht aus dem Hause treten, thut sie's, so spricht der Engel des Erbarmens und der Gerechtigkeit zugleich Flüche über sie, bis sie zurückkommt. Damit stimmt der allbekannte Sprachgebrauch überein, wonach die Moslimen die Zimmer der Frauen und die Frauen selbst: „das Verbotene" حرم, Harem, nennen. Nach der Tradition war eines der letzten Worte, die Mohammed in der Todesstunde sprach: „Bewahret eure Religion und eure Frauen!" Es gereicht einer mohammedanischen Frau zur größten Ehre, wenn sie sich rühmen kann, keinen Mann außer dem ihrigen gesehen zu haben. Um sie zur Zurückgezogenheit anzueifern, bringt man ihnen nach Chardin (Voyages, Amst. 1711. Tom. VI. p. 221) die Meinung bei, im Paradiese würden die Männer die Augen oberhalb auf dem Kopfe haben, damit sie auch ihrerseits fremde Frauen im Himmel nicht sehen könnten. Was diese pharisäische Sittsamkeit für Folgen für die wahre Sittlichkeit habe, ist hinlänglich bekannt. [Haneberg.]

Ehe, bürgerliche, s. **Civilehe**.

Ehe, gemischte. Man versteht unter einer gemischten Ehe im Allgemeinen eine eheliche Verbindung zwischen Personen von verschiedener Religion, im engern Sinne aber die Ehe zwischen Katholiken und Anhängern eines andern christlichen Bekenntnisses. Daß die Ehe, als die innigste Gemeinschaft, die unter Menschen begründet werden kann, nothwendig auch die Religion umfassen müsse, haben schon die Römer in der Definition derselben als divini et humani juris communicatio (§ 1. Just. de patr. potest. [1, 9.] sq. 1. D. de R. N. [23, 2.] sq. 3. § 1. D. de Donat. int. vir. et ux. [24, 1.]) treffend ausgesprochen. Daß sie als eine, ihrer Idee nach für das ganze Leben geschlossene Verbindung, worauf die Familie und mit dieser die ganze Gesellschaft beruht, nur auf die Religion gegründet werden könne und durch die Weihe der Religion über das Spiel der Leidenschaften und die Folgen der Unbeständigkeit menschlicher Neigungen erhoben werden müsse, haben alle nicht gänzlich verwilderten Völker in ihren Sitten und Gesetzen von jeher anerkannt. Die volle religiöse Bedeutung der Ehe ist jedoch erst im Christenthum hervorgetreten (s. Ehe.). Wie Christus mit seiner Kirche, so sollten die Gatten Eins sein unter sich; wie Er seine Kirche geliebt und für sie sich hingegeben hatte, so sollten die Männer ihre Frauen lieben und sich hingeben für sie; die Frauen aber sollten ihren Männern unterthan sein, wie die Kirche unterthan ist Christo, nicht in knechtischer Furcht, sondern in freier, vertrauensvoller Liebe (Ephes. 5, 23 ff.). So war der alte Fluch der Sünde gelöst und das menschliche Geschlecht in seiner Quelle selbst zur Freiheit und zur Kindschaft Gottes geweiht. Die Kirche aber, welche, die Liebe zu ihrem Ursprung zurückführend, lehrte und durch die That bewies, daß alle Liebe unter den Menschen nur dann eine reine und nachhaltige ist, wenn sie aus der Liebe zu Gott entspringt, mußte diesen Satz vor Allem auf die Ehe anwenden und zur Grundbedingung ihres Bestandes die Vorschrift machen, daß sie, wie Paulus sich ausdrückt, nur im Herrn (tantum in Domino) geschlossen werde. Eine eheliche Verbindung also, die nicht in der Liebe zum Herrn gegründet und gefestet war, konnte keine wahre Ehe sein. Daher von der frühesten Zeit der Kirche her das Verbot der Ehe mit Ungläubigen und die bald gesetzlich ausgesprochene Nichtanerkennung der von Christen mit Juden geschlossenen Ehebündnisse, weil das Unterscheidende des mit dem Christen auf gleichem Offenbarungsgrunde stehenden Juden eben im Hasse und in der Verwerfung des Erlösers besteht. Da aber der eheliche Stand nicht bloß die äußere Kundgebung des innigen Verhältnisses der Gatten, sondern auch die äußere, gesellschaftliche Anstalt ist, in welcher die innige Vereinigung, die das Wesen der Ehe ausmacht, meist erst erstrebt und bewirkt werden soll, so wurde dieser Stand von jeher in der Kirche da, wo dieses Ziel der Vereinigung im Herrn als möglich und erreichbar sich darstellte, nicht bloß geachtet und anerkannt, sondern auch als

Digitized by Google

der Grund einer heiligen Verpflichtung der Gatten zum treuen Ausharren in der einmal gegründeten Gemeinschaft betrachtet. Daher wurde selbst den jüdischen Ehegatten, die sich zum Christenthum bekehrten, während der andere Ehetheil im Judenthum verharrte, wegen der Ungewißheit des Ausganges, wie Paulus sagte, d. h. wegen der Möglichkeit, auch den andern Gatten oder doch die Kinder zum Christenthum herüberzuziehen, ans Herz gelegt, in der einmal geschlossenen Ehe zu verbleiben. Was aber von bekehrten jüdischen Eheleuten, das galt um so mehr von den aus dem Heidenthum Bekehrten, weil bei den Heiden in der Regel nicht der fanatische Haß gegen Christus sich kund gab, wovon die Juden erfüllt waren. Aus demselben Grunde wurde auch die Eingehung der ehelichen Gemeinschaft mit Heiden nicht so streng und unbedingt verboten und verpönt, wie mit Juden. Mit Solchen vollends, die zwar im Glauben an Christus, in der Hoffnung auf ihn und in der Liebe zu ihm mit den Angehörigen der Kirche übereinstimmten, um einzelner, abweichender Lehrmeinungen aber von der Kirche sich getrennt hielten, sollte zwar, wegen der Gefahr der Verführung zum Irrthum, überhaupt aller nähere Umgang gemieden, um so mehr also die eheliche Gemeinschaft nicht eingegangen werden; aber die unbedingte Pflicht, in derselben, wenn sie dennoch begründet worden, auszuharren, somit die Giltigkeit der Ehe an sich, wurde nicht in Zweifel gezogen. Dieß war die auf die Aussprüche Christi und der Apostel, insbesondere des hl. Paulus, gegründete übereinstimmende Lehre und Uebung der gesammten Christenheit, wie sie aus den Schriften der Kirchenväter, den Beschlüssen der Concilien und den Entscheidungen der Päpste hervorgeht, bis zum Ende des 7ten Jahrh. (v. Moy, Geschichte des christl. Eherechtes S. 76 u. 195. Kutschker, die gemischten Ehen S. 41—143, 146, 192 ff.). Erst das trullanische Concilium zu Constantinopel v. J. 692 machte hierin eine Aenderung, indem es im 72ten Canon auch die Ehen mit Häretikern für absolut ungiltig erklärte und hiedurch für die orientalische Kirche eine besondere, von der allgemeinen Kirche nicht anerkannte Disciplin begründete (v. Moy S. 204. Kutschker S. 143 ff.). In der abendländischen Kirche war, vom Beginne der Völkerwanderung bis zur sog. Reformation des 16ten Jahrhunderts, wenig Anlaß gegeben, über die gemischten Ehen neue Bestimmungen zu erlassen; denn Anfangs sah sich die Kirche in den Strudel der allgemeinen Verwirrung hineingezogen und unterlag allenthalben der blinden Gewalt und unabwendbaren Nothwendigkeit; als sie aber später ihrer Stimme wieder Gehör verschaffen konnte, stand sie als die unbedingt herrschende nur dem allgemein gehaßten und verachteten Judenthum, den ohnmächtigen Resten des barbarischen Heidenthums und einzelnen ephemeren Secten gegenüber, die in der Regel weder durch gewaltsames Andringen, noch durch die Gefahr der Verführung neue, abweichende Bestimmungen gegen sich hervorrufen konnten. Gemischte Ehen, wenn sie vorkamen, gereichten in dieser Zeit der Kirche weit öfter zum Vortheil, als zum Nachtheile (v. Moy a. a. O. S. 347. Kutschker a. a. O. S. 179). Obwohl daher der Grundsatz, daß solche Ehen zu vermeiden seien, stets festgehalten und insbesondere von den Päpsten bei jeder Gelegenheit eingeschärft wurde (v. Moy S. 345. Kutschker § 175, S. 192—204); so kehrte sich doch die ganze Strenge der kirchlichen Gesetzgebung meist nur gegen die Ehen mit Juden, welche letztere im südlichen Frankreich und in Spanien während des Mittelalters eine große Regsamkeit entwickelten und eine geistige Bedeutung erlangten, wodurch die Kirche allerdings sich zu besonderer Achtsamkeit aufgefordert sah (v. Moy S. 346. Kutschker S. 136—143). Allmählig wurde jedoch der in den Canonen gegen die Juden ausgesprochene Grundsatz, daß zwischen einem Ungläubigen (infidelis) und einem Christen eine wahre Ehe nicht eintreten könne, in einem allgemeineren Sinne aufgefaßt, und es bildete sich, besonders, wie es scheint, durch Gratian veranlaßt, auf dem Wege der Gewohnheit das Ehehinderniß der sog. cultus disparitas (der Verschiedenheit des Glaubens) in der Art aus,

daß überhaupt jede Ehe zwischen einem Christen und einem Ungetauften als null und nichtig betrachtet und behandelt wurde (Decret. Grat. P. II. C. 28. qu. 1. Van Espen J. C. U. P. II. c. 8. No. 4. Walter, Lehrb. des Kirchenr. 10te Aufl. § 306). Die Glaubensspaltung des 16ten Jahrh. führte auch in Beziehung auf die gemischten Ehen für die Kirche schwere Kämpfe herbei. Keine Irrlehre der früheren Zeit hatte den in jeder Menschenbrust wurzelnden Keim des Unglaubens, den Stolz und die Selbstsucht so direct und unmittelbar wider die Kirche in den Kampf gerufen, wie der Protestantismus; keine war daher, bezüglich auf die Gefahr der Verführung, so bedrohlich gewesen, wie er. Keine Secte hatte je die Kirche auch mit den Waffen der äußeren Gewalt härter bedrängt, als diese. Gegen keine also that es so sehr noth, die ursprünglichen Grundsätze der Kirche wider die gemischten Ehen festzuhalten und zur Geltung zu bringen, als gerade gegen den Protestantismus. Die Protestanten jedoch erblickten sowohl da, wo sie zur Herrschaft sich erschwungen, als da, wo sie nur die bürgerliche und politische Gleichheit mit den Katholiken erlangt hatten, in der Anwendung dieser Grundsätze eine Beleidigung, eine Verkürzung ihrer Rechte im Staate, und reagirten dagegen um so kräftiger, je mehr ihre Vermischung mit den Katholiken den Anlaß zu solchen Conflicten vervielfältigte. Die Conflicte aber wurden für die Kirche doppelt schwer zu vermeiden und schwierig durchzufechten durch die Bestimmungen, welche das Concilium von Trient gegen die sog. heimlichen Ehen erließ und durch die Art und Weise, wie, durch das Princip des Protestantismus selbst, die Frage von der Nothwendigkeit der Kirche und eines objectiv feststehenden Glaubens, oder mit andern Worten, die Frage von der nothwendigen inneren und äußeren Einheit des Reiches Gottes auf Erden für das Heil der Einzelnen und der Gesammtheit, in den Vordergrund gestellt und auf die Spitze getrieben war. Dieses Grundprincip der gesammten christlichen Heilslehre wurde offenbar von dem mit einem Protestanten sich verehelichenden Katholiken entweder factisch aufgegeben, oder er verläugnete die ersten Pflichten der Liebe, sowohl gegen seinen Gatten, als gegen die zu erwartenden Kinder, wenn er die Verbindung anders als mit dem erklärten Vorsatz und der begründeten Hoffnung einging, jenen sowohl als diese in den Schooß der Kirche einzuführen. In der ersten Voraussetzung war sein Schritt ein stillschweigend erklärter Abfall, in der andern aber eine schwere Versündigung wider die Natur und wider das Wesen der Ehe selbst. Zu keinem von beiden konnte die Kirche die Hand bieten, und doch war in Folge der tridentinischen Bestimmungen ihre Mitwirkung zum Zustandekommen einer solchen Ehe unerläßlich. So lange daher die Kirche frei handeln konnte, mußte sie darauf bestehen, daß eine gemischte Ehe zwischen Katholiken und Protestanten nicht anders eingegangen werden könne, als nach erlangter Dispensation und unter der feierlich gegebenen Versicherung und zuverlässigen Bürgschaft von Seite des protestantischen Theiles, daß der katholische Theil in der Ausübung seiner Religion mindestens nicht beschränkt und die Erziehung der Kinder im katholischen Glauben gewährt werde. So handelten Clemens VIII. in Bezug auf die Ehe des Herzogs von Lothringen und Bar mit Catharina, der Schwester des Königs von Frankreich, Urban VIII. bezüglich auf die Ehe Carls von England mit Maria Henriette von Frankreich, Clemens XI. hinsichtlich der Ehe des Grafen Philipp Ernst von Hohenlohe mit einer Protestantin, des Herzogs von Zweibrücken mit einer akatholischen Fürstin, und bei andern Gelegenheiten. Selbst unter den gegebenen Voraussetzungen glaubten diese Päpste aber die wegen des bestehenden allgemeinen Verbots der gemischten Ehen erforderliche päpstliche Dispense nur in Rücksicht auf das Wohl der Kirche oder der christlichen Völker ertheilen zu können (Kutschker a. a. O. S. 204—219). Es war aber der Kirche nicht stets und überall die Freiheit vergönnt, nach solchen Rücksichten entweder den gemischten Ehen sich unbedingt zu widersetzen, oder die Bedingungen vorzuschreiben, unter welchen sie stattfinden

dürften. Es zeigte sich bald in verschiedenen Gegenden theils der friedliche Bestand selbst der Katholiken unter oder neben den Protestanten, theils deren eigenes treues Ausharren bei der Kirche gefährdet, wofern auf derlei Bedingungen oder auf dem absoluten Widerstande gegen die gemischten Ehen bestanden würde. Einer solchen zwingenden Nothwendigkeit gegenüber blieb den Päpsten nichts übrig, als entweder von den tridentinischen Bestimmungen über die Eingehung der Ehe (nach vorgängiger kirchlicher Verkündigung und in Gegenwart des competenten Pfarrers oder eines andern dazu ermächtigten Priesters und mindestens zweier Zeugen) abzugehen, um den kath. Clerus der Verlegenheit der Mitwirkung zu einer sündhaften Handlung zu entheben, oder aber diese Mitwirkung, als eine unfreiwillige, mindestens nur so weit eintreten zu lassen, als sie unabweisbar und unerläßlich war. Ersteres that Benedict XIV. in seiner Declaratio cum instructione super dubiis respicientibus matrimonia in Hollandia et Belgio contracta et contrahenda vom 4. Nov. 1741, worin er die in den bezeichneten Ländern ohne Beobachtung der tridentinischen Form, bloß nach den Landesgesetzen eingegangenen gemischten Ehen nichts desto weniger für kirchlich giltig erklärte; den letztern Ausweg ergriffen, in Bezug auf die östreichischen und die preußischen Staaten, dann in Bezug auf Bayern, Pius VI., Pius VIII. und Gregor XVI. Aber auch dabei glaubten die Päpste mit Recht, der zwingenden Nothwendigkeit nur Schritt für Schritt weichen und nur das absolut Unvermeidliche zugestehen zu dürfen. Daher gestattete Pius VI. für die östreichischen Staaten und später für das Herzogthum Cleve zwar, daß der katholische Pfarrer die Eingehung einer gemischten Ehe in seiner Gegenwart, nach der tridentinischen Vorschrift, vor sich gehen lasse, jedoch mit Unterlassung der einer freien Mitwirkung gleichsehenden kirchlichen Verkündigungen (die indessen später für Cleve gestattet wurden) nur außer der Kirche und ohne Beimischung religiöser Feierlichkeiten, und auch dieß nur unter der Bedingung, daß beide Ehetheile schriftlich mit Beiziehung von Zeugen und unter einem körperlichen Eide versprächen, der akatholische, daß er die freie Religionsübung des katholischen und die Erziehung aller Kinder in der katholischen Religion gestatten, der katholische aber, daß er im Glauben beharren, die Kinder im katholischen Glauben erziehen und für die Bekehrung seines Gatten sich eifrigst verwenden wolle. Pius VII. bestand unabänderlich darauf, daß gemischte Ehen nur in Folge päpstlicher Dispensation oder in Kraft päpstlicher Ermächtigung stattfinden dürften, und dann nur, wenn mindestens die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben zugesichert wäre; außer diesem Falle sollten die katholischen Seelsorger sich jeder Art von Mitwirkung zu solchen Ehen enthalten. Pius VIII. aber gestattete erst nach langem Widerstreben in seinem Breve Litteris altero vom 25. März 1830 an den Erzbischof von Cöln und die Bischöfe von Trier, Paderborn und Münster, daß, wenn alle Ermahnungen, namentlich bezüglich auf letztere Bedingung, bei der katholischen Braut erfolglos geblieben wären, der katholische Pfarrer die Verkündigungen vornehme, die Ehe in seiner Gegenwart, jedoch außerhalb der Kirche (in loco non sacro) und mit Umgehung aller religiösen Feierlichkeit, wie überhaupt jeder Handlung, woraus eine Billigung derselben geschlossen werden könnte, abschließen lasse und dieselbe sodann als giltig geschlossen in sein Trauungsbuch einzeichnen. Uebrigens sollten auch die ohne Beobachtung der tridentinischen Vorschrift, also ohne Zuziehung des katholischen Pfarrers geschlossenen gemischten Ehen, wofern sie mit keinem andern Nichtigkeitsgrunde behaftet wären, als wahre und giltige Ehen anerkannt werden. Dieselben Bestimmungen rücksichtlich der Verkündigungen und der Proclamationsscheine, dann der sog. passiven Assistenz des kathol. Seelsorgers und der Einzeichnung in das Trauungsbuch wurden für Nothfälle, wo es zur Vermeidung größerer Uebel erforderlich schien, von Gregor XVI. in Beziehung auf Bayern gegeben (Instruction vom 12. Sept. 1834 zur Encyclica vom 27. Mai 1832 bei Kunstmann, die gemischten Ehen,

S. 262). Aehnliches ist auch für die teutsch-östreichischen Staaten und für Ungarn eingeräumt worden (kathol. Stimmen von Götz Bd. III. Jahrg. 1841. Nr. 83, 84. S. 329 ff.). Dabei ist zu bemerken, daß bei dem Aufgebote der Religionsverschiedenheit derjenigen, die zur ehelichen Verbindung sich versprochen haben, keine Erwähnung geschehen darf, und daß kein eigentlicher Entlaßschein zum Behufe der Trauung durch einen akatholischen Geistlichen, sondern nur ein Zeugniß über das geschehene Aufgebot mit dem Beisatze auszufertigen ist, daß außer dem kirchlichen Verbot wegen des Hindernisses der gemischten Religion der Ehe sonst kein Hinderniß im Wege stehe (Permaneder, Handbuch des g. kath. Kirchenr. II. § 653. S. 321). Dieß ist das Aeußerste, was die Kirche, der Gewalt der Umstände und dem Andringen der für die gemischten Ehen Partei ergreifenden Regierungen weichend, zugestehen konnte. Daß sie dabei nie nach willkürlichem Ermessen, sondern nur mit Rücksicht auf die im Wesen der Sache liegenden Grenzen des Möglichen und Zulässigen gehandelt hat, beweiset außer den angeführten Gründen auch der Umstand, daß sie weder zur Zeit ihrer unbeschränktesten Macht, noch seitdem in der Hitze des Streites über die gemischten Ehen sich dazu hat hinreißen lassen, die Verschiedenheit des christlichen Bekenntnisses für ein trennendes Ehehinderniß, d. h. für einen Nichtigkeitsgrund der Ehe zu erklären. Was Richter in seinem Lehrbuch des kath. und evangel. Kirchenrechts (II. Abtheil. § 273. S. 550) in dieser Hinsicht von einigen italienischen Ländern sagt, ist ohne Grund (Devoti, Just. can. T. II. § 141. p. 284). In der griechischen Kirche besteht dagegen die durch die trullanische Synode begründete abweichende Disciplin noch fort und wird insbesondere auch gegen die römischen Katholiken geltend gemacht. In Rußland hat Peter d. Gr. durch Ukase vom 17. April 1719 u. 8. Aug. 1721 die Ehen zwischen Griechisch-Orthodoxen und andern Religionsangehörigen zwar erlaubt, aber nur unter der Bedingung, daß die Brautleute vor ihrer Trauung das schriftliche Versprechen ausstellten, ihre Kinder in der griechisch-russischen Religion erziehen zu lassen. Die Nichterfüllung eines solchen Versprechens, oder wohl gar der Uebertritt des griechisch-orthodoxen Ehetheiles zum katholischen Glauben zieht bekanntlich die strengsten weltlichen Strafen nach sich. Der Ukas vom 8. Aug. 1721 wurde in den Jahren 1832 u. 1834 auch in den polnisch-russischen Provinzen und in dem sog. Königreich Polen als allgemeines Gesetz eingeführt, ungeachtet eben Rußland es gewesen, das im Jahre 1768 zu Gunsten der Bekenner der griechischen Religion und der Dissidenten im Königreiche Polen die Freiheit der gemischten Ehen mit Katholiken stipulirt und im separirten Act vom $^{13}/_{24}$. Febr. 1768 (Art. II. § 11) unter Anderm auch die Bestimmung garantirt hatte, daß bei solchen Ehen den Brautleuten, wenigstens denen vom Adel, freistehen sollte, über die religiöse Erziehung der zu hoffenden Kinder beliebige Bestimmungen zu treffen, außerdessen die Kinder, nach dem Geschlechte getheilt, der Religion ihrer Eltern zu folgen hätten, Bestimmungen, die noch in den Jahren 1776, 1780 u. 1812 den unter russische Botmäßigkeit gekommenen vormals polnischen Provinzen besonders gewährleistet worden waren und überdieß unter dem Schutze der bei der Erwerbung der polnischen Gebiete in d. J. 1773, 1793, 1795 u. 1815 von Seite Rußlands gegebenen allgemeinen Garantie des ungekränkten Fortbestandes der katholischen Religion standen. Dem Ukas vom 8. Aug. 1721 fügte aber der Kaiser noch die Bestimmung bei, daß alle gemischten Ehen zwischen Katholiken und Griechisch-Orthodoxen nicht eher als giltig anzusehen seien, als nachdem sie von einem russischen Priester eingesegnet worden. Der Bischof von Podlachien und jener von Augustow reclamirten zwar lebhaft gegen diese Bestimmungen, jedoch vergeblich. Um die gemischten Ehen zu vervielfältigen, wurde den armen Katholiken, die solche eingehen, eine reiche Mitgift ausgesetzt, und sogar den Frauen, deren Männer zum Exil oder zu hartem Gefängniß, zu den Bergwerken oder zur Galeerenstrafe verurtheilt worden, die Wiederverehe-

lichung gestattet, wofern sie eine gemischte Ehe eingehen oder bei ihrer Wiederverehelichung zur Erziehung ihrer Kinder in der griechisch-orthodoxen Religion sich verpflichten würden. (Theiner, die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland seit Catharina II. bis auf unsere Tage. Augsb. K. Kollmann'sche Buchhandlung 1841. S. 132, 203, 267, 354, 513—522. Die Literatur über die Frage von den gemischten Ehen überhaupt siehe bei Permaneder a. a. O. Th. II. S. 316. Note *). [v. Moy.]

Ehe, heimliche, auch **Gewissensehe** genannt. Das Concilium von Trient (Sess. 24 de reform. matr. c. 1) hat die heimlichen Ehen verworfen, indem es die katholischen Christen für unfähig erklärte, anders als durch Erklärung ihres ehelichen Consenses vor dem competenten Pfarrer oder einem andern hiezu besonders ermächtigten Priester und zwei oder drei Zeugen (nach vorgängigem Aufgebote) eine Ehe zu schließen, und die Heimlichkeit, Clandestinitas, bildet seitdem ein trennendes Ehehinderniß. Die hiemit vorgeschriebene Oeffentlichkeit bezielt jedoch nichts anderes, als daß der Kirche in ihren rechtmäßigen Organen der eheliche Consens zuverlässig und unzweideutig kundgegeben werde. Die Aufgebote haben dabei bloß den Zweck, allenfallsige Ehehindernisse leichter zu entdecken. Daher kann der Bischof in besondern Fällen, jedoch nur zu Gunsten hoher Standespersonen und aus dringenden Gründen (ex causa gravi, urgenti et urgentissima), von der Proclamation dispensiren und gestatten, daß, nach abgelegter eidlicher Versicherung der beiden Brautleute, daß sie durch kein anderweitiges Band gefesselt seien, die Trauung in der Stille durch den Pfarrer oder einen andern dazu delegirten Priester vor zwei zum Stillschweigen verpflichteten Zeugen oder vertrauten Freunden vorgenommen werde. In diesem Falle werden die Namen der Contrahenten in ein eigenes Geheimbuch eingetragen, in der öffentlichen Pfarrmatrikel aber nur tecto oder ficto nomine vorgemerkt. Bened. XIV. const. Satis vobis v. J. 1741. Permaneder, Lehrb. des g. kath. Kirchenr. § 656. 2. [v. Moy.]

Ehe, putative. Vermeintliche oder putative Ehe (matrimonium putativum) nennt man die wegen eines in Mitte liegenden trennenden Ehehindernisses nichtige, aber mindestens von einem Theile in gutem Glauben eingegangene eheliche Verbindung. Dieser gute Glaube wird dann, wenn die Ehe öffentlich eingegangen wurde, gesetzlich vermuthet und hat stets die Folge, daß die bloß vermeintliche Ehe, für die Gatten sowohl als für die Kinder, alle Wirkungen einer wahren und giltigen Ehe hat (c. 2. 8. 14. 15. X. Qui filii sint legitimi [4, 17.]). Von dem Augenblicke aber, wo den vermeintlichen Gatten das obwaltende Ehehinderniß bekannt geworden, haben sie der ehelichen Gemeinschaft sich zu enthalten und entweder die Trennung oder die Validirung ihrer Verbindung im Wege der Dispensation nachzusuchen. Thun sie es nicht, so gelten ihre nach der Hand und nicht mehr im guten Glauben gezeugten Kinder als uneheliche (c. 3. § 1. X. de clandest. despons. [4, 3.]). Wird die Ehe getrennt, so hören mit der Publication des Nichtigkeitserkenntnisses alle Wirkungen des ehelichen Standes auf und die vermeintlichen Gatten treten in das Verhältniß zurück, wie es vor der Abschließung ihrer Verbindung bestand. Wird dagegen der obwaltende Nichtigkeitsgrund durch Dispensation beseitigt, so muß die gegenseitige Einwilligung erneuert, d. h. die Erklärung des ehelichen Consenses wiederholt werden, ohne daß jedoch, nach canonischem Rechte, eine abermalige feierliche Trauung nothwendig wäre. Hertius, de matrimonio putativo. Giess. 1690. E. C. Westphal, de veris casibus matrimonii putativi. Halæ 1758. [v. Moy.]

Ehe zur linken Hand, oder morganatische Ehe, heißt eine eheliche Verbindung, bei welcher vertragsmäßig die allgemeinen Wirkungen einer Ehe rücksichtlich der Standes- und Successionsrechte der Ehegatten und der Kinder nicht, oder nur in beschränktem Maaße eintreten. Dieses wird symbolisch dadurch ausgedrückt, daß die Frau dem Manne nur an die linke oder schwächere Hand

angetraut wird, wodurch angedeutet ist, daß sie nicht in seine Familie, und somit nicht unter seine Vertheidigung und Vormundschaft tritt, daher auch nicht seines Standes theilhaftig wird und nicht seine Familien- und Successionsrechte auf ihre, von ihm erzeugten Kinder überträgt (Phillips, teutsche Geschichte Bd. II. S. 212). Man nennt solche Ehen morganatische (matrimonia ad morganaticam), weil die Frau sammt ihren Kindern in der Regel sich mit der bloßen Morgengabe, d. h. dem nach germanischem Rechte üblichen Geschenke nach der Brautnacht zu begnügen hat (Grimm, teutsche Rechtsalterthümer S. 439. Phillips, teutsch. Privatr. II. S. 249 ff.). Auch salische Ehe, matrimonium ad legem Salicam, wird eine solche Ehe genannt, entweder weil sie bei den Salfranken am häufigsten in Uebung war, oder weil die bei denselben in dergleichen Fällen üblichen Formen und Gebräuche allgemein angenommen wurden. Sie verdankt, als besonderes Rechtsinstitut, ihren Ursprung einerseits der Strenge, womit das germanische Recht in bürgerlicher und politischer Hinsicht die Standesunterschiede, und besonders bei der Ehe das Erforderniß der Ebenbürtigkeit der Gatten festhielt; andererseits der Einwirkung des Christenthums, welches jede außereheliche Geschlechtsgemeinschaft unbedingt verdammt (Phillips, teut. Privatr. I. S. 350. v. Moy, Gesch. des christl. Eherechts S. 7, 49, 95, 378. vgl. 217 eod.). Sie ist daher auch nur bei den Mitgliedern souveräner Fürstenhäuser und des teutschen, vormals reichsständischen hohen Adels, für welche die Behauptung eines besondern, von den übrigen streng geschiedenen Standes und der damit zusammenhängenden Ebenbürtigkeit noch eine wirkliche politische Bedeutung hat, in Uebung geblieben, und hier besonders, wenn die Frau von geringerem Stande ist, als der Mann. Doch kann sie auch mit einer ebenbürtigen Frau eingegangen werden, namentlich bei zweiter Verehelichung des Mannes, wo besondere Gründe verbieten, den Kindern aus dieser Ehe gleiche Rechte mit denen aus der ersten Ehe einzuräumen (Phillips, teutsch. Privatr. I. S. 192). Den vormals reichsritterschaftlichen Familien, die dieses Vorrecht ehemals genossen, durfte selbes jetzt in keinem teutschen Staate mehr zugestanden werden. Andere Personen können stets nur mit besonderer Genehmigung des Regenten solche Ehen schließen (Mittermaier, teutsch. Privatr. VI. Aufl. II. S. 406 ff.). Die Wirkung einer solchen Ehe ist kirchlich ganz die der gewöhnlichen Ehe, die Frau ist eine rechtmäßige Frau, die Kinder sind eheliche Kinder; in bürgerlicher und politischer Hinsicht aber genießt die Frau nicht den Stand und Rang ihres Ehemannes, hat nicht die damit zusammenhängenden Rechte auf standesmäßigen Unterhalt, Wittum u. dgl., sondern muß sich mit der ihr ausgeworfenen Abfindungssumme begnügen und die Kinder succediren in der Regel nicht in Stamm- und Lehengüter (Mittermaier a. a. O. J. J. Moser, Familienstaatsrecht II. S. 165). [v. Moy.]

Ehe, zweite. Der hohe Werth, welchen die Kirche von jeher auf die Enthaltsamkeit von den Werken des Fleisches gelegt, die tiefe Ehrfurcht, die sie zugleich dem einmal begründeten ehelichen Bande gezollt, und die Strenge, womit sie das Gebot der Unauflöslichkeit desselben und der ausschließlichen Treue unter den Gatten aufgefaßt hat, führten nothwendig dahin, daß sie die Wiederverehelichung derjenigen, deren Ehe einmal durch den Tod getrennt worden, oder die zweite Ehe, mit ungünstigen Augen ansehen mußte. Diese Ungunst ging in den ersten Jahrhunderten so weit, daß nicht nur die zur zweiten Ehe Schreitenden einer Kirchenbuße sich unterwerfen mußten und ein Priester bei der Eingehung einer solchen Ehe gar nicht erscheinen durfte, sondern Männer, wie Athenagoras und Irenäus, die zweite Ehe geradezu nur für einen beschönigten Ehebruch erklärten (Athenagor. Legatio § 22. Irenaeus Lib. V. c. 17). In der morgenländischen Kirche wurde mit immer steigendem Eifer gegen wiederholte Verehelichungen gewirkt, so daß selbst die weltlichen Gesetze durch Strafen denselben entgegentreten zu müssen glaubten und über die vierte Ehe des Kaisers Leo des

Philosophen heftige Bewegungen ausbrachen, welche die Nichtigkeitserklärung dieser Ehe zur Folge hatten (vide Cotelerii Not. in Hermæ Pastorem Maced. IV. Lib. II. p. 87 sq. u. Const. Ep. Rom. Port. Lib. III. c. 2. p. 275 sq. Basil. Maced. et Leo Philos. Nov. 90). Die abendländische Kirche faßte, nach dem Vorgange des heil. Augustinus und nach dem Sinne des Can. 8 der Kirchenversammlung von Nicäa, die Sache in milderem Lichte auf und wollte der wiederholten Verehelichung wenigstens nicht äußere Gewalt, sondern nur die Macht der Ueberredung, nicht unbedingte Verdammung, sondern nur die Erwägung der aus der Enthaltsamkeit hervorgehenden Vortheile größerer Heiligung entgegengesetzt wissen (August. de bono viduitatis c. 12). Daher sind hier durch die Praxis die alten Bußvorschriften in dieser Beziehung abrogirt, und die Kirche gibt ihre Abneigung gegen die zweite oder wiederholte Ehe nur dadurch zu erkennen, daß bei derselben die Einsegnung zu unterbleiben hat (c. 1. 3. X. de secund. nupt. [4, 21.]). Selbst dieses ist aber in manchen Diöcesen auf den Fall beschränkt, wenn die Braut eine Wittwe ist (Berg, über die Erforderlichkeit der priesterlichen Eheeinsegnung zum Sacrament der Ehe. Breslau 1836. S. 32. v. Moy, Gesch. des christl. Eherechts S 112, 224, 388). Es versteht sich übrigens, daß zur zweiten oder folgenden Ehe nicht geschritten werden darf, bevor nicht der Beweis vom Tode des vorigen Gatten beigebracht ist. Bloße langwierige Abwesenheit oder Gefangenschaft reichen dazu nicht hin, obwohl daraus in Verbindung mit andern Umständen eine hinreichende Präsumtion des Todes allerdings entstehen kann. (c. 19. X. de sponsal. [4, 1.] c. 2. X. de secund. nupt. [4, 21.] Vgl. Walter, Kirchenr. 9te Aufl. § 323. Note p.) Im Falle eines Irrthums muß die Ehe mit dem todtgeglaubten Ehegatten wieder hergestellt werden (c. 2. c. XXXIV. qu. 1. c. 1. eod. c. 2. X. de secund. nupt. [4, 21.]). [v. Moy.]

Ehebruch ist, nach christlichen Grundsätzen, die Verletzung der ehelichen Treue, welche durch den freiwilligen Beischlaf eines Ehemannes oder einer Ehefrau mit einer dritten Person begangen wird. Er ist unter dem doppelten Gesichtspuncte der Verletzung, sowohl der Rechte des andern Gatten, als der Heiligkeit des ehelichen Standes, welcher unter der Gewährleistung der Kirche und des Staates steht, aufzufassen, ist somit theils ein Privatverbrechen, theils ein öffentliches, gegen die Ordnung der Kirche und des Staates. In der vorchristlichen Zeit, wo die Frau unbedingt in die Gewalt des Mannes gegeben und auf diese unbedingte Gewalt des Mannes die ganze gesellschaftliche Ordnung gebaut war, erschienen auch nur die Rechte des Mannes als ein Gegenstand öffentlicher Gewährleistung, und nur die Untreue der Frau und die Verletzung der ehelichen Rechte durch den Dritten, mit welchem sie sich vergangen hatte, wurden als Ehebruch aufgefaßt und geahndet (Levit. XX. 10. Deuteron XXII. 22 sq. 6. § 1. D. ad leg. Jul. de adulter. coercend. [48, 5.] sq. 101. pr. D. d. V. S. [50, 16.] c. 1. Cod. ad leg. Jul. de adulter. [9, 9.] Lex Ripuarior. T. 35. § 3. Lex Alamannor. Tit. 51. L. Bajuvarior T. 7. c. 1. L. Burgund. T. 68. L. Wisigothor Lib. III. T. 4. § 13. vgl. § 9. eod.). Die Ahndung war bei den Römern ursprünglich Sache des Mannes, in Gemeinschaft mit den Verwandten; die lex Julia de adulteriis coercendis schrieb aber unter Augustus, außer Vermögensstrafen für beide Schuldige, für die Frau die Relegation auf eine Insel als Strafe vor und erhob den Ehebruch zu einem öffentlichen Verbrechen. Constantin hob zwar das bei solchen Verbrechen einem Jeden aus dem Volke zustehende Recht der Anklage auf, bezeichnete aber den Ehebruch als ein Sacrilegium und setzte darauf die Strafe des Schwertes (c. 30. C. de adulter.). Seine Nachfolger gingen noch weiter und stellten das Verbrechen dem Parricidium gleich. Der Begriff des Ehebruchs blieb aber auf die Untreue der Frau und den Frevel ihres Mitschuldigen beschränkt, und es kostete der Kirche einen harten Kampf, um beim Volke der Ansicht Eingang zu verschaffen, daß, bezüglich auf die Treue, die Rechte beider Ehegatten gleich und

somit auch die untreuen Ehemänner als Ehebrecher zu betrachten seien (v. Moy, Geschichte des Eherechtes S. 132). Dieser Grundsatz siegte vollständig erst bei den germanischen Völkern, wo er sich auch im weltlichen Rechte geltend machte. Die Strafe war, hier in den schweren Fällen wenigstens, die Hinrichtung mit dem Schwerte (Jarcke, Handb. des gem. teutsch. Strafrechts III. 20). Dabei beließ es auch die peinliche Halsgerichtsordnung Kaiser Carls V., indem sie (Art. 126) bezüglich der Strafe, die übrigens für den treulosen Ehemann dieselbe sein sollte, wie für die ehebrecherische Frau und ihren Mitschuldigen, auf die Sage der Vorfahren und das kaiserliche (d. h. auf die älteren Landrechte und das römische) Recht verwies. Die laxere sittliche Gesinnung, die sich seitdem, besonders im 18ten Jahrh. unter dem Gewande philosophischer Freisinnigkeit, geltend machte (s. Baccaria, über Verbrechen und Strafen, Ulmer Uebersetzung S. 146), reagirte vorzüglich gegen die Strenge, womit im ältern Rechte die Fleischesvergehen überhaupt behandelt waren und trat theils durch Erschwerung des Beweises der Anwendung der ältern Bestimmungen über den Ehebruch entgegen, theils suchte sie dieselben durch mildere Particulargesetze in den einzelnen Ländern zu verdrängen. Diese Gesetze waren aber mannigfach verschieden, theils Ehrenstrafen, theils Vermögensstrafen festsetzend, meist jedoch noch den dritten Ehebruch mit dem Tode bedrohend. Aber auch dieß ist durch die Praxis abrogirt worden. Auf Todesstrafe wird jetzt, selbst in den Ländern des gemeinen Rechtes, nirgend und in keinem Falle mehr erkannt; die Strafe ist meistens eine willkürliche, und diese, wenn sie überhaupt zur Anwendung kommt, eine sehr gelinde, von drei bis vier Monaten Gefängniß oder geringer Geldbuße. Dieser Praxis haben die neueren Gesetzgebungen sich angeschlossen. Das preußische, das östreichische, das bayerische Recht bestrafen den Ehebruch nur mit Gefängniß von höchstens einem Jahre. Das französische Recht dehnt diese Strafe gegen die untreue Frau bis auf zwei Jahre aus und verbindet damit eine geringe Geldbuße. Alle diese Gesetzgebungen aber beurtheilen den Ehebruch des Mannes weit gelinder, als den der Frau und gestatten auch die Anwendung der geringen Strafen, womit sie noch den Ehebruch bedrohen, nur auf den ausdrücklichen Antrag des beleidigten Gatten. Auf diesem Wege ist der Ehebruch in unsern Sitten um so mehr eingebürgert worden, als zugleich die Kirche an der Ausübung ihrer rein geistlichen Strafgewalt, unter dem Vorwande, daß sie damit auf das bürgerliche Leben störend einwirken würde, allenthalben gehindert wurde. Die Kirche hat gegen den Ehebrecher, wie gegen die Ehebrecherin die Strafe der Excommunication ausgesprochen. Ist der Mitschuldige der Ehebrecherin ein Geistlicher, so trifft ihn außerdem noch die Strafe der lebenslänglichen Einsperrung in einem Kloster oder in einem Gefängnisse (c. 6. X. de adulter. [5, 16.] c. 10. Dist. LXXXI.). Der Ehebruch steht übrigens nach canonischem Rechte, auch nach dem Tode des beleidigten Gatten, der Ehe des Ehebrechers oder der Ehebrecherin mit der Person, mit welcher der Ehebruch begangen wurde, in zwei Fällen als ein trennendes Ehehinderniß entgegen, 1) wenn er mit dem Versprechen künftiger Ehe oder in Form einer Scheinehe begangen wurde und die erwähnte Person von dem ehelichen Stande ihres Mitschuldigen Kenntniß hatte (c. 2, 4, 5, 6. X. [4, 7.] can. 3. caus. 30. qu. 1.); 2) wenn damit der versuchte oder vollbrachte Mord des unschuldigen Gatten zu dem Ende, um dadurch der fraglichen Ehe den Weg zu bahnen, verbunden war, sei es, daß beide Ehebrecher dabei als schuldig erscheinen, oder nur der eine von beiden ohne Wissen des andern den Mord begangen habe (c. 3. X. [4, 7.]). [v. Moy.]

Eheconsens, s. Consens der Ehegatten und Consens der Eltern.

Ehedispensen. Unter einer Ehedispense versteht man im kirchlichen Sinne die von dem rechtmäßigen Kirchenoberen für einen bestimmten Fall ausgesprochene Aufhebung eines gesetzlich bestehenden Ehehindernisses. Sie ist nicht zu verwechseln mit der bloßen Auslegung der Gesetze und einer Erklärung über deren An-

wendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit; nicht mit der Erlaubniß, die als ein bloßes Geschehenlassen die Gesetzwidrigkeit und Sündhaftigkeit einer Handlung an und für sich noch nicht aufhebt; nicht mit der Abrogation des Gesetzes selbst, das vielmehr im Falle der Dispense durch die gemachte Ausnahme neu bekräftigt wird; nicht mit dem Privilegium, dessen Begriff weiter als der der Dispensation (s. d. A.) ist, weil das Privilegium zwar auch ein sog. jus singulare, ein besonderes Recht, begründet, aber nicht bloß negativ, als Aufhebung der gesetzlichen Regel, sondern auch positiv, durch Substituirung eines anderen Rechtes. Es erhellt übrigens aus diesem Begriffe der Dispensation, daß sie nur von demjenigen ausgehen kann, dem die gesetzgebende Gewalt zusteht, und daß die Dispensationsgewalt nicht weiter gehen kann, als die gesetzgebende Gewalt selbst (c. 16. X. de M. et O. [1, 33.] Clem. 2. de elect. [1, 3.]). Die Gesetzgeber der Kirche sind aber der Papst und die Bischöfe; ihnen gehört also auch die Dispensationsgewalt, und zwar in eben dem Maaße, als sie an der gesetzgebenden Gewalt theilnehmen, d. h. dem Papste in Bezug auf allgemeine Kirchengesetze, den Bischöfen in Bezug auf Diöcesan-Verordnungen oder Gewohnheiten. Da nun trennende Ehehindernisse nur durch den Papst oder ein Concilium für die ganze Kirche aufgestellt werden können, jeder Bischof dagegen die Macht hat, aufschiebende Ehehindernisse in seiner Diöcese zu setzen, so folgt daraus, daß ursprünglich und an und für sich von trennenden Ehehindernissen nur der Papst, von aufschiebenden aber jeder Bischof in seiner Diöcese zu dispensiren das Recht hat. In den ersten drei Jahrhunderten jedoch, wo der Recurs nach Rom durch die herrschenden Christenverfolgungen fast immer gesperrt war, übten die Bischöfe in ihren Diöcesen das Recht der Dispensation, selbst von allgemeinen Kirchengesetzen aus; aber von der Zeit an, wo sie in Concilien sich versammeln konnten, überließen sie diesen die Dispensation von trennenden Ehehindernissen, und als der regelmäßige Verkehr zwischen Haupt und Gliedern sich hergestellt und der hierarchische Verband zum vollen Bewußtsein sich entwickelt hatte, beschlossen die Concilien, nicht bloß in wichtigern Fällen den römischen Stuhl zu befragen, sondern sie überließen demselben, der Natur der Sache gemäß, allmählig das Recht der Dispensationen ganz und gar. (Thomassini vet. et nov. Eccl. disciplina P. II. Lib. III. c. 24—29. Pallavicini hist. Concil. Trident. L. 23. c. 10. N. 17. Cabassutii Notit. eccles hist. ad saec. XVI. Binterim, über Ehe und Ehescheidung S. 354). Der Grund dazu ist einleuchtend, weil so die in der Handhabung der Disciplin erforderliche Einheit und Gleichförmigkeit am sichersten erzielt wird und die Kirchengesetze unter der Obhut des apostolischen Stuhles gegen den oft ungestümen und gewaltigen Andrang der Dispensationssucher besser gesichert sind, als in der Hand der einzelnen, weit minder unabhängigen Bischöfe. So hat sich denn der Grundsatz ausgebildet, daß von trennenden Ehehindernissen nur der Papst dispensiren kann, und auch unter den aufschiebenden 1) das der Sponsalien und das eines einfachen Gelübdes der Keuschheit oder das diesem gleichstehenden Gelübde des Eintritts in einen geistlichen Orden, 2) die auf einem speciellen päpstlichen Verbote beruhenden dem Papste vorbehalten, die Bischöfe aber aus eigener Macht nur in den übrigen aufschiebenden Ehehindernissen zu dispensiren befugt sind. Doch können auch in eigentlich päpstlichen Fällen die Bischöfe dispensiren, und zwar 1) vermöge der sog. Quinquennal-Facultäten, d. h. besonderer alle fünf Jahre von ihnen neuerdings nachzusuchender päpstlicher Vollmachten, a) im 3ten und 4ten Grade der Verwandtschaft, Schwägerschaft und der sog. publica honestas; b) selbst im 3ten und 2ten, jedoch nicht den ersten berührenden Grade, wenn diese Nähe der Verwandtschaft oder Schwägerschaft erst nach eingegangener und von dem einen Theile wenigstens im guten Glauben geschlossener Ehe entdeckt wird, oder auch vorher, wenn die Bittsteller arm sind; c) eben so in Ansehung der bereits bestehenden Ehen solcher Personen, welche von einer anderen christlichen Confession zur katholischen Kirche übergetreten sind; d) bei geistlicher Verwandtschaft, ausgenom-

men für den Taufpathen und die von ihm aus der Taufe gehobene Person; e) von dem Hindernisse des Ehebruches, vorausgesetzt, daß keine Nachstellungen gegen das Leben des unschuldigen Gatten von Seite des einen oder andern der Ehebrecher damit concurrirten. Diese Facultäten können die Bischöfe auch anderen Priestern delegiren. Aehnliche Befugnisse können für einzelne Bischöfe durch besondere Diöcesan-Gewohnheiten und singuläre Privilegien, namentlich in sofern dieselben die Eigenschaft päpstlicher Legate haben, begründet werden. Aber außerdem können 2) die Bischöfe in päpstlichen Fällen ausnahmsweise dispensiren: 1) rücksichtlich einer erst zu schließenden Ehe, a) wenn der Verkehr mit dem päpstlichen Stuhle gänzlich unmöglich ist und b) auf dem Todbette oder wenn sonst die Ehe ohne öffentliches Aergerniß nicht länger verschoben werden kann; 2) rücksichtlich einer bereits bestehenden Ehe, a) wenn ein wenigstens einem Ehetheile unbekannt gebliebenes Ehehinderniß sich ergibt, b) wenn die Ehe feierlich im Angesichte der Kirche geschlossen, wohl gar schon vollzogen ist, und die Eheleute ohne Schaden und Aergerniß nicht mehr getrennt werden können, c) das fragliche Hinderniß nicht öffentlich bekannt ist und endlich d) die päpstliche Dispense wegen zu großer örtlicher Entfernung, oder wegen Armuth der Betheiligten und dergleichen nicht füglich eingeholt werden kann. Diese Dispensationsbefugniß der Bischöfe bezieht sich, wie aus den angegebenen Bedingungen schon hervorgeht, immer nur auf das innere Forum. Die päpstlichen Dispensen werden, je nachdem sie nur für das innere oder auch für das äußere Forum gelten sollen, durch die päpstliche Pönitentiarie oder durch die Datarie ertheilt (s. Curia Romana). Nur für das innere Forum erforderlich, und daher bei der Pönitentiarie nachzusuchen ist die Dispense dann, wenn das obwaltende Ehehinderniß geheim ist, so daß es seine Wirksamkeit gegen den rechtlichen Bestand der Ehe äußerlich nicht manifestiren kann und nur das Gewissen, nicht aber den äußeren gesellschaftlichen Stand der Ehegatten berührt. Als geheim kann aber ein Ehehinderniß nicht mehr betrachtet werden, sobald es mehr als fünf Personen außer den Dispenssuchern bekannt oder auf die strenge Verschwiegenheit der darum Wissenden nicht vollkommen zu vertrauen ist. In Bezug auf das Hinderniß der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft ex copula licita im zweiten Grade der Seitenlinie, berührend den ersten, ertheilt, jedoch sebst wenn es noch so geheim geblieben wäre, nicht die Pönitentiarie, sondern nur die Datarie Dispense, weil ein solches Hinderniß ohne Nachtheil bekannt gemacht und die Dispense pro foro externo nachgesucht werden kann. Im Falle eines bereits ruchbar gewordenen Ehehindernisses muß die Dispense stets bei der Datarie pro foro externo nachgesucht werden. Es gibt übrigens Ehehindernisse, welche durch Dispensation schlechterdings nicht gehoben werden können, und das sind diejenigen, die im göttlichen und im natürlichen Gesetze ihren Grund haben. Man rechnet dahin das Hinderniß aus einer schon bestehenden und bereits vollzogenen Ehe (imped. ligaminis), das der körperlichen Unfähigkeit (imped. impotentiæ) und das der Verwandtschaft in gerader Linie, d. h. zwischen Ascendenten und Descendenten. Daß der Mangel einer aus der Natur der Sache hervorgehenden wesentlichen Bedingung der Ehe, z. B. des Consenses durch Dispensation, nicht ersetzt werden kann, versteht sich von selbst. Im Uebrigen muß man in Bezug auf göttliche Gesetze, z. B. die mosaischen Eheverbote, unterscheiden zwischen Gesetzen, welchen eine und dieselbe Ursache des Verbotes stets und unter allen Verhältnissen zum Grunde liegt, und denjenigen, deren Ursache nach Umständen als vorhanden oder nicht vorhanden erkannt werden kann. Zu den ersten gehören die angeführten, von welchen die Alten sagten, sie seien für Gott selbst indispensabel, weil sie nicht bloß um des Verbotes willen verwerflich, sondern wegen ihrer Verwerflichkeit verboten seien. Bei den andern fällt dagegen die Verbindlichkeit des Verbotes hinweg, sobald der Grund desselben selbst nicht vorhanden ist. Dahin gehört z. B. das Hinderniß der leiblichen Verwandtschaft zwischen Brüdern und Schwestern, wenn, wie bei den Kindern

Adams, außerdem die Fortpflanzung des Menschengeschechts unmöglich wäre, oder auch der Gattenmord, wenn er aus Nothwehr oder Zufall erfolgt wäre. Indessen wird von dem Hindernisse der Verwandtschaft zwischen Bruder und Schwester nie dispensirt. Eben so wenig von dem der Schwägerschaft zwischen Stiefeltern und Stiefkindern. Auch nicht von dem der Religionsverschiedenheit zwischen Getauften und Ungetauften und von dem des Ehebruchs mit wirklicher Tödtung des unschuldigen Gatten, sobald das Verbrechen ruchbar geworden. Endlich pflegt auch von dem Hindernisse der Clandestinität an Orten, wo das Tridentinum publicirt und recipirt worden, nicht dispensirt zu werden. Andere Fälle gibt es, in welchen nur aus höchst wichtigen Gründen, mithin sehr selten dispensirt wird; solche sind das Bestehen einer giltig geschlossenen, aber noch nicht vollzogenen Ehe, ein früher abgelegtes feierliches Gelübde der Keuschheit und der Empfang der höheren Weihen (s. Ehehindernisse). Nach dem Ausspruche des Conciliums von Trient (Sess. 25. c. 8 de reform. cf. Sess. 24. c. 5 de ref. matr.) sollen Dispensen überhaupt nur aus dringenden und gerechten Ursachen, nach reiflicher Erwägung ertheilt werden. Bei Dispensen für das äußere Forum werden daher vorzüglich Gründe des öffentlichen Wohles zur Erwirkung einer Dispense erfordert, die natürlich nach der Stellung und dem gesellschaftlichen Einflusse der Dispensesucher verschieden sind. Die Datarie unterscheidet in dieser Beziehung dreierlei Classen von Personen: 1) fürstliche Personen, 2) Reiche und 3) Arme, für welche sie auch die Dispensen in verschiedener Form und aus verschiedenen Gründen ertheilt. Für die fürstlichen Personen hat sie die sog. forma nobilis, und da in Ansehung dieser Personen, auf deren Gesinnung gegen die Kirche und deren Oberhaupt sehr vieles ankommt, so sind für die Dispensen in dieser Form besondere Gründe namentlich nicht vorbehalten, sondern sie werden überhaupt ex certis rationabilibus causis, aus bestimmten vernünftigen Ursachen, ertheilt. Als reich gelten nur angesehene Personen die, ohne Anstellung oder Geschäft, aus eigenem Vermögen ein reichliches Auskommen haben. Für diese besteht die sog. forma communis, und für Dispensen in dieser Form gelten als rechtfertigende Beweggründe a) Abwendung von Gefahren, welche die Religion und Sittlichkeit oder den guten Ruf der Bittsteller bedrohen, namentlich Gefahr des Abfalls vom wahren Glauben, oder Gefahr einer ehelichen Verbindung mit Ketzern, überhaupt Gefahr, an der Seele Schaden zu leiden oder in den Augen der Welt entehrt zu werden; b) Abstellung eines schon bestehenden oder zu befürchtenden Aergernisses wegen Verdacht erregender Vertraulichkeit oder bereits erfolgter Schwängerung; c) Vermeidung oder Beilegung von Feindschaften oder Processen in den beiderseitigen Familien; d) besondere Verdienste der Bittsteller oder ihrer Ahnen um die Kirche; e) Rücksicht auf das Wohl der Familienangehörigen überhaupt, z. B. der noch zu erziehenden Kinder, der zu pflegenden Eltern und dergleichen; f) die Unmöglichkeit oder doch Unwahrscheinlichkeit, daß die Braut sich anderweitig versorge, entweder wegen Mangels an Bewerbern, oder wegen Mangels an hinreichender Aussteuer oder wegen ihres schon vorgerückten Alters. Für Arme oder für die Dispensen in forma pauperum gelten in der Regel nur zwei Gründe, nämlich die bereits zwischen den Bittstellern eingetretene fleischliche Vertraulichkeit (copula inter oratores habita) oder der Verdacht derselben und der daraus für den weiblichen Theil, wenn auch mit Unrecht, entstandene üble Ruf. Soll aber im ersten Grade der Schwägerschaft in der Seitenlinie dispensirt werden, so werden selbst diese Gründe nicht als genügend erachtet, wenn nicht die gegründete Besorgniß des Abfalls von der Kirche (probabilis timor transitus ad sectam heterodoxam) hinzukommt. Dabei versteht sich übrigens von selbst, daß dergleichen Gründe nicht bloß vorgespiegelt sein dürfen; denn in diesem Falle wäre die erschlichene Dispense null und nichtig. Dasselbe ist der Fall, wenn bei Nachsuchung der Dispense ein entscheidender Umstand, insbesondere ein, außer dem bezeichneten, noch obwaltendes anderweitiges Hinder-

niß verschwiegen worden ist, oder wenn in der Zwischenzeit, bis zur Ausfertigung der Dispense, die Lage der Sachen sich wesentlich verändert hat. Es ist daher Pflicht des Bischofs oder Generalvicars, dem das päpstliche Dispensationsdecret zur Vollziehung zugefertigt wird, sich vor der Ausfertigung von dem Vorhandensein der die Giltigkeit desselben bedingenden Voraussetzungen zu überzeugen. Dieselbe Pflicht liegt dem Beichtvater ob, dem durch die Vermittlung des bischöflichen Ordinariats die Dispense der päpstlichen Pönitentiarie über geheime Ehehindernisse zugefertigt wird. Für Dispensen der letzteren Art gelten übrigens dieselben schon angeführten Gründe, welche von der Datarie bei Dispensgesuchen in forma communi als bestimmend anerkannt sind. Andere Gründe werden auch bei den bischöflichen Behörden rücksichtlich der von diesen zu erbittenden Dispensen nicht berücksichtigt. Aus dem Angeführten erhellt von selbst, daß die Dispensgesuche mit der größten Sorgfalt angefertigt werden müssen. Die beste Anweisung dafür gibt Stapf, vollständiger Pastoralunterricht von der Ehe. 6te Aufl. S. 327. Die Dispensen in Ehesachen sollen nach der Vorschrift des Conciliums von Trient (Sess. 24. c. 5 de reform. matr.) gratis ausgefertigt werden, und dieß geschieht auch bei den Dispensen der römischen Pönitentiarie. Für die Dispensationen der Datarie besteht aber eine hergebrachte Taxe, theils nach der Form der Ausfertigung, d. h. dem Stande der Bittsteller, theils nach der Verschiedenheit der Grade, in welchen dispensirt wird, bestimmt. Der Ertrag dieser Gebühren dient theils zum Unterhalte der verschiedenen päpstlichen Officialen, theils für den Aufwand der kirchlichen Missionsanstalten. Was die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der kirchlichen, sowohl päpstlichen als bischöflichen Ehedispensen im bürgerlichen Leben und vor dem weltlichen Forum anbelangt, so hängt diese natürlich zunächst von der Stellung ab, die der Staat überhaupt der Kirche gegenüber eingenommen. Wo, wie dieß in den germanischen Staaten des Mittelalters durchgängig der Fall war, der politische Verband auf den religiösen gebaut, und somit die politische Ordnung auf die kirchliche gegründet und von dieser abhängig ist, da bringt es die Consequenz mit sich, daß keine, als die von der Kirche anerkannte Ehe politische Wirkungen habe und jede von der Kirche anerkante Ehe, wenn sie auch in Ansehung der Standes- und Vermögensverhältnisse der Gatten und Kinder, um weltlicher Rücksichten willen, ihre volle natürliche Wirksamkeit nicht äußern kann, doch mindestens in Ansehung des Bandes und der damit zusammenhängenden sittlichen Folgen von Seite des Staates geachtet und aufrecht erhalten werde. Dieß ist denn auch bis zum 18ten Jahrhundert in allen europäischen Staaten, mit Ausnahme Frankreichs, wo durch das Uebergreifen der Regierung einige Unregelmäßigkeiten stattfanden, durchaus geschehen. Wo dagegen der Staat von der Kirche sich unabhängig gemacht hat und den kirchlichen Verband als die Grundlage der politischen, die kirchliche Ordnung als die Grundlage der staatlichen nicht mehr anerkennt, da bringt es gewissermaßen die Nothwendigkeit mit sich, daß er für die ehelichen Verhältnisse eine selbstständige Gesetzgebung aufstelle und die Beobachtung der kirchlichen Vorschriften lediglich dem Gewissen der Gläubigen anheimgebe. Die rationelle Folge davon ist dann, daß die kirchlichen Eheverbote für den Staat so gut wie gar nicht vorhanden sind, und die kirchlichen Dispensen selbst da, wo die Staatsgesetzgebung, mit der kirchlichen zusammentreffend, dieselben Ehehindernisse, wie diese, aufgestellt hat, dennoch in bürgerlicher und politischer Hinsicht durchaus keine Wirksamkeit haben, vielmehr die Dispense von staatlichen Ehehindernissen lediglich bei den competenten Staatsbehörden nachgesucht werden muß. Diesen Weg hat jedoch consequent nur die französische Gesetzgebung seit der Revolution eingeschlagen. Die teutschen Regierungen dagegen haben eine völlig irrationelle Methode in dieser Beziehung befolgt, indem sie zwar manche kirchliche Hindernisse in ihrer Gesetzgebung nicht ferner beachteten, dagegen andere dem religiösen Gesichtspuncte völlig fremde Ehehindernisse, sogar mit vernichtender Wirkung aufstellten; aber dennoch da, wo ihre Gesetze mit

den kirchlichen Vorschriften zusammentrafen, neben der weltlichen Dispense immer auch zugleich die kirchliche forderten, die Erwirkung dieser letztern aber unter ihre Controle nahmen und die Gewalt des päpstlichen Stuhles in dieser Beziehung zu Gunsten der von ihrem Einflusse unmittelbar abhängigen Landesbischöfe auf alle mögliche Weise zu beschranken suchten. Am weitesten hat dieses, wie gesagt, völlig irrationelle und wahrhaft exorbitante Verfahren die öſtreichische Regierung getrieben, indem sie zwar die Einholung der geistlichen Dispense in Bezug auf die von ihr nicht ferner anerkannten Ehehindernisse des ehelichen Bandes bei gerichtlich geschiedenen Akatholiken, der Verwandtschaft im dritten und vierten Grade der Seitenlinien, der Schwägerschaft aus unehelichem Beischlaf, der ehelichen Schwägerschaft im dritten und vierten Grade, der öffentlichen Ehrbarkeit aus Sponsalien überhaupt und aus einer nicht vollzogenen Ehe im dritten und vierten Grade, endlich der gesetzlichen und geistlichen Verwandtschaft dem Gewissen der Betheiligten anheimgab, für den Fall aber, daß diese die geistliche Dispensation dennoch nachsuchten, den Bischöfen geradezu verbot, dieselbe zu verweigern!!! Vergl. über das Gesagte Permaneders Handbuch des gem. kath. Kirchenrechts §§ 639—645, wo auch die einschlägige Literatur zu finden ist; dann Müllers Lexikon des Kirchenrechts V. Ehedispensationen. [v. Moy.]

Ehegatten, deren Pflichten. Die Pflichten der Ehegatten gegen einander sind theils rein sittliche, theils rechtliche; alle aber sind die Folge der innigen, die Gatten gleichsam in Eins verschmelzenden Vereinigung und Lebensgemeinschaft, die das Wesen der Ehe ausmacht. Sie werden Zwei in einem Fleische sein; mithin sind sie schon nicht Zwei, sondern Ein Fleisch (Matth. 19, 5. 6.). Als die ersten der Pflichten unter Ehegatten läßt sich daher die Treue bezeichnen, die, namentlich in sittlicher Beziehung, alles umfaßt, was die eheliche Verbindung im ausgedehntesten Maaße mit sich bringt, nämlich ausschließliche, nur mit dem Leben aufhörende, auf Alles sich erstreckende Gemeinschaft des Daseins. Die geschlechtliche Beiwohnung gehört darum zu den wesentlichen Pflichten der Gatten gegen einander, und keiner von beiden kann sie dem andern willkürlich versagen. (1 Cor. 7, 4. 5. can. 3. caus. 32. q. 2. can. 5. caus. 33. q. 5. c. 7 X. de conv. conjug. [3, 32.] can. 4. Dist. 5. can. 1—7. caus. 33. q. 4.) Selbst ein ohne Zustimmung des andern Gatten abgelegtes Gelübde der Enthaltsamkeit ist demnach bei ihnen ungiltig; ja sogar die ertheilte Zustimmung ist nicht bindend und kann jederzeit widerrufen werden, wofern nicht der zustimmende Theil durch einen Ehebruch sich des Rechtes, die eheliche Beiwohnung zu begehren, verlustig gemacht hat (can. 11. 16. caus. 33. q. 5. c. 6. eod. c. 4. eod. c. 1. eod. c. 3 eod. c. 3. 12. X, de convers. conj. [3, 32] c. 1. q. 11. eod. c. 15. 16. 19. eod.). Doch versteht sich, daß diese Beiwohnung, als eine aus dem Wesen der Ehe fließende Pflicht, auch nur in einer dem Wesen der Ehe entsprechenden, naturgemäßen, der Kindererzeugung nicht hinderlichen, nicht die Gesundheit, nicht das höhere sittliche, geistige und religiöse Leben der Gatten dem sinnlichen Triebe unterordnenden und aufopfernden Weise gefordert und geleistet werden darf (can. 12. 14. can. 32. q. 4. c. 5. eod. can. 3. caus. 32. q. 2. can. 7. caus. 33. q. 4. Sanchez de matrimonio Lib. IX.). Die Alles umfassende innige Gemeinschaft, als deren Folge wir eben auch die Pflicht der fleischlichen Beiwohnung bezeichnet haben, bringt von selbst mit sich, daß die Ehegatten überhaupt Freude und Leid mit einander theilen, in allen Lagen sich nach Kräften gegenseitig unterstützen und ein gemeinschaftliches Hauswesen unterhalten. In dieser letzteren Beziehung hat der Mann vor Allem die Verpflichtung, für den gemeinsamen Unterhalt zu sorgen und das Ganze zu ordnen, während der Frau obliegt, dem Manne, als dem Haupte des Hauses, Achtung und seinen Anordnungen Gehorsam zu erweisen (Ephes. 5, 22—24. Coloss. 3, 18. can. 13. 17. caus. 33. q. 5. c. 15 eod. c. 18 eod. c. 12 et 14 eod.). Dafür hat der Mann sie, als den schwächeren Theil, nicht bloß zu schützen, sondern

auch milde und liebreich zu behandeln. Hinsichtlich der Erziehung der Kinder sind die Pflichten der Ehegatten gemeinschaftlich; dieselbe gehört zu den Obliegenheiten des gemeinsamen Hauswesens und die Gatten theilen sich deßhalb darein nach den in dieser Beziehung eben angegebenen Grundsätzen. Doch versteht sich von selbst, daß die Pflicht der Frau zum Gehorsam sich nur soweit erstreckt, als es das Gewissen gestattet. [v. Moy.]

Ehegerichtsbarkeit. Alle Gerichtsbarkeit fließt aus von der Macht, über bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse einen normirenden, gebietenden Willen geltend zu machen. Sie hat also mit der Gesetzgebung einerlei Quelle, und beruht auf dem Besitze der nöthigen Mittel, um dem in letzterer ausgesprochenen Willen Anerkennung und Geltung zu verschaffen. Die Gerichtsbarkeit in Ehesachen setzt also die Macht voraus, auf das Verhältniß der Ehegatten oder derjenigen, die in die Ehe treten wollen, unter einander einen entscheidenden Einfluß zu üben. Dieses Verhältniß ist theils ein inneres, geistiges und sittliches, theils ein äußeres, körperliches und sachliches, worin sich das erstere zu erkennen gibt. Das geistige und sittliche Verhältniß ist theils ein natürliches, theils ein religiöses, und die Kirche übt darüber eine entscheidende Macht aus, indem sie theils das natürliche Verhältniß durch die hinzutretende Weihe zu seinem Ziele und seiner wahren Vollendung führt, oder ihm diese Weihe versagt; theils die Uebertretung des durch die Religion bekräftigten natürlichen Sittengesetzes, als Sünde, bei den durch die Ehe verbundenen oder dieses Band beabsichtigenden Personen durch ihre geistlichen Strafen ahndet, oder durch ihre Lossprechung sühnet und aufhebt. Der Kirche steht also in Ehesachen eine Gerichtsbarkeit zu, die mit ihrem Wesen und dem Wesen der Ehe von selbst gegeben ist und durch keine Macht der Erde aufgehoben werden kann. (Concil. Trid. Sess. 24. c. 20. de reform. Bened. XIV. de synodo dioeces. Lib. IX. c. 9. No. 2—5.) Dieselbe bezieht sich aber nur auf das geistige und sittliche Moment der Ehe. Das körperliche und sachliche Verhältniß der Gatten dagegen steht unter der äußern Gewalt des Staates, und es versteht sich von selbst, daß in Bezug auf dieses die Gewalt der Kirche sich nur in sofern äußern kann, als die Staatsgewalt es gestattet. Der Staat kann nun in dieser Beziehung, wenn er consequent zu Werke gehen will, eine dreifache Stellung annehmen, nämlich entweder den kirchlichen Grundsätzen und Aussprüchen alle Geltung und Anerkennung versagen, oder diese Geltung und Anerkennung lediglich der freien Selbstbestimmung der Betheiligten, mit oder ohne Beschränkungen, anheimgeben, oder endlich diese Grundsätze und Aussprüche der Kirche dergestalt selbst anerkennen, daß er dieselben sich aneignet und deren Geltung sich selber zur Aufgabe macht. Ersteres war natürlich der Fall in den ersten Jahrhunderten der Kirche, wo der Staat von ihrem Dasein nur Kenntniß nahm, um sie zu verfolgen, und sie hatte damals kein anderes Mittel, ihren Grundsätzen über die Ehe Geltung zu verschaffen, als die geistlichen Censuren (Bingham, origines s. antiquitates eccles. Lib. XXII.). Aus diesem Zustande trat sie aber fast unmittelbar in den entgegengesetzten dritten über, indem sowohl im oströmischen Reiche als in den germanischen Reichen des Abendlandes die Gerichtsbarkeit der Bischöfe in Ehesachen auch staatsgesetzlich anerkannt wurde, und die Entscheidungen der kirchlichen Behörde auch die Kraft bürgerlicher Gesetze, selbst in Bezug auf die Standes- und Vermögensverhältnisse der Gatten und der Kinder erhielten (Walter, Lehrb. des Kirchenrechts 9te Aufl. § 296. Permaneder, Handbuch der g. k. K. R. § 604). In neuester Zeit ist man in den meisten Staaten von diesem Zustande wieder abgegangen. In Frankreich hat man seit der Revolution eine eigene, durch die Staatsbehörden zu handhabende Ehegesetzgebung von Seite des Staates aufgestellt, und den Betheiligten zwar gestattet, die Entscheidungen der bischöflichen Behörden einzuholen und zu befolgen, diesen Entscheidungen selbst aber durchaus keine Anerkennung und Geltung im Staate eingeräumt. In den teutschen Staaten hat man, völlig

inconsequent, es bei dem vormaligen Zustande zum Theile gelassen und die Entscheidung gewisser Fragen und Streitigkeiten den geistlichen Behörden, selbst mit Einfluß auf die bürgerlichen Verhältnisse anheimgegeben, zum Theil aber das Entscheidungsrecht, selbst in rein geistlichen und Gewissensfragen, wie z. B. über das eheliche Band, den Civilgerichten übertragen. Den Weg der vollen Freiheit und der gleichmäßigen Achtung vor allen religiösen Ueberzeugungen, den wir als den zweiten möglichen bezeichneten, hat man noch nirgends eingeschlagen. (Vergl. Permaneder a. a. O. § 605.) [v. Moy.]

Ehegesetzgebung. Die Ehe hat ihren Grund in dem natürlichen Verhältnisse der Geschlechter, das dem menschlichen Bewußtsein als eine Thatsache entgegentritt, die wir nicht läugnen, an der wir nichts ändern können, deren nothwendige und natürliche Folgen wir unbedingt gelten lassen müssen. Die Ehe steht also zunächst unter dem Gesetze der Natur, die aller menschlichen Willkür Hohn spricht, und jede Abweichung von ihren Geboten, jedes Zuwiderhandeln gegen ihre Absichten mit Verwirrung und Vernichtung unerbittlich bestraft. Die erste Lebensaufgabe des Menschen, sowohl im Einzelnen als in der Gesellschaft, ist demnach die, sein freies Handeln diesen Geboten und Absichten der Natur gemäß einzurichten, um sich vor den unausweichlichen Folgen eines fruchtlosen Widerspruches zu bewahren. So haben auch alle gesitteten Völker des Alterthums ihre Aufgabe in Beziehung auf die Ehe aufgefaßt. Verbindungen, die der Natur zuwider schienen, haben sie als Ehen nicht anerkannt, und was dem Gesetze der Natur Hohn sprach, haben sie bestraft. Je reiner ihr Charakter war, je höher ihr Sinn, desto aufmerksamer waren sie in dieser Beziehung auf das Gesetz der Natur, desto sorgfältiger es überall zu beachten und dessen Beobachtung zu sichern. Kein Volk war in diesem Puncte gewissenhafter und strenger als die Römer; keines hat das Verhältniß der Ehe so tief und richtig aufgefaßt. Sie bezeichneten die Ehe als maris et foeminæ conjunctio, individuam vitæ consuetudinem continens, omnis vitæ consortium, divini et humani juris communicatio, und beschäftigten sich in ihren rechtlichen Bestimmungen lediglich mit den Folgen und Wirkungen, die der Thatsache einer solchen Verbindung, wo sie durch den Willen der Parteien wirklich eingetreten, beizumessen seien. Diese Folgen und Wirkungen waren sehr verschieden, je nach der Art wie, und den Personen, von welchen die Ehe eingegangen worden; unter allen Verhältnissen aber blieb das Wesen der Sache, wie es in der angeführten Definition bezeichnet ist, dasselbe. Der Wille der Parteien entschied über das Eintreten einer Ehe (consensus facit nuptias), außer wo das Gesetz der Natur ihm entgegentrat und ihn wirkungslos machte. Die ganze Stärke des ehelichen Bandes aber beruhte auf der Sitte und auf dem diese schirmenden Einflusse des Censors. Die Ehe sollte eine Gemeinschaft des ganzen Lebens sein, und die Römer achteten das hiedurch begründete Band heilig und legten den höchsten Werth auf die dadurch bedingte Reinheit des Familienlebens; aber die Forderung, welche die Natur zwar andeutet, zu deren Erfüllung jedoch sie für sich allein die Mittel nicht gewährt, die Forderung, daß dieses Band auch unauflöslich bestehe, wagten sie nicht zum Gegenstand gesetzlicher Vorschriften zu machen. Die Scheidung war daher, wenn auch lange Zeit nicht üblich, so doch durch die Civilgesetze nie verboten. Die nachtheiligen Folgen, die man in späterer Zeit damit verband, waren nur eine nothdürftige Unterstützung des Sittengesetzes. Das Sittengesetz aber, in welchem die Natur durch die Macht des Gewissens sich ausspricht, hat nur bei jenen Völkern Kraft, die in einfachen Verhältnissen noch einen reinen und offenen Sinn sich bewahrt haben. So wie dieser Sinn sich trübt und abstumpft, verliert auch das Naturgesetz allmählig seine Geltung. Ein tauber Mensch kann nimmermehr nach dem Tacte der Musik sich bewegen, wenn auch diese noch so rein und richtig ihn angibt. — In den späteren Zeiten des römischen Staates, als Luxus und Uebermuth die Römer betäubt hatten, konnte daher das Gesetz der Natur bei ihnen

einerseits kein Organ, andererseits keinen Eingang mehr finden und keine Kraft mehr äußern, es sei denn durch die Strafe, die sich unmittelbar in der Ausartung selbst einstellte. Weil man sich aber immer nur auf die Auffassung des Geschlechtsverhältnisses, wie die Natur es in der Ehe darbot, beschränkt hatte, so mußte die innere Verderbniß auch im Civilgesetze sich äußern, und so kam es von selbst dahin, daß, als die Ehen Verbindungen bloß auf Monate und Tage geworden und zu bloßen Concubinaten herabgesunken waren, auch im bürgerlichen Rechte der Concubinat der Ehe an die Seite trat. Auf diese Weise stellte sich jener furchtbare Zustand der Entsittlichung und Zügellosigkeit ein, der, in seiner Großartigkeit wenigstens, wohl schwerlich in der Geschichte seines gleichen hat. Als nun aber durch Christi Offenbarung und Tod das Reich der Gnade an die Stelle des Reiches der Natur getreten war, selbiges in sich aufgehoben hatte, da ward auch die Ehe, welche die Römer nur als ein Naturverhältniß kannten, ein Verhältniß der Gnade, und es trat auch hier an die Stelle des bloßen Naturgesetzes ein Gesetz höherer Weihe, welches, nicht in dunklen Gefühlen sich kund gebend, noch auch willkürlicher Forschung und Deutung preisgegeben, sondern mit Auctorität von der Kirche verkündet, zu einer Reihe von positiven Vorschriften sich entwickelte, die wir das christliche Eherecht nennen. Die äußere Erscheinung der Ehe und ihr Verhältniß zur Gesetzgebung des Staates blieb sich dabei im Grunde gleich; nur daß an die Stelle der natürlichen Gesetze, die der Staat, ohne seinem eigenem Verderben entgegenzueilen, nicht verkennen kann und darf, nun positive Vorschriften über die Bedingungen der heiligenden Gnade traten, denen bei gleicher Strafe der Gesetzgeber eben so wenig seine Anerkennung versagen kann. Dieß ist der Grund der kirchlichen oder geistlichen Gesetzgebung in Ehesachen. Die Ehe ist ein Sacrament des neuen Bundes, eines von den durch Christus angeordneten Mitteln zur Heilung des von der Sünde herrührenden Zwiespalts in der menschlichen Seele, zur liebevollen Vereinigung der Menschen unter sich und mit Gott, und sie kann nur durch die Gnade des Sacramentes für uns das werden und der Menschheit das gewähren, was wir als Ideal von jeher in ihr gesucht haben und stets in ihr suchen werden. Da nun die Kirche, als die lebendige Vereinigung der Menschen in und mit Gott, der Heerd und die Quelle aller Sacramente ist, so versteht sich von selbst, daß die Ehe nur, in der Kirche und nach dem Geiste und Willen der Kirche geschlossen, das werden kann, was sie sein soll. Daher erkannten die Christen von jeher das Bedürfniß, daß ihre Ehen von der Kirche gebilligt und anerkannt würden, und betrachteten nicht als wahre Ehen diejenigen Verbindungen, welche von der Kirche verdammt und für unfähig erklärt waren, ihnen den Segen zu bringen, der von Christus an das Sacrament der Ehe geknüpft worden. Auch war andererseits die Bedeutung der Ehe, nach ihrem Einfluß auf die menschliche Gesellschaft, viel zu groß für die Kirche, als daß nicht gleich anfangs hätte erkannt werden sollen, wie nothwendig sie in dieser Beziehung ihren leitenden und maaßgebenden Einfluß geltend machen müsse. Die Aussprüche Christi und der Apostel über das eheliche Verhältniß bildeten den Grund dazu. Daher schrieb schon der hl. Ignatius an seinen Schüler Polycarpus: „Es ziemt sich, daß Freiende und Gefreite ihre Verbindung mit „Genehmigung des Bischofs schließen, damit dieselbe nach dem Herrn und nicht „nach der Begierlichkeit sei.“ Athenagoras gibt im zweiten Jahrhundert über die Gesetzgebungsgewalt der Kirche in Ehesachen das bestimmteste Zeugniß mit den Worten: „Für sein Weib erachtet jeder von uns diejenige, die er nach unseren Gesetzen geeheligt hat.“ Tertullian preiset im zweiten Buche an seine Frau diejenige Ehe, „welche die Kirche zusammenfügt, das Opfer bekräftigt, der Segen besiegelt,“ und bemerkt an einer anderen Stelle (de pudicitia cap. 4.): „Darum laufen auch bei uns die geheimen, d. h. die nicht vorher bei der Kirche erklärten Verbindungen Gefahr, gleich wie Ehebruch und Unzucht beurtheilt zu werden.“ Die Kirchenväter erläuterten und entwickelten die auf die Ehe bezüglichen Stellen der

heiligen Schrift und waren für deren Befolgung wachsam; abweichende Lehren über diesen Punct, wie z. B. die der Montanisten, der Encratiten, der Manichäer, der Hierakiten und der Eustathianer, dann der Novatianer, der Simonisten, der Nicolaiten, der Adamiten, der Carpocratianer und der Gnostiker wurden als Häresien von ihnen bekämpft und verdammt; und die Concilien, namentlich jenes von Elvira (313) und jenes von Neocäsarea (314) erließen Bestimmungen und Vorschriften über die Ehe. So lange die Kirche politisch nicht anerkannt war, nahm die weltliche Gewalt von allem dem keine Notiz; aber innerhalb der Grenzen, die in den römischen Gesetzen gezogen waren, konnte sich die Kirche leicht bewegen und sie wußte die Befolgung ihrer Vorschriften zu erwirken. Daß von der gesetzlichen Trennungsbefugniß kein Gebrauch gemacht wurde, dafür sorgte der fromme Sinn der Gläubigen; daß die Ehen, welche die Kirche nicht anerkannte und nicht dulden wollte, getrennt wurden, dagegen konnte Niemand etwas einwenden; daß die Kirche diejenigen, die ihr nicht folgten, von ihrer Gemeinschaft ausschloß, das ging den Staat im geringsten nichts an. Anders wurde es, und zwar nicht zum Vortheile der Kirche, als die Kaiser selbst Christen geworden. Dieselben suchten nun ihr Eherecht christlich umzubilden. Eigene Gesetze für die Christen geben, das konnten und wollten sie nicht; ihre christlichen Ansichten aber über die Ehe auf einmal und überall geltend zu machen, vermochten sie nicht. Sie konnten nur theilweise und allmählig die bestehende heidnische Sitte und Gesetzgebung angreifen, und so blieben auch unter den christlichen Kaisern lange Zeit die Ehegesetze großentheils heidnisch. Weil aber der Kaiser ein Christ war und überall thätigen, christlichen Eifer bewies, so galten jene Gesetze, die mit seiner Sanction versehen waren, dennoch für christlich. Wenigstens überließen sich gerne diejenigen, welchen die christliche Strenge zu lästig war, einer solchen Täuschung und machten sich selbe zu Nutzen. Die Disciplin litt darunter um so mehr, als die Kirche aus Rücksichten gegen den Kaiser und das öffentliche Wesen, dem sie sich nun nicht ohne die höchste Noth grell und öffentlich entgegensetzen konnte und durfte, manches dulden mußte, was sie keineswegs billigen oder gar sanctioniren konnte. So schleppte sich manches Fremdartige und Unchristliche mit dem römischen Rechte auch zu den germanischen Völkern hinüber und das eheliche, das Geschlechtsverhältniß überhaupt war ohne Zweifel einer der schwierigsten unter den Puncten, in welchen das Christenthum sich practische Anerkennung nur allmählig und mit großer Mühe verschaffen konnte. Die Kirche nahm aber den schweren Kampf auf und führte ihn muthig durch. Die fränkischen Könige, von Carl dem Großen an, leisteten ihr kräftige Hilfe. Je mehr aber diese Bemühungen gelangen, je mehr die christlichen Grundsätze durchdrangen, desto überflüssiger wurde auch die Strenge und Gewalt des weltlichen Armes. Die Kirche reichte bald mit ihren eigenen Waffen aus; ja sie wendete dieselben öfter sogar siegreich gegen den Widerstand der weltlichen Machthaber, wie die Scheidungsgeschichten Lothars II. von Lothringen, Philipp-Augusts von Frankreich und viele andere beweisen, und so wurde die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen allmählig ganz der politischen Gewalt entfremdet und der Kirche ausschließlich vorbehalten. Das ganze Mittelalter hindurch blieb die Kirche in unbestrittenem Besitze dieses ausschließlichen Rechtes. Selbst die Kirchentrennung des sechzehnten Jahrhunderts brachte in den katholisch gebliebenen Ländern hierin keine Aenderung hervor, da das Concilium von Trient und die teutschen Reichsgesetze die ältere Ansicht bestätigten. Protestantischerseits erklärten zwar Luther und Melanchthon gleich anfangs die Ehe für ein „weltlich Geschäft," worin die Geistlichen und Kirchendiener nichts zu ordnen und regieren hätten; allein sie konnten doch nicht umhin, dem Landgrafen von Hessen jenes bekannte Gutachten über die Zulässigkeit einer zweiten Ehe beim Fortbestande der ersten auszustellen, und somit factisch das religiöse Moment an der Ehe und die damit begründete Nothwendigkeit kirchlicher Normen für dieselbe anzuerkennen. Auch erhielt die

Ehegesetzgebung der Protestanten, wenngleich von den Landesherren ausgehend, einen durchaus confessionellen Charakter, da sie auf die heilige Schrift gebaut, in die protestantischen Kirchenordnungen aufgenommen und zur Handhabung den Consistorien anvertraut war. So blieb es bis in das achtzehnte Jahrhundert, wo die unterdessen immer weiter schreitende Abneigung gegen jede Art von geistlicher Autorität zuerst in Preußen und dann auch in anderen Ländern dahin führte, daß man die Ehesachen der Protestanten an die weltlichen Gerichte wies. Diese Abneigung gegen die geistliche Autorität hatte bereits im siebenzehnten Jahrhundert in Frankreich das Recht der Gesetzgebung in Ehesachen zum Gegenstande eines heftigen Streites gemacht. Eine mächtige, von Launoy angeführte Partei nahm dort dieses Recht ausschließlich für die weltliche Gewalt in Anspruch, indem sie die Ehe für einen Vertrag, diesen Vertrag unbedingt für einen Gegenstand der weltlichen Gesetzgebung, das Sacrament aber nur für eine von der Kirche hinzuzufügende Nebensache erklärte. Durch Kaiser Joseph II., der sich diese Ansicht aneignete und ihr in seinen Staaten gesetzliches Ansehen verschaffte, wurde dieser Streit auch nach Deutschland verpflanzt, wo Kaiser Josephs Beispiel bald mehr oder weniger consequente Nachahmung fand. In Frankreich aber feierte diese Richtung, die im Namen der Philosophie nach und nach alle menschlichen Verhältnisse von ihrem religiösen Grunde zu lösen suchte, bald einen viel entscheidenderen Triumph, indem durch die Revolution nicht bloß die Ehe, sondern die ganze Staatsgesellschaft zu einem bloßen Vertragsverhältnisse umgestaltet wurde; und die Revolution hat ihre Triumphe nicht auf Frankreich beschränkt, sondern im Jahre 1848 ihr siegreiches Banner auch auf der Kaiserburg in Wien aufgepflanzt. Damit ist die gänzliche Lösung des Staates von der Kirche auch hier und in ganz Teutschland zur unabwendbaren Nothwendigkeit geworden, und die Kirche kann zur Geltendmachung ihrer Vorschriften auf die Unterstützung des weltlichen Armes keinen Anspruch mehr machen. Aber deren Gesetzgebung in Ehesachen wird mit ihrem eigenthümlichen, religiösen und vernünftigen Charakter und Ansehen nur um so entschiedener ihre Geltung behaupten. Denn ihre Freiheit kann nicht wider die Vernunft, die Vernunft nicht wider Gott bestehen. Je weniger die Macht und das Ansehen der Gebietenden, desto mehr muß die Vernünftigkeit der Gebote gelten; je mehr die Bande der Gesellschaft im Einzelnen sich lösen, desto mehr muß das Bedürfniß der Einheit im Großen und Ganzen hervortreten; je weniger die materiellen Bande mehr die Gesellschaft zu halten vermögen, desto mächtiger müssen die geistigen und sittlichen sich geltend machen. Darum hat die kirchliche Gesetzgebung in Ehesachen, die in Frankreich seit der Revolution unangefochtener besteht, als früher, auch bei uns von der Revolution nichts zu fürchten. Aber es versteht sich von selbst, daß deren Geltung nur so weit reichen wird, als der sittliche und geistige Einfluß der Kirche; während der Staat, um nicht die Familienverhältnisse den gefährlichsten Schwankungen preiszugeben, vor der Hand überall seine eigene Ehegesetzgebung nach dem Beispiele der älteren römischen und der französischen wird aufstellen müssen. Das Recht dazu kann ihm nie bestritten werden, wofern er nur nicht, wie dieß in Oestreich und anderwärts früher geschah, damit den Anspruch verbindet, daß diese Gesetze auch von der Kirche angenommen werden, und daß sie darauf verzichte, ihre eigenen, etwa den seinigen widersprechenden Gesetze mit den ihr eigenthümlichen geistlichen Mitteln geltend zu machen. [v. Moy.]

Ehehindernisse. Ehehinderniß nennt man jede Ursache, um deren willen die Abschließung einer Ehe gesetzlich verboten ist. Ist diese Ursache von der Art, daß sie die beabsichtigte Verbindung, selbst wenn sie schon geschlossen wäre, dennoch nicht als Ehe anzuerkennen gestattet, also gleichsam wie eine Scheidewand zwischen den die Ehe beabsichtigenden Personen in der Mitte steht, so nennt man sie ein trennendes oder vernichtendes Ehehinderniß, impedimentum dirimens, auch Nichtigkeitsgrund der Ehe. Die unter einem Hinderniß der Art eingegangene Verbindung

erscheint als eine solche, die, so lange das Hinderniß besteht, nicht geduldet werden darf. Ist dagegen die Ursache, um deren willen die Abschließung einer Ehe gesetzlich verboten ist, nicht von solcher Bedeutung, daß deßhalb die etwa dennoch geschlossene Verbindung gar nicht geduldet werden dürfte, so nennt man das Ehehinderniß ein aufschiebendes, impedimentum impediens. Seine Wirkung ist, daß bis zu seiner Beseitigung die fragliche Ehe vollkommen gesetzmäßig nicht eingegangen werden kann, und diejenigen, welche, des Verbotes ungeachtet, dennoch sich ehelichen, deßhalb einer Strafe verfallen; aber es macht die gesetzwidrige Verbindung darum nicht zugleich ungiltig und nichtig. Man theilt die Ehehindernisse ferner ein in natürliche, göttliche und menschliche, je nachdem man ihre Quelle in dem Naturgesetze oder in positiv göttlichen Vorschriften oder endlich in menschlichen Satzungen zu finden glaubt. Beruht das Verbot auf Grundsätzen der öffentlichen Ordnung, so nennt man das Ehehinderniß ein öffentliches; liegt ihm dagegen nur die Rücksicht auf einzelne Personen, seien dieß Dritte oder die Verbundenen oder zu Verbindenden selbst, zum Grunde, so nennt man das Ehehinderniß ein Privathinderniß. Privathindernisse sind z. B. ein bestehendes Verlöbniß mit einer dritten Person, der Irrthum, die erlittene Gewalt, die Unfähigkeit zur ehelichen Beiwohnung; öffentliche der Mangel an der durch das Concilium von Trient geforderten Form der Eingehung, die Verwandtschaft, Schwägerschaft u. dgl. Die öffentlichen Hindernisse müssen von dem betreffenden Pfarrer von Amtswegen beachtet, erforscht und untersucht werden, und jeder Dritte ist auf den Grund derselben zur Einsprache gegen die fragliche Ehe nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet. Privathindernisse dagegen können nur von den Personen, zu deren Gunsten sie bestehen, geltend gemacht und dürfen, wenn diese Solches unterlassen, nicht weiter berücksichtigt werden (c. 3. pr. X. [4, 3.] cf. c. 7. X. [4, 11.]). Oeffentlich nennt man in einem andern Sinne ein Ehehinderniß dann, wenn es allgemein bekannt ist oder doch als weltkundig angenommen werden muß (Notorietas facti aut juris); heimlich dagegen, wenn dieß nicht der Fall ist. Absolute Ehehindernisse nennt man diejenigen, welche durchaus auf Seite einer Person keine Ehe mit wem immer gestatten; relative diejenigen, welche bloß zwischen zwei bestimmten Personen eine Ehe nicht zulassen. Endlich theilt man die Ehehindernisse auch in vorhergehende und nachfolgende, je nachdem sie vor der Eingehung einer Verbindung bereits vorhanden waren, oder erst nachher eingetreten sind. Es gibt jedoch nur ein Ehehinderniß, welches, nach Abschließung einer ehelichen Verbindung eintretend, diese Verbindung unter Umständen zu lösen vermag; es ist die Ablegung eines feierlichen Ordensgelübdes; alle anderen können, wenn sie bei schon bestehender Verbindung eintreten, zwar die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft unerlaubt machen, aber das Band der Ehe können sie nicht aufheben. Eine andere Eintheilung, gegen die sich Vieles einwenden läßt, ist die in bürgerliche und kirchliche Hindernisse. Es kann nämlich zwar allerdings der Staat, so gut wie die Kirche, für die Ehen, die in seinem Gebiete geschlossen werden, Bedingungen aufstellen und gewissen Verbindungen seine Verbote entgegensetzen; allein er kann dieß nicht mit einer im Gewissen bindenden Wirkung, und deßhalb können dergleichen Bedingungen und Verbote nie den Grund einer kirchlichen Strafe bilden; noch weniger können sie aber auf das in der Natur und im Sacramente begründete sittliche und religiöse Band zwischen den Gatten eine vernichtende Wirkung äußern (s. Ehegesetzgebung). Der aufschiebenden Ehehindernisse kennt das gemeine Kirchenrecht jetzt nur vier: die geschlossene Zeit, das geistliche Verbot, das unfeierliche Gelübde der Keuschheit und das Verlöbniß mit einer andern Person. 1) Unter geschlossener Zeit (tempus sacrum seu clausum) versteht man eine bestimmte Zeit im Jahr, in welcher keine Ehe geschlossen werden darf, wenigstens nicht ohne Dispensation des Obern. Solche geschlossene Zeiten sind die Fast- und Bußzeiten, mit welchen sich die hochzeitlichen Festlichkeiten und Freuden nicht

vertragen, und in welchen nach der älteren Disciplin sogar den Eheleuten die Enthaltsamkeit auferlegt war. Seit dem Concilium von Trient bestehen nur noch zwei solcher Zeiten, nämlich die vom Anfang des Advents bis zur Epiphanie des Herrn, und vom Aschermittwoch bis zum weißen Sonntag einschlüssig (Sess. 24 de reform. matrim. c. 10. Sess. 24. can. 11). Diese Bestimmung findet sich eben so in den meisten protestantischen Kirchenordnungen. — 2) Das kirchliche Verbot oder das Gebot des geistlichen Richters, von der Abschließung der Ehe vorläufig abzustehen, tritt jedesmal ein, wenn entweder ein der Ehe entgegenstehendes Hinderniß angezeigt und noch nicht gehörig aufgeklärt ist, oder wenn überhaupt gegen die beabsichtigte Ehe aus Rücksichten des Gewissens und der Religion ein wichtiges Bedenken sich erhoben hat, das erst beseitigt werden soll. Dieß ist z. B. der Fall bei obwaltender Glaubensverschiedenheit zwischen christlichen Brautleuten (s. Ehen, **gemischte**). Das Verbot kann durch besondere Strafen verschärft werden; ob auch durch die Strafe der Nichtigkeit der etwa verbotswidrig eingegangenen Ehe? ist eine, mindestens in Ansehung des Papstes bestrittene Frage (c. 2 in f. X. [4, 16.] Vgl. den ganzen Titel der Decretalen de matrimonio contracto contra interdictum Ecclesiæ [4, 16.]). Dieses Hinderniß kennt das protest. Kirchenrecht gleichfalls und die protest. Kirchenrechtslehrer zählen darunter in der Regel auch das Trauerjahr der Wittwe und das Verbot des römischen Rechtes, daß der Vormünder seine Mündel nicht vor abgelegter Rechnung ehelichen dürfe. — 3) Das Gelübde der Keuschheit bildet unter dem Namen des unfeierlichen (votum minus solenne) stets nur ein aufschiebendes Ehehinderniß, wenn es nicht bei Uebernahme der höhern Weihen oder in der Form der feierlichen Verpflichtung zur Beobachtung einer von der Kirche gebilligten Ordensregel abgelegt wird (can. 2. caus. 20. qu. 3. c. 1. c. 20. qu. 1. vgl. c. 40. c. 27. qu. 1. c. 4, 5, 6. X. [4, 6.] c. un. in 6° [3, 15.]). Irrthümlich ist behauptet worden, dieser Unterschied zwischen feierlichen und unfeierlichen Gelübden rühre erst von Papst Innocenz II. (1139) oder vielmehr von Gratian her, der die Bestimmung dieses Papstes, daß das Gelübde als ein trennendes Ehehinderniß gelten solle, nicht anders als durch diese Unterscheidung mit den älteren Canones habe zu vereinbaren gewußt. Es läßt sich vielmehr der Gegensatz dem Wesen nach schon in den ersten Zeiten der Kirche nachweisen (v. **Moy**, Gesch. des christl. Eherechts S. 63 ff.). Bei den Protestanten fällt das aufschiebende Hinderniß des unfeierlichen Gelübdes ganz weg; die feierlichen Gelübde aber der teutschen Ritter, der Stiftsfrauen und der Klostermitglieder gelten bloß als ein aufschiebendes Hinderniß (J. H. **Boehmer**, J. E. P. L. 3. T. 34. § 18. 21.). — 4) Das Verlöbniß oder das wechselseitige Versprechen zweier Personen verschiedenen Geschlechtes, einander zu heirathen, begründet die Pflicht zur Treue für beide Theile, so daß sie nicht bloß mit keiner andern Person in einen gleichen Vertrag sich einlassen, sondern auch nichts unternehmen dürfen, was der Erfüllung des Versprechens hinderlich werden könnte. Das römische Recht belegte denjenigen, der vor Auflösung des ersten ein zweites Verlöbniß einging, mit der Strafe der Infamie, und die Kirche verurtheilte ihn zur Kirchenbuße. Ein solches zweites Versprechen und eben so jedes folgende ist, so lange das erste nicht aufgehoben worden, ungiltig, selbst wenn es mit Eiden bekräftigt, oder wenn auch der wirkliche Beischlaf darauf erfolgt wäre. Letzteres jedoch nur an solchen Orten, wo das Concilium von Trient publicirt und in Kraft ist; denn wo dieß nicht der Fall, da geht das Verlöbniß durch den darauf folgenden Beischlaf in wirkliche Ehe über, und die einmal wirklich eingetretene Ehe hebt die Kraft jedes vorhergegangenen Verlöbnisses auf. Ein bestehendes Verlöbniß mit einer dritten Person bildet also nur ein aufschiebendes Ehehinderniß (c. 31. X. de sponsal. [4, 1.] c. 12. X. de despons. impub. [4, 2.] c. 1. X. de sponsa duorum [4, 4.]). Das protestantische Kirchenrecht erkennt dieses Ehehinderniß in derselben Weise an. Trennende Ehehindernisse entstehen entweder 1) aus dem

Mangel freier Einwilligung auf Seite des einen oder andern Theiles, oder 2) aus dem Mangel persönlicher Fähigkeit auf Seite der Contrahenten, diese sei nun eine physische oder eine moralische, eine natürliche oder eine bloß gesetzliche; endlich 3) seit dem Concilium von Trient aus Mangel der gesetzlichen Förmlichkeiten bei der Eingehung der Ehe selbst. Da die trennenden Ehehindernisse zum Theil öffentliche, zum Theil Privathindernisse sind, so dürfte es zweckmäßig sein, sie nach dieser Rücksicht im Einzelnen anzugeben. I. Privathindernisse. A. Aus dem Mangel an freier Einwilligung. Ohne freie Einwilligung ist natürlich keine Ehe denkbar. Daher bildet ein trennendes Ehehinderniß 1) der Mangel des Bewußtseins auf Seite des einen der beiden Contrahenten. Die Ehe eines furiosus, eines Wahnsinnigen, ist demnach ungiltig (c. 26. caus. 32. q. 7. c. 24. X. de sponsalib. [4, 1.]). Doch gilt die Regel nicht von Solchen, die bloß zeitenweis in Wahnsinn verfallen, wenn der andere Theil, diese ihre Eigenschaft kennend, in einem lichten Augenblicke sich mit ihnen eingelassen hat (c. 14. caus. 7. q. 1.). Auch nicht von Solchen, die bloß eine fixe Idee haben, im Uebrigen aber vernünftig sind (Sanchez de S. Matr. Sacr. Disp. 8. q. 3. N. 22.). Uebrigens muß man, um nicht in das Gebiet der theologischen Casuistik zu gerathen, sich bei Beurtheilung solcher Fälle an gewisse juristische Vermuthungen halten. Also ist z. B. von demjenigen, der vor Eingehung der Ehe in eine Narrheit verfallen war, die eine Zeitlang ununterbrochen andauerte, zu vermuthen, daß er keine lichten Zwischenräume gehabt habe. Hat Einer früher keine Zeichen der Verrücktheit von sich gegeben und ist erst nachher in dieselbe verfallen, so ist umgekehrt anzunehmen, er habe bei gesunder Vernunft gehandelt. Ist von Einem die Rede, der bloß lichte Augenblicke hat, so ist so lange anzunehmen, er habe im Zustande der Geistesabwesenheit gehandelt, bis nachgewiesen wird, daß er zur Zeit der Handlung wirklich in dem freien Gebrauch seiner Vernunft war (Sanchez loc. cit. Disp. 8. N. 17. Pontius de matrim. Lib. IV. c. 1.). Wie die Handlung eines Wahnsinnigen ist auch die eines völlig Betrunkenen zu beurtheilen. Im Uebrigen gilt aber für diesen Fall, wie für jeden, wo im gesteigerten Affecte gehandelt wird, daß zur Giltigkeit der Ehe nicht mehr Ueberlegung erforderlich ist, als auch zur Begehung einer Todsünde gehört, d. h. daß die Handlung nur dann ungiltig ist, wenn bei dem Handelnden der Gebrauch der Vernunft gänzlich aufgehoben war (Sanchez cit. L. I. Disp. 8. N. 5.). 2) Ist es ein Nichtigkeitsgrund der Ehe, wenn dabei Gewalt oder Zwang durch ungerechte Androhung eines wirklichen Uebels gegen einen der Contrahenten stattgefunden hat. Es muß aber, wenn Nichtigkeit der Ehe die Folge sein soll, 1) die Gewalt eine solche gewesen sein, welcher die betreffende Person keinen Widerstand wirksam entgegensetzen konnte. 2) Die Furcht, wenn sie als Zwangsmittel eingetreten, muß von der Art gewesen sein, daß sie selbst einen standhaften Mann zu erschüttern geeignet war, d. h. sie muß nicht bloß in der Einbildungskraft des Betreffenden ihren Grund gehabt haben, sondern durch Androhung eines wirklichen und bedeutenden Uebels verursacht, und es muß auch wahrscheinlich gewesen sein, daß die Drohung in Erfüllung gehen werde. Bei schwachen Individuen und bei Weibern tritt die Rücksicht ein, daß nicht zwar ein geringeres Uebel, wohl aber ein geringerer Grad der Wahrscheinlichkeit seines Eintritts zur Annahme eines wirklichen Zwanges hinreicht. Wie groß zu dieser Annahme das angedrohte Uebel gewesen sein müsse, ist dem Ermessen des Richters überlassen. Selbst die Furcht vor dem Zorne der Eltern (metus reverentialis) kann nach Umständen als ein die Freiheit aufhebender Zwang gelten (Declaratio Concil. Trid. interpret. bei Zamboni Collect. Declarat. T. VII. p. 454. Schmalzgruber Consil. 3. N. 3.). 3) Die Gewalt oder Drohung muß zu dem Ende stattgefunden haben, um den Consens zur Ehe zu erlangen. 4) Die Drohung muß endlich eine ungerechte, d. h. nicht auf ein die fragliche Person mit Recht treffendes Uebel gerichtet gewesen sein. Uebrigens hört die vernichtende Wirkung des

eingetretenen physischen oder moralischen Zwanges auf, wenn die gezwungene Person, wissend, daß ihre Ehe ungiltig ist, nach der Hand frei und ungezwungen in die eheliche Beiwohnung gewilligt hat (Gloss. ad c. 2. X. de his quæ vi metusve causa [1, 40.] c. 14. 15. 28. X. de sponsal. [4, 1.] c. 2. X. de eo qui duxit [4, 7.]). 3) Ist der Act der Eingehung der Ehe ungiltig und wirkungslos, wenn dabei auf Seite eines Theiles ein unverschuldeter und unbesiegbarer wesentlicher Irrthum in Ansehung der Person des andern Theiles stattgefunden hat, so daß man entweder mit einem ganz andern Individuum, als man meinte, sich eingelassen, oder bei der Person, mit der man sich verbunden, irrthümlich eine Eigenschaft vorausgesetzt hat, von welcher der Consens so wesentlich abhing, daß ohne dieselbe diese Person gar nicht mehr als die nämliche, die man im Sinne hatte, betrachtet werden kann. Dieses kann durch ausdrücklichen Vorbehalt mit jeder zufälligen Eigenschaft der Fall sein; als sich von selbst verstehend wird es angenommen bei einem Irrthum in Ansehung des bürgerlichen Standes (error conditionis). Andern Irrthümern kann die gleiche Wirkung, wie diesen letztern, nicht beigelegt werden, da selbst ein Irrthum über die Jungfrauschaft oder Unbescholtenheit der Braut die Ehe nicht ungiltig macht (c. un. caus. 29. q. 1. c. 4. caus. 29. q. 2. c. 6. eod. c. 2. 4. X. de conjug. serv. [4, 9.]). 4) Gleiche Wirkung hat der Betrug, wenn er von einem der beiden Ehetheile gespielt oder veranstaltet wurde, um dadurch den Consens des andern Theiles zur Ehe zu erwirken. Der zu gleichem Zwecke von einem Dritten gespielte Betrug wirkt nur dann vernichtend, wenn dadurch einer der Contrahenten in einem wesentlichen, die Person des andern Contrahenten in der eben erörterten Weise betreffenden Irrthum versetzt wurde (Permaneder, Handbuch § 613. Nr. 4.). 5) Wie irgend eine persönliche Eigenschaft von einem der Contrahenten bei dem andern in der Art bei Eingehung der Ehe bedungen werden kann, daß in Ermanglung dieser Eigenschaft der Consens selbst als nicht ertheilt zu betrachten ist (Nr. 3 oben), so kann überhaupt der eheliche Consens nur bedingnißweise gegeben und dadurch der Eintritt der Ehe von der Erfüllung der fraglichen Bedingung abhängig gemacht werden. Doch muß, wenn dieß wirksam geschehen soll, die Bedingung vor dem Pfarrer und zwei Zeugen ausdrücklich erklärt werden, was der Pfarrer nur nach Einholung der bischöflichen Genehmigung geschehen lassen darf, und es versteht sich von selbst, daß die Bedingung für aufgegeben gilt, wenn die Theile vor Eintritt derselben zur ehelichen Beiwohnung schreiten (Stapf, Pastoralunterricht von der Ehe. 4te Aufl. S. 136. c. 3. 5. 6. X. de condition. adpos. [4, 5.]). Wenn indessen der Consens zur Ehe nur unter einer dem Wesen der Ehe, d. h. der ehelichen Treue, der Kindererzeugung oder dem sacramentalischen Bande widerstreitenden Bedingung ertheilt wurde, so ist in der That kein ehelicher Consens vorhanden gewesen, das Resultat des vorgenommenen Actes also keine Ehe, sondern dieser Act ist null und nichtig, während andere wie immer mit dem ehelichen Consens verbundene physisch oder moralisch unmögliche Bedingungen als nicht beigesetzt und wirkungslos zu betrachten sind und dem Bestand der Ehe nicht schaden (c. 7. X. de condit. adpos. [4, 5.]). — B. Privathindernisse aus dem Mangel persönlicher Fähigkeit. 1) Körperliches Unvermögen, d. h. Unfähigkeit zur vollkommenen ehelichen Beiwohnung. Der Beischlaf macht zwar nicht die Ehe aus, sondern der Consens; allein die Ehe hat ihren Grund in der natürlichen Geschlechtsliebe, und das Sacrament der Ehe hat nicht die Bestimmung, die Natur zu tödten, sondern sie zu erheben und zu heiligen. Die eheliche Liebe, die durch dasselbe geläutert und zu ihrer Vollendung gebracht wird, hat ihre Wurzel in der Geschlechtsliebe, und die Ehe, ihrer Natur nach eine Verbindung, die den ganzen Menschen umfaßt, ist nothwendig eine geistige und leibliche zugleich, so daß das leibliche Band nie darin ausgeschlossen sein kann noch darf. Auch sagt der Apostel Paulus, um die Hurerei zu vermeiden und die Gewalt der Lüste zu bändigen, solle jeder Mann sein

Weib und jedes Weib seinen Mann haben. Melius est nubere quam uri. Wo aber auf der einen Seite die Fähigkeit zur Befriedigung des Geschlechtstriebes fehlte, da würde durch die beständige Gemeinschaft gerade das Gegentheil von dem eintreten, was der Apostel beabsichtigt, nämlich die Lust nur noch heftiger entzündet. Es ist daher der Natur der Sache nach, wie nach dem Gesetze der Kirche, das Unvermögen ein trennendes Ehehinderniß. Doch muß dieses Unvermögen vor der Ehe bereits vorhanden, dem andern Theile aber nicht bekannt gewesen und ein unheilbares sein. Das erst nach vollzogener Ehe eintretende Unvermögen kann das eheliche Band nicht wieder auflösen. Wäre das Unvermögen bei Eingehung der Ehe dem andern Theile bekannt gewesen, so hätte dieser, indem er nichts desto weniger zur Ehe consentirte, auf sein Recht in dieser Beziehung Verzicht geleistet. Ist endlich das Unvermögen heilbar, so ist es Pflicht des einen Theiles, sich dieser Heilung zu unterziehen, und des andern, dieselbe abzuwarten. Es gilt aber als unheilbar, wenn es nur durch eine lebensgefährliche Operation beseitigt werden könnte. Das canonische Recht verordnet, bevor das Ehehinderniß des Unvermögens als vorhanden anerkannt wird, eine strenge Untersuchung und mißt dem Vorgeben der Eheleute selbst in dieser Beziehung keinen Glauben bei. Wenn daher beide Theile des Hindernisses geständig sind, so müssen sie wenigstens ihre Aussage eidlich bekräftigen (cap. 5 et ult. X. de frig. et malef. [4, 15.]). Wenn aber ein Theil widerspricht, so muß zum Beweise geschritten und dieser in einer Weise hergestellt werden, daß er durch keine Einwendung sich umstoßen lasse (c. 29. caus. 27. qu. 2. c. 1. 2. caus. 34. qu. 1. cf. c. eod. c. 6. X. de despons. impub. [4, 2.]). Unter den Beweismitteln ist ärztliche Untersuchung eines der vorzüglichsten (c. 4. 14. X. de Probat. [2, 19.] c. 5. 6. X. de frig. [4, 15.]). Im Zweifel, ob die Unfähigkeit eine beständige oder bloß eine temporäre sei, sollen nach c. 1. 5. 6. X. de frig. (4, 15.) die Gatten die eheliche Gemeinschaft drei Jahre lang zur Probe fortsetzen. Ist nach Verlauf dieser Zeit keine Aenderung eingetreten, so wird die Ehe aufgelöst (c. 5. X. [4, 15.]). Erweist sich später das die Nichtigkeit der Ehe ausweisende Erkenntniß als durch Irrthum oder Betrug veranlaßt, so wird die getrennte Ehe revalidirt und der vielleicht inzwischen anderweitig verheirathete Theil muß zu seinem früheren, nun fähig erfundenen Gatten zurückkehren (c. 5. 6. X. [4, 15.]). Uebrigens wird die Ehe wegen Unvermögens nur auf Anrufen der Betheiligten, insbesondere des vermögenden Gatten aufgelöst; denn wenn letzterer dessenungeachtet das gemeinschaftliche Leben fortsetzen will, so ist ihnen gestattet, wie Bruder und Schwester mit einander zu leben (c. 4. 5. X. [4, 15.] c. 47. in f. X. de testib. [2, 4.] c. 3. X. qui matr. accusare possint [4, 18.] c. 2. caus. 33. qu. 1.). Dieses gilt jedoch nicht von den Ehen der Castraten, die unbedingt verboten sind und, wenn der Umstand notorisch ist, von Amtswegen getrennt werden müssen (Sixt. V. const. Cum frequenter v. J. 1589. Bullar. Rom. T. II. p. 587.). 2) Körperlich und geistig unfähig zugleich sind zur Ehe Kinder vor eingetretener Mannbarkeit. Das Alter der Mannbarkeit aber ist für das männliche Geschlecht das zurückgelegte vierzehnte, für das weibliche das zurückgelegte zwölfte Lebensjahr; vor diesem Alter geschlossene Ehen sind daher ungiltig, visi malitia suppleat aetatem, d. h. wofern nicht durch vorzeitige Begierlichkeit die Reife des Alters ersetzt wird (c. 3. 6. 8. 9. X. de despons. impub. [4, 2.]). — II. Oeffentliche Ehehindernisse. 1) Die Entführung. Die Entführung (Raptus), d. h. die gewaltsame Wegführung einer Frauensperson, in der Absicht, sich mit ihr (ehelich oder außerehelich) fleischlich zu verbinden, war nach römischem Rechte seit Justinian ein absolut trennendes Ehehinderniß, so daß zwischen dem Entführer und der Entführten unter keiner Bedingung mehr eine giltige Ehe stattfinden konnte (l. un. Cod. § 1. de raptu virg. [9, 13.] Nov. 143. 150.). Diese Bestimmungen gingen auch in die Capitularien Carls d. Gr. über (Lib. I. c. 104. Lib. 7. c. 395.). Die Kirche stimmte, wenigstens seit der zweiten

Hälfte des 5ten Jahrhunderts, mit dem weltlichen Rechte überein, indem sie auf den Concilien zu Chalcedon (v. J. 451) und zu Meaux (v. J. 845) über den Entführer das Anathem verhängte und dadurch demselben überhaupt die Ehe unmöglich machte (c. 10. caus. 36. q. 2. vgl. c. 11 Aquisgran. eod.). Am Ende des 9ten aber und im Laufe des in Allem so tief gesunkenen 10ten Jahrhunderts wurden die weltlichen Gesetze wirkungslos und die kirchliche Disciplin schlaffer. Ivo von Chartres bezeugt, daß man damals die Ehe eines Entführers mit einer Entführten für giltig anerkannte, sofern nur die Entführte in dieselbe willigte. Diesen Grundsatz behielt auch die Kirche bei, als ihr allein alle Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen verblieb. Selbst die Strafen gegen den Entführer kamen in Abgang, und so blieb es bis zum Concilium von Trient (Caus. 36. qu. 2. c. 7. X. de raptor. [5, 17.]). Das Concilium von Trient nahm aber an, daß dem Consens der Entführten, so lange sie in der Gewalt des Entführers sich befinde, keine Wirksamkeit beizulegen sei, und erklärte daher die Ehe für ungiltig, so lange nicht die Entführte, an einen sichern Ort in Freiheit gebracht, zu derselben ihren Consens freiwillig und ungezwungen erklärt habe (Sess. 24. c. 6. de reform. matr.). Uebrigens erneuerte das Concilium gegen den Entführer und seine Gehilfen die Strafe der excommunicatio latæ sententiæ und der beständigen Infamie und legte dem Entführer, sei es, daß er die Entführte zur Frau bekomme oder nicht, die Verbindlichkeit auf, selbe nach richterlichem Ermessen anständig zu dotiren. 2) Das Verbrechen des Ehebruches oder des Gattenmordes (Imped. criminis). Der ursprünglich geltende allgemeine Grundsatz, daß keine Ehe zwischen Solchen bestehen könne, die früher mit einander Ehebruch getrieben haben, ist seit Gratian auf die zwei Fälle beschränkt, wenn a) der Ehebruch mit dem Versprechen der Ehe auf den Fall des Todes des ersten Gatten oder in Form einer wirklichen Ehe bei Lebzeiten desselben begangen wurde (c. 3. caus. 31. qu. 1. c. 2. 4. 5. 6. X. [4, 7.]); b) wenn mit dem Ehebruch auch Anschläge auf das Leben des andern Gatten concurrirten (s. Ehebruch). Dieselbe Wirkung hat aber, auch ohne concurrirenden Ehebruch, der wirkliche Mord des ersten Gatten, wenn er zu dem Ende verübt wurde, um dadurch den Weg zur Ehe mit einer bestimmten Person zu bahnen und diese damit einverstanden war (c. 1. X. [3, 33.] c. 6. X. [4, 7.]). 3) Ein schon bestehendes Eheband (Ligamen). Wirkliche Ehegatten können, so lange das Band der Ehe, worin sie stehen, nicht durch den Tod gelöst worden, zu keiner andern Ehe schreiten. Thun sie es dennoch, so ist diese spätere Verbindung keine Ehe, sondern ein Ehebruch, somit als Ehe nicht giltig, gleichviel, ob die erste Ehe bereits vollzogen war oder nicht, wenn sie nur giltig ist (Concil. Nicaen. c. 24. c. 8. X. de divort. [4, 19.] Concil. Trid. Sess. 24. c. 2. de reform. matr.). Dieser Grundsatz gilt so ohne Ausnahme, daß, wenn sich der Fall ereignen sollte, daß ein Ehetheil, in der Meinung, der andere sei mit Tod abgegangen, und nach Beibringung glaubwürdiger Zeugnisse hierüber, mit kirchlicher Genehmigung sich wieder verheirathet hätte, diese zweite Ehe, wenn der todtgeglaubte erste Gatte wieder zum Vorschein käme, als nichtig aufgelöst und der Wiedervermählte zu dem irrthümlich für todt Gehaltenen zurückzukehren angehalten werden müßte. Ja, nicht einmal der Verzicht des letzteren könnte dieses hindern; denn die Heiligkeit des ehelichen Bandes beruht nicht auf dem Willen der Verbundenen, nicht auf dem Willen der Menschen überhaupt, sondern auf dem Gesetze des Herrn, das für Alle gleich bindend ist. Wenn daher Fälle vorgekommen, daß Ehen, die, mit Widerstreben eingegangen, aus wechselseitiger Abneigung der Gatten oder eines derselben gegen den Andern jahrelang **nicht** vollzogen worden, im Dispensationswege gelöst wurden; so ist darin nur eine aus der Fülle der höchsten Kirchengewalt geflossene Ergänzung der über das Hinderniß der Gewalt und des Zwanges bestehenden allgemeinen Bestimmungen für einen besondern Fall zu betrachten. Daß jemals in der katholischen Kirche auf dem

Dispensationswege Jemanden gestattet worden sei, zwei Frauen zu gleicher Zeit zu haben, ist eine leere Fabel (s. Permaneder, Handbuch des g. kath. Kirchenr. § 618. II. 269.). Aus dem angegebenen Grunde, und weil die Kirche die Ehen der Protestanten wie die der Katholiken als wahre Ehen anerkennt, versteht es sich von selbst, daß die Kirche dem Scheidungserkenntnisse eines protestantischen Ehegerichtes nicht die Kraft zuerkennen kann, das eheliche Band zu lösen; daß sie demnach der Art geschiedene Protestanten nicht als ledig, mithin die Verbindung eines Katholiken mit einem so geschiedenen Protestanten nicht als eine wirkliche Ehe anerkennen kann (vgl. Permaneder a. a. O. § 661. Nr. 5. Binterim, Collectio Dissertationum elegantiorum de matrimonii vinculo 2 T. Düsseld. 1807. Derselbe, über Ehe und Ehescheidung nach Gottes Wort und dem Geiste der katholischen Kirche rc. S. 123 u. 133 ff.). 4) Ein feierliches Gelübde der Keuschheit (Votum solenne). Es ist schon bemerkt worden, daß die Unterscheidung zwischen feierlichen und unfeierlichen Keuschheitsgelübden der Sache nach bereits in den ältesten Zeiten der Kirche sich nachweisen läßt. Die Formen und Verhältnisse aber, unter welchen man sich der Ehelosigkeit widmete und Enthaltsamkeit gelobte, waren vom Anfang an und bis tief in das Mittelalter herein sehr verschieden, daher auch die Aussprüche der kirchlichen Autoritäten über die Ehen derjenigen, die dergleichen Gelübde abgelegt hatten. Bald werden dieselben als verabscheuungswürdige, dem Ehebruch gleich zu achtende Verbindungen bezeichnet, so daß die darin Verstrickten sogar mit Gewalt ihrem früheren Berufe zurückgegeben werden müssen (c. 2. 9. Dist. XXVII. c. 1. 3. 10. 17. 23. caus. 27. qu. 1. c. 2. 5. 7. 13. 15. eod.); bald sollen sie nur gebüßt, aber doch nicht aufgelöst werden (c. 2. 9. Dist. XXVII. c. 12. 22. 24. 30. 41. caus. 27. qu. 1.). Die bestimmte Terminologie zur Bezeichnung der feierlichen Gelübde im Gegensatze der einfachen scheint sich erst durch Gratian festgesetzt zu haben (c. 3. 8. Dist. XXVII.). Das Princip, worauf der Unterschied und dessen Wirkung auf das kirchliche Eherecht beruht, hat aber Thomas von Aquin deutlich angegeben, indem er das feierliche Gelübde als eine förmliche Weihe zum Dienste Gottes und der Kirche bezeichnet, woraus in unwiderruflicher Weise Berufs- und Amtspflichten hervorgehen, die mit dem ehelichen Leben unvereinbar sind (Summa theolog. P. III. Suppl. qu. 53. art. 1.). Nachdem nun Papst Cölestin III. in c. 6. X. qui clerici vel voventes (4, 6.) die durch Gratian in Uebung gebrachte Terminologie gesetzlich anerkannt, hat Bonifacius VIII. in c. un. de voto in 6° (3, 15.) das feierliche Gelübde gesetzlich definirt als dasjenige, was eine feierliche Form erhält durch die Uebernahme einer heiligen Weihe oder die ausdrücklich oder stillschweigend abgelegte Profession eines von dem apostolischen Stuhle approbirten religiösen Ordens. Ein solches feierlich abgelegtes Gelübde macht aber nicht nur jede nachfolgende eheliche Verbindung ungiltig, sondern hat auch die Kraft, eine schon geschlossene Ehe, wofern sie nicht bereits vollzogen ist (matrimonium ratum nondum consummatum) zu lösen (c. un. [3, 15.] in 6° c. un. Tit. VI. Extrav. Joann. XXII. Concil. Trid. Sess. 24. de sacr. matrim. c. 6.). Der Grund dieser letztern, auf apostolische Tradition zurückzuführenden Bestimmung ist verschieden angegeben worden. Die einfachste Erklärung dürfte die sein, daß die vor der Hand nur auf dem Ausspruche und der Sanction des Herrn beruhenden Rechte des andern Gatten den Rechten des Herrn selbst, die dieser durch die Ordensprofession oder die Weihe erworben hat, weichen müssen. 5) Die geistlichen Weihen (Ordo sacer). Hierüber siehe den Artikel Cölibat. 6) Gänzliche Verschiedenheit des Glaubens (Cultus disparitas). Nachdem schon im alten Testamente (Exod. 34, 16. Deut. 7, 3. 3 Reg. 11, 1. Esdr. 9) die Ehen mit Heiden untersagt gewesen und auch bei den Römern kein Connubium stattgefunden hatte, wo keine Gemeinschaft der sacra möglich war, so mußten um so mehr nach den Aussprüchen Pauli, daß, wer heirathen wolle, im Herrn sich vermähle, und daß die Christen nicht Ein Joch ziehen sollen mit den Ungläubigen

(1 Cor. 7, 39. 2 Cor. 6, 14.), in der christlichen Kirche die Ehen mit Ungläubigen mißbilligt werden. Wie sehr dieses der Fall war, bezeugt Tertullian im zweiten Buche seiner Schrift ad uxorem (c. 2—8.). Ebenso im Buche de lapsis der heilige Cyprian, der solche Ehen Prostitutionen der Glieder Christi nennt (vgl. Hieronym. Lib. I. contra Jovinian. Ambros. in Paulum, id. de Abraham Lib. I. c. 9. Augustin. de adulterin. conjug. ad Polent. c. 18 sq.). Doch zu einem unbedingten Verbote bei Strafe der Nichtigkeit konnte diese Mißbilligung damals, und so lange das Christenthum nicht der herrschende Glauben war, nicht führen; denn die Kirche konnte nicht durch ein solches Verbot, mit augenscheinlicher Gefahr für das Heil der Seelen, vielen Christen die Ehe geradezu unmöglich machen, sie konnte nicht für absolut verwerflich Verbindungen erklären, die häufig als eines der wirksamsten Mittel zur Ausbreitung des Glaubens sich erwiesen. Die Ehe mit Ungläubigen erscheint daher in den ältern Concilienschlüssen zwar als verboten, aber nicht als ungiltig (Concil. Eliberit. c. 15. 16. Concil. Arelat. c. 11. Concil. Laodicen. c. 30. Concil. Chalcedon. c. 14. Concil. Carthag. III. c. 12.). Anders gestaltete sich die Sache, als das Christenthum zur herrschenden Religion geworden und damit die angeführten Gründe der Duldung für die Kirche, der Entschuldigung für die einzelnen, zu solchen Verbindungen schreitenden Christen allmählig wegfielen. Auch dann wendete sich aber die größere Strenge zuerst gegen die, dem Christen als eine besonders feindselige Minorität gegenüberstehenden Juden, wie das Gesetz der Kaiser Valentinian, Theodosius und Arcadius Lib. 6. Cod. Theod. (1, 9.) v. J. 388 beweiset. Der hier ausgesprochene Grundsatz wurde in der orientalischen Kirche später durch das Concilium in Trullo sogar auch auf die Ehen mit Häretikern ausgedehnt. In der abendländischen Kirche wurde er aber in dieser Ausdehnung nie anerkannt. Dagegen ging jenes die Ehen mit Juden für nichtig erklärende Gesetz der genannten Kaiser durch das Breviarium Alarici und den sog. Papian oder die lex romana Burgundionum in das geltende Recht des Abendlandes über und wurde durch die Verordnungen der Päpste und die Beschlüsse der Concilien allenthalben zur Anerkennung und Geltung gebracht (s. Moy, Gesch. des christl. Eherechtes S. 346). Im vierten Concilium von Toledo wurde dieses unbedingte Verbot der Ehen mit Juden auf den allgemeinen Grundsatz zurückgeführt, quia non potest infidelis in ejus permanere conjungio quæ jam in christianam translata est fidem, und dieser allgemeine Grundsatz ging in alle bekannten Canonensammlungen des 8ten und 9ten Jahrh. über. So wurde der Grund zu dem G e w o h n h e i t s r e c h t e gelegt, das seit Gratian (caus. 28. qu. 1.) als völlig ausgebildet und allgemein geltend sich darstellt, daß Ehen zwischen Getauften und Ungetauften als null und nichtig zu betrachten und behandeln sind (Bellarmin. de matrimonio. Lib. I. c. 23. propos. 3. Rebellus, de obligat. justitiæ p. 2. Lib. 3. qu. 9. Petr. Soto in 4 Dist. 39. qu. un. art. 2. Gregor. de Valentia 3. part. disput. 10. general. qu. 5. p. 3. § cultus disparitas. Benedict. XIV. const. S i n g u l a r i n o b i s d. d. 9. Febr. 1749 in Bullar. Bened. XIV. T. III. p. 9. §§ 9. 10.). Dagegen wird die Ehe zweier Ungetauften, wovon der eine Theil erst während der Ehe zum Christenthum übergetreten ist, darum nicht getrennt, wenn der andere ungläubig gebliebene Gatte o h n e S c h m ä h u n g d e s S c h ö p f e r s in der Gemeinschaft verbleiben will. Wohl aber wird nach einer in der ganzen Kirche geltenden, vom päpstlichen Stuhle gebilligten Gewohnheit der bekehrte Gatte von dem ungläubig gebliebenen getrennt und ihm sich anderweitig zu verheirathen gestattet, wenn letzterer nicht zu bewegen ist, ihm o h n e S c h m ä h u n g d e s S c h ö p f e r s auch fortan ehelich beizuwohnen (s. Ehe, u. c. 7. X. de divort. [4, 19.] Thom. Aquin. u. Sylvius Comment. ad S. Thom. Summ. theolog. qu. LIX. art. 5. Bened. XIV. de Synodo dioeces. Lib. III. c. 4. Lib. VI. c. 4. N. 3. u. Lib. XIII. c. 21. N. 1—3. Ejusd. Const. I n s u p r e m a d. d. 16. Jan. 1746. Const. A p o s t o l i c i m u n e r i s d. d. 22. Sept. 1747. Vgl. bezüglich der in neuerer Zeit hierüber erhobenen Zweifel

Stapf, Pastoralunterricht ꝛc. 5te Aufl. S. 207. Nr. 8. und Binterims Denkwürdigkeiten Bd. VII. Thl. III. S. 1—87). Hienach ist um so mehr die Frage zu verneinen, ob die Ehe zweier Ungläubigen, wenn beide zum Christenthum übergehen, revalidirt werden müsse? (Permaneder, Lehrb. ꝛc. § 621. Nr. 2. vgl. § 599. Nr. 3.) 7) Die Verwandtschaft. a) Blutsverwandtschaft. Die Verwandtschaft ist ein durch Gemeinschaft der Abstammung oder des Geblütes zwischen mehreren Personen begründetes Verhältniß der Freundschaft. Es ist der Natur zuwider, ihrem Gesetze und Entwicklungsgange entgegen, daß dieses von ihr begründete sittliche Verhältniß durch die Beimischung der sinnlichen Beziehungen der Geschlechtsliebe in den niedern Kreis, aus dem es hervorgegangen, wieder herabgezogen, und die natürliche, wechselseitige Anziehung der Geschlechter nicht zur Erweiterung der Liebesbande unter den Menschen benützt, sondern innerhalb eines von ihr schon gebildeten Liebesbundes verbraucht und so in der That zur Hemmung ihres auf die Ausbreitung und Vervielfältigung solcher Bande gerichteten Strebens mißbraucht werde. „Die Bestimmung der Ehe ist," wie Richter in seinem Kirchenrechte § 257 sehr schön bemerkt, „die, daß sie durch die Begründung und Kreuzung der Familien die Menschheit zu einer Einheit verbinden „soll. Aus diesem Grunde ist überall, wo der Begriff der Familie zum Bewußt„sein gekommen, auch die Ehe unter Verwandten als unzulässig betrachtet worden, „weil sie die Familien isolirt und die Liebe selbstsüchtig auf den engen Kreis der „Verwandten beschränkt." Jeder geschlechtlichen Neigung wohnt bei unverdorbenen Menschen das Verlangen inne, sich im Geiste festzusetzen und dadurch in ein sittliches, von der wandelbaren Geschlechtslust unabhängiges Band zu verwandeln, daher der Anspruch auf Treue und die gerade in den edelsten Gemüthern am tiefsten wurzelnde Eifersucht. Die Ehe selbst ist nichts als das Resultat dieses Strebens, und alles Glück in derselben hängt von der Erreichung dieses Zieles ab. Es ist darum verkehrt, die schon bestehenden sittlichen Bande der Blutsfreundschaft den wandelbaren und minder edlen der Geschlechtsliebe unterzuordnen, oder die niedere Macht sinnlicher Triebe an deren Stelle treten zu lassen. Das haben alle Völker der Erde empfunden, und es sind daher auch bei allen die Ehen unter nahen Verwandten in mehr oder minder ausgedehntem Maaße und consequenter Weise, je nach dem Grade ihrer sittlichen Reinheit und Strenge, verboten und verpönt gewesen. Auch in dieser Beziehung zeichneten die Römer sich aus, deren Gesetzgebung über die wegen Verwandtschaft verbotenen Ehen mit der mosaischen größtentheils übereinstimmt. Diese Gesetzgebung wurde indessen bedeutend verändert durch den Einfluß des Christenthums, welches nicht nur den natürlichen Liebesbanden unter den Menschen eine neue Weihe und eine erhöhte Bedeutung gab, sondern auch die Gemüther der Menschen für die Wahrnehmung derselben empfänglicher machte und ihnen viele neue, auf rein geistigen Beziehungen beruhende Bande hinzufügte. Diese mußten bei der Ehe um so mehr berücksichtigt werden, als die Kirche, welche überhaupt die Liebe unter den Menschen zu läutern und zu vergeistigen strebte, dieses ganz vorzüglich bei der Ehe sich zur Aufgabe gemacht hatte. Wo immer also bereits ein geistiges, reines, von Sinnlichkeit freies Liebesverhältniß zwischen zwei Personen begründet war, da erschien jede Beimischung sinnlicher Beziehungen als ein nicht zu billigender Rückschritt. In diesem Sinne mußte die Kirche nothwendig trachten, die Grenzen, innerhalb deren sinnliche Berührungen und Verbindungen nicht vorkommen sollten, so weit wie möglich hinauszurücken. Dieses zur Erklärung und Rechtfertigung der kirchlichen Ehegesetzgebung über die verbotenen Verwandtschaftsgrade. Nach dieser Gesetzgebung ist die Verwandtschaft theils eine natürliche, theils eine nachgebildete, und diese wieder entweder geistliche oder bürgerliche. Die natürliche Verwandtschaft, die auf der Abstammung zweier oder mehrerer Personen von gemeinschaftlichen Vorfahren in bestimmter, erkennbarer Nähe beruht, ist Verwandtschaft in ge-

rader Linie, wenn diese Personen eine von der andern abstammen; Verwandtschaft in der Seitenlinie, wenn sie nicht nur von der andern, sondern gemeinschaftlich von einer dritten Person abstammen, die gleichsam den Mittelpunct bildet, in dem sie verbunden sind. Unter einer Linie versteht man nämlich eine Reihe von auf einander folgenden Verwandten. Die gerade Linie ist entweder eine ab- oder eine aufsteigende, je nachdem man von den Eltern zu den Kindern und Kindskindern, oder von diesen zu den Eltern und Voreltern vorschreitet; die Seitenlinie ist entweder eine gleiche oder ungleiche, je nachdem die letzten in jeder Linie aufgezählten Personen in gleicher Entfernung von ihrem gemeinsamen Ursprunge abstehen oder nicht. Die Verwandtschaft ist eine zweibändige oder vollbürtige, wenn die Verwandten von einem und demselben Paar; sie ist eine einbändige oder halbbürtige, wenn sie nur von einem Individuum abstammen. Die Verwandten, die von einem Manne durch Männer abstammen, heißen consanguinei, Agnaten, Schwertmagen; die, deren Verwandtschaft durch Weiber vermittelt ist, cognati, Spillmagen. Ist endlich die Erzeugung der verwandten Personen in rechtmäßiger Ehe erfolgt, so ist die Verwandtschaft eine rechtmäßige, außerdem ist sie eine unrechtmäßige oder bloß natürliche. Die Nähe der Verwandtschaft bestimmt sich nach Graden. Man rechnet nämlich so viel Grade, als in einer Linie Personen von dem gemeinschaftlichen Stamme an vorkommen. Jede neue Zeugung in der Reihe bildet einen Grad. Tot gradus quot generationes oder tot sunt gradus quot personæ demto stipite. Ist aber die Nähe der Verwandtschaft zwischen den Gliedern zweier Seitenlinien zu bestimmen, so summirt das römische Recht die in beiden Linien vorkommenden Personen mit Einschluß der in Frage stehenden zusammen, während das canonische Recht nur die Grade auf Einer Seite und, sind die Seiten ungleich, die auf der längern Seite zählt. Diese Berechnungsart hat die Kirche dem germanischen Rechte entlehnt; sie ist aber auch dem Gesichtspuncte der Kirche angemessener (c. 2. caus. 35. qu. 5.). Allein die Anwendung des im Leviticus (18, 6.) ausgesprochenen allgemeinen Grundsatzes, daß Niemand in seine Verwandtschaft heirathen dürfe, nach der germanischen Ansicht, welche in Erbschafts- und andern Angelegenheiten das Band der Verwandtschaft bis in das siebente Glied anerkannte, führte zu einer Ausdehnung des Ehehindernisses der Verwandtschaft, welche theils eine Quelle zahlloser, trauriger Verwirrungen wurde, theils bei einigermaßen erkaltendem religiösem Eifer sich in die Länge nicht behaupten ließ. Deßhalb hat Papst Innocenz III. im J. 1216 auf dem vierten Concilium im Lateran das Ehehinderniß der Verwandtschaft in der Seitenlinie auf den vierten Grad nach canonischer Berechnung eingeschränkt (c. 8. X. de consang. et affinit. [4, 14.]). Demnach ist jetzt die Ehe unter Verwandten verboten 1) in der geraden Linie ins Unendliche; 2) in der Seitenlinie bis in das vierte Glied, dieses mit eingerechnet. Da übrigens das canonische Recht bei den Seitenverwandten nur auf ihre Verbindung durch den gemeinsamen Stammvater sieht und mithin bei ungleicher Seitenlinie nicht annehmen kann, daß der in der längern Linie Stehende seinem Seitenverwandten näher stehe, als dem Stammvater, so versteht sich von selbst, daß immer nur auf die Linie des vom Stammvater Entfernteren gesehen und eine Ehe zwischen Gliedern der fünften Generation einerseits und Gliedern der dritten Generation andererseits als erlaubt betrachtet wird (c. 9. X. cit. [4; 14.]). Die angeführte Regel gilt aber für die bloß natürliche eben so, wie für die rechtmäßige Verwandtschaft. b) Nachgebildete Verwandtschaft. Durch die gesetzliche Fiction einer Zeugung oder des Gezeugtseins einer Person durch eine andere entsteht ein Verhältniß, welches man nachgebildete Verwandtschaft nennt. Je nachdem nun diese Fiction im geistlichen oder im bürgerlichen Rechte begründet ist, nennt man diese Verwandtschaft eine geistliche oder eine bürgerliche. Die bürgerliche Verwandtschaft entsteht durch vollkommene Adoption oder Annahme an Kindes Statt, so daß der Adoptirte in die väterliche Gewalt

des Adoptirenden tritt und ein Agnate desselben wird. Dieselbe bildet ein trennendes Ehehinderniß a) zwischen der adoptirenden und der adoptirten Person und deren Descendez für immer; b) zwischen dem Adoptirten und den leiblichen Kindern des Adoptirenden, so lange sie zusammen unter einer und derselben väterlichen Gewalt stehen, d. h. so lange als das Adoptionsverhältniß besteht (§ 1. 2. 3. T. [1, 10.] sq. 12. § 4. [23, 2.] sq. 14. 17. 55. eod. sq. 23. [1, 7.]). Hinsichtlich dieses im bürgerlichen Rechte begründeten, von der Kirche bloß anerkannten Ehehindernisses verweist das canonische Recht überall nur auf die bürgerlichen Gesetze, und wir können nicht finden, daß es demselben irgendwie eine weitere Ausdehnung gegeben habe (c. 1. 5. 6. caus. 30. qu. 1. c. un. X. de cognat. legal. [4, 12.] S. dagegen Permaneder a. a. O. § 627.). Die geistliche Verwandtschaft entsteht durch die Taufe und die Firmung und bildet ein trennendes Ehehinderniß zwischen dem Taufenden oder Firmenden, dann den Tauf- oder Firmpathen einerseits und dem Täufling oder Firmling und dessen Eltern andererseits (Concil. Trid. Sess. XXIV. c. 2. de ref. matr.). Auch dieses, auf der Idee der geistigen Wiedergeburt in der Kirche durch die Sacramente der Taufe und Firmung beruhende, übrigens dem Ehehindernisse der bürgerlichen Verwandtschaft nachgebildete Hinderniß hatte vor dem Concilium von Trient durch die Verfolgung der Analogie der geistigen und der leiblichen Zeugung eine unmäßige Ausdehnung erhalten (s. Compaternität). 8) Schwägerschaft. a) Eigentliche Schwägerschaft. Die Schwägerschaft ist das durch den Beischlaf begründete Verhältniß zwischen jeder der beiden fleischlich vereinigten Personen und den Blutsverwandten der anderen. In eben dem Grade, in welchem Jemand mit einer der erwähnten beiden Personen verwandt ist, in eben dem Grade ist er mit der andern verschwägert, gleichviel, ob der Beischlaf in der Ehe oder außer der Ehe erfolgte. Zwischen den beiderseitigen Verwandten und mit den beiderseitigen Schwägern entsteht durch den Beischlaf kein Verhältniß. Die frühere Ausdehnung des Schwägerschaftsverhältnisses in diesem Sinne ist durch Innocenz III. ausdrücklich verworfen worden (c. 8. X. de consang. et affinit. [4, 14.] Vgl. c. 8. 9. X. [4, 13.] c. 11. caus. 35. q. 3. c. 3. X. [4, 1.] c. 7. X. [4, 13.]). Ein trennendes Ehehinderniß ist seit dem Concilium von Trient die aus dem ehelichen Beischlaf entsprungene Schwägerschaft bis zum vierten, die aus dem unehelichen Beischlaf entstandene nur bis zum zweiten Grade, letzteren mit eingeschlossen (Concil. Trid. Sess. 24. c. 4. de ref. matrim.). b) Nachgebildete Schwägerschaft. Wie eine nachgebildete Verwandtschaft, ebenso gibt es auch eine nachgebildete Schwägerschaft. Diese entsteht und bildet ein trennendes Ehehinderniß a) aus der Adoption zwischen dem Adoptivvater und der Frau des Adoptivsohnes, wie auch umgekehrt zwischen dem Adoptivsohne und der Frau des Adoptivvaters (cfr. 14. pr. § 1. Dig. de ritu nuptiar. [23, 2.] und die bezüglichen der nachgebildeten Verwandtschaft angeführten Stellen des canonischen Rechts). b) Sie entstand nach älterem, aber durch das Concilium von Trient stillschweigend aufgehobenem canonischem Rechte als eine geistliche zwischen dem Manne einer Pathin und einer andern Pathin desselben Täuflings oder Firmlings (c. 4. X. de cognat. spirit. [4, 11.] c. 1. in 6° [4, 3.] Concil. Trid. Sess. 24. c. 2. de reform. matrim.). Sie entsteht c) unter dem Namen der publica honestas, aus einem Verlöbnisse und aus einer unvollzogen gebliebenen wirklichen Ehe (matrimonium ratum nondum consummatum), selbst wenn letztere als ungiltig wieder aufgehoben worden wäre, in sofern sie nur nicht aus Mangel des Consenses ungiltig gewesen (c. un. in 6° [4, 1.] Concil. Trid. Sess. 24. c. 3. de reform. matrim.). 9) Clandestinität oder Mangel an der gesetzlichen Form der Eingehung der Ehe (s. Ehe, heimliche). [v. Moy.]

Ehelich — unehelich ist ein Gegensatz, der sowohl in Bezug auf den Beischlaf, als in Bezug auf die Geburt, dann die Verwandtschaft und Schwägerschaft,

wegen der daran geknüpften Folgen von großer Bedeutung ist. 1) Der uneheliche Beischlaf ist ein strafbares Vergehen nach canonischem Rechte, er mag nun mit einer feilen Dirne als fornicatio, oder mit einer ehrbaren Person, ledigen oder verwittweten Standes, als stuprum, oder wohl gar mit einer blutsverwandten oder verschwägerten Person als incestus, oder endlich mit einer verheiratheten Person als adulterium vollbracht werden (vgl. c. 1. caus. 36. q. 1. c. 10 Dist. LXXXVIII. c. 20 in f. c. XXVII. q. 1. c. 1. X. de adulter. [5, 16.] und die im Artikel „Ehebruch" angeführten Stellen). Das stuprum ist besonders strafbar, wenn es mit Gewalt als „Nothzucht" oder als ein fortgesetztes Vergehen in Form eines Concubinats stattgefunden hat (s. d. AA.). 2) Die uneheliche Geburt bringt, abgesehen von ihren bürgerlichen Nachtheilen, die Irregularität mit sich, d. h. sie ist ein Hinderniß bezüglich des Empfanges der geistlichen Weihen (c. 1. 2. de fil. presbyter. in 6. [1, 11]. Concil. Trident. Sess. 25. c. 15. de ref.). Beseitigt werden die Folgen derselben durch die nachfolgende Ehe zwischen den Eltern des unehelich Gebornen (legitimatio per subsequens matrimonium). 3) Die uneheliche Verwandtschaft wird für das bürgerliche Recht nur durch das Geborenwerden von Müttern begründet, weil außer der Ehe der Vater niemals mit juristischer Bestimmtheit nachgewiesen werden kann. Sie begründet daher auch nur im Verhältniß zur Mutter und deren Familie ein Erbrecht. In Bezug auf die natürlichen Pflichten und Ansprüche unter Verwandten steht sie aber der ehelichen Verwandtschaft gleich und wirkt daher als Ehehinderniß nach canonischem Rechte in demselben Umfang wie diese. 4) Die uneheliche Schwägerschaft wirkt dagegen als Ehehinderniß nur bis zum 2ten Grade einschließlich, während die eheliche bis zum 4ten Grade einschließlich der Giltigkeit der Ehe entgegensteht (s. Ehehindernisse). [v. Moy.]

Eheliche Pflicht. (Siehe Ehegatten, deren Pflichten.) Bezüglich auf die eheliche Beiwohnung sind die Rechte und Pflichten der beiden Gatten gleich, d. h. jeder von beiden ist dieselbe zu fordern befugt, jeder dem andern sie in diesem Falle zu leisten verbunden (c. 3. caus. 32. qu. 2. c. 5. caus. 33. q. 5.). Das Recht, die eheliche Beiwohnung zu fordern, geht aber verloren für denjenigen Ehegatten, der sich a) eines Ehebruchs schuldig gemacht hat (s. Ehescheidung); oder b) wissentlich und ohne Noth, durch Vollziehung der Taufe oder Uebernahme der Pathenstelle bei seinem eigenen Kinde, mit dem andern Ehegatten eine geistliche Verwandtschaft eingegangen ist (c. 7. caus. 30. q. 1. cf. c. 2. X. de cognat. spiril. [4, 11.]. Egger in Stapfs Pastorlaunterricht von der Ehe S. 246. und Permaneder § 629. Note 4.); oder c) durch außereheliehen Beischlaf in eine sog. affinitas superveniens, in ein Verhältniß der Schwägerschaft mit dem andern Ehegatten gerathen ist (c. 6. 10. 11. X. de eo qui cognov. [4, 13.]); oder endlich d) durch ein einfaches Gelübde ewiger Keuschheit oder des Eintrittes in ein Kloster gebunden ist (c. 4. 5. 6. X. qui clerici vel voventes [4, 6.]). Der Verlust des Rechtes, die eheliche Pflicht zu fordern, bringt aber an sich nicht die Befugniß mit sich, sie dem anderen Theile, wenn dieser sie fordert, zu verweigern, außer im Falle eines Gelübdes ewiger Keuschheit, welches auf zwei Monate für den dadurch Verpflichteten das Deliberationsrecht wegen des Eintrittes in ein Kloster begründet. Durch den für einen Theil eingetretenen Verlust des Anspruchs auf die eheliche Beiwohnung wird auch der andere unschuldige Theil in der Regel nicht gehindert, dieselbe zu fordern, ausgenommen im Fall eines Gelübdes zum Eintritte in ein Kloster, wo die Ehe überhaupt nicht vollzogen werden darf, so lange das Gelübde nicht durch Dispensation gehoben ist. Das verlorne jus petendi debitum conjugale kann nur durch päpstliche Dispensation, oder in Kraft der Quinquennal-Facultäten vom Bischofe wieder erlangt werden. Die Pflicht zur Leistung der ehelichen Beiwohnung fällt weg, nicht bloß wenn der andere Theil des Anspruches verlustig geworden, sondern auch wenn er sich in rechtmäßiger und giltiger Weise z. B. durch ein mit beiderseitiger Zustimmung abgelegtes Gelübde dieses Anspruches begeben hat; oder wenn

dieselbe wegen offenbarer Gefahr für die Gesundheit, oder in Ansehung der Zeit oder des Ortes wo, oder der Art, wie sie gefordert wird, nicht ohne schwere Sünde geleistet werden könnte. Uebrigens hat selbst der zur Verweigerung im Allgemeinen berechtigte Gatte ernstlich zu erwägen, ob er ohne Gefahr, bei dem andern Theile Abneigung zu erregen oder denselben zur Unzucht zu verleiten, von diesem Rechte Gebrauch machen könne. (Vgl. c. 4. Dist. V. c. 1—7. caus. 33. q. 5. Sanchez, de sto. matr. sacr. Lib. IX.) [v. Moy.]

Ehelosigkeit, s. Cölibat.

Eherecht — Ehesache. Das Eherecht ist der Inbegriff der rechtlichen Grundsätze, wonach die Ehe und das Verhältniß der Ehegatten als solcher zu einander zu beurtheilen sind. Da die Ehe theils als Sacrament ein wesentliches Glied in der Kette der kirchlichen Heilsmittel, theils, als natürliches Verbindungsmittel der Menschen, die wesentlichste Grundlage der Staatsgesellschaft ist, so ergibt sich für ihre rechtliche Beurtheilung nothwendig ein doppelter Gesichtspunct, der der Kirche und der des Staates, mithin auch ein doppeltes Eherecht, das kirchliche und das bürgerliche. Letzteres kann uns in diesem Kirchenlexikon nicht beschäftigen. Nur in Beziehung auf das Verhältniß beider Rechte zu einander wollen wir auf die Artikel Ehegerichtsbarkeit und Ehegesetzgebung verweisen. Die Quellen des kirchlichen Eherechtes sind: die heilige Schrift und die Tradition, die kirchlichen Gewohnheiten, die Aussprüche der Päpste und der Concilien. Als Nebenquellen sind zu nennen: das Naturrecht und das bürgerliche, sowohl römische als teutsche Recht. — Ehesache ist jede Sache, die den Bestand der Ehe und das Verhältniß der Gatten als solcher zu einander betrifft.

Ehescheidung. Unter Ehescheidung überhaupt versteht man die Aufhebung der den Gatten als Pflicht gebotenen ehelichen Gemeinschaft; sie kann nicht anders als nach richterlichem Ausspruch, aus gesetzlich bestimmten, hinreichenden Gründen erfolgen (c. 3. X. de divort. [4, 19.] c. 3. X. qui filii sint legit. [4, 17.] c. 6. X. de divort. c. 8. 10. 13. X. de restit. spoliator. [2, 13.]). Die Wirkung kann aber entweder darin bestehen, daß die Geschiedenen eben nur der Pflicht des ehelichen Zusammenlebens enthoben werden, oder darin, daß sie nebstdem die Befugniß erhalten, zu einer andern ehelichen Verbindung zu schreiten. Im ersten Falle nennt man es Scheidung von Tisch und Bett (separatio quoad thorum et mensam), im andern Falle Trennung vom Bande (divortium, separatio quoad vinculum). Letztere kommt eigentlich in der katholischen Kirche nicht vor, indem das einmal giltig geschlossene eheliche Band durch keine menschliche Gewalt wieder gelöst werden kann (s. Ehe, u. Concil. Trid. Sess. 24. c. 7. de sacr. matr.). Allein da dasselbe in seiner Vollkommenheit als ein doppeltes, nämlich als ein geistiges (religiöses) und leibliches (natürliches) sich darstellt, so betrachtet die Kirche das geistige als gelöst, wenn vor der leiblichen Vollziehung der Ehe der eine Gatte ein feierliches Keuschheitsgelübde ablegt; und das leibliche, wenn von zwei ungläubigen Gatten der eine zum Christenthum sich bekehrt und der andere nicht ohne Schmähung des Schöpfers die eheliche Gemeinschaft fortsetzen will (s. Ehehindernisse II. Nr. 4 u. 6). In beiden Fällen hört nicht nur die Pflicht zur ehelichen Gemeinschaft auf, sondern der durch das Gelübde und der durch das widerchristliche frevelhafte Verhalten des andern Theiles freigewordene Gatte kann auch zu einer andern Ehe schreiten. Außerdem kommt ein Ausspruch auf Trennung der Gatten mit der Berechtigung derselben zu anderweitiger Vermählung nur in der Form einer Nichtigkeitserklärung (Annullirung) der unter einem trennenden Ehehindernisse geschlossenen Ehe vor. Eine solche Nichtigkeitserklärung setzt den gerichtlich geführten Beweis der Nichtigkeit der Ehe, der durch das Geständniß der Gatten allein nicht erbracht werden kann, voraus. Unter den Beweismitteln ist daher auch die Eidesdelation ausgeschlossen; dagegen ist der Natur der Sache gemäß das Zeugniß der Blutsverwandten und Hausgenossen, wenn sie nicht aus besondern Grün-

den verdächtig geworden, als vollgiltig zugelassen (c. 3. 6. X. qui matr. accers. poss. [4, 18.] c. 5. X. de eo qui cognov. [4, 13.] c. 11. X. de transact. [1, 36.] c. 3. caus. 35. q. 6. c. 2. X. de sent. et re judic. [2, 27.]). Die Einleitung des Processes erfolgt bei öffentlichen Ehehindernissen von Amtswegen, oder auf glaubhafte Denunciation; wohl auch auf gestellte Klage von Seite eines unverdächtigen Dritten c. 3. X. de divort. [4, 19.] c. 7. X. de cognat. spirit. [4, 11.] c. 2. 6. qui matrim. accus. [4, 18.]). Bei Privathindernissen dagegen kann der Proceß nur auf die Klage des betheiligten Gatten (accusatio matrimonii, Nullitätsklage) eingeleitet werden, und auch dieser wird mit derselben nicht weiter gehört, wenn er, nachdem er von dem bestehenden Ehehindernisse Kenntniß erhalten, dennoch die eheliche Pflicht gefordert oder freiwillig geleistet, oder die Ehe freiwillig längere Zeit fortgesetzt hat. Der Proceß hat viele Eigenthümlichkeiten wegen der Scheu vor dem Sacramente, die immer im Zweifel eher zu Gunsten der Ehe zu sprechen gebietet (s. Defensor matrimonii und **Permaneder**, Lehrb. des g. kath. Kirchenrechts § 538—544.). Das Nichtigkeitserkenntniß geht darum auch nie in Rechtskraft über, sondern kann jederzeit als auf einem Irrthum (in facto) gegründet, wieder aufgehoben werden (c. 7. 11. de sent. et re judic. [2, 27.] c. 5. 6. X. de frig. et malef. [4, 15.]). Die **Wirkungen** der Ehe hören aber durch das Nichtigkeitserkenntniß, für den Gatten wenigstens, der in gutem Glauben war, erst von dem Tage der Erkenntnißpublication auf, und die Kinder aus der aufgehobenen Ehe werden, wenn dieselbe in gehöriger Form eingegangen war, als ehelich anerkannt. Die Scheidung von Tisch und Bett kann stets nur auf Antrag des betheiligten Gatten, dann aber für immer oder nur zeitweise, und zwar entweder auf bestimmte oder auf unbestimmte Zeit eintreten. Die Trennung für immer findet bloß wegen Ehebruchs statt, es mag dieser von der Frau oder von dem Manne begangen worden sein (Matth. 5, 32. 19, 20. 23. caus. 32. q. 5. c. 4. 5. caus. 32. q. 6.). Dabei wird ein strenger Beweis des Ehebruchs nicht gefordert, sondern es genügen schon starke Indicien (c. 12. X. de praesumt. [2, 23.] c. 27. X. de test. [2, 20.]). Ein durch Zwang oder unverschuldeten Irrthum herbeigeführter Beischlaf eines Ehegatten mit einer dritten Person gilt jedoch nicht als Ehebruch (c. 4. caus. 32. q. 5. c. 1. caus. 34. q. 1. c. 6. eod.), und derjenige Gatte, der sich seinerseits eines Ehebruchs gleichfalls schuldig gemacht, oder den andern etwa selbst dazu verleitet hat, sowie derjenige, der durch freiwillige Beiwohnung oder sonst stillschweigend oder ausdrücklich dem andern seine Vergebung hierwegen zu erkennen gegeben hat, wird mit der Scheidungsklage zurückgewiesen (c. 1. 2. caus. 32. q. 6. c. 4. X. de divort. [4, 19.] c. 6. 7. X. de adulter. [5, 16.] c. 6. X. de loqui cognov. [4, 13.]). Der unschuldige Theil übrigens, der die Trennung auf immer verlangt hat, kann nachher, selbst wider Willen des andern, in einen geistlichen Orden treten oder die geistlichen Weihen empfangen (c. 15. 16. X. de convers. conjug. [3, 32.]). Es steht ihm aber auch frei, den Schuldigen wieder zu sich aufzunehmen, ja er kann sogar dazu angehalten werden, wenn er selbst eines gleichen Vergehens sich schuldig gemacht hat (c. 3. 5. X. de divort. [4, 19.]) Die Scheidung auf bestimmte oder unbestimmte Zeit findet aus mehreren Gründen statt, namentlich a) wegen Abfalls vom Glauben (c. 6. X. de divort. [4, 19.] c. ult. de convers. conjug. [3, 32.] Vgl. c. 2. 7. eod. Concil. Trid. Sess. 24. c. 5. de reform. matr.); b) wegen grober Mißhandlungen und dadurch verursachter Lebensgefahr, oder wegen starker lebensgefährlicher Drohungen (c. 8. 9. X. de rest. spol. [2, 13.]); c) wegen Gefahr der Gesundheit oder des Seelenheiles, wenn z. B. der eine Theil mit einer ansteckenden Krankheit behaftet ist, oder im Wahnsinn das Leben des andern bedroht, oder denselben zu einem Verbrechen zu verführen oder zu zwingen sucht u. dgl. (c. 1. 2. X. de conjug. lepros. [4, 8.] c. 8. 13. X. de rest. spoliator. [2, 13.] cf. c. 22. caus. 32. q. 5.). d) Auch die bösliche Verlassung und die Verweigerung der ehelichen

Pflicht gelten zu Gunsten des unschuldigen Theiles als Scheidungsursachen. Ueberhaupt hat der Richter die Umstände zu bemessen und darnach auch die Zeit der gestatteten Scheidung oder den Ausspruch der Scheidung auf unbestimmte Zeit zu bemessen. [v. Moy.]

Eheverlöbniß. (S. Ehehindernisse, aufschiebende, Nr. 4.) Ehemals nannte man jede Willenserklärung zweier Personen verschiedenen Geschlechts, sich einander als Ehegatten annehmen zu wollen, ein Verlöbniß, sponsalia, und unterschied daher, je nachdem diese Erklärung einen im Momente sogleich eintretenden Zustand kundgeben oder nur von einem erst in der Folge zu vollziehenden Acte verstanden werden sollte, sponsalia de praesenti und sponsalia de futuro. Jene knüpften ein wirkliches, unauflösliches, sacramentales Band (Concil. Trid. Sess. 7. c. 1.); diese begründeten nur den wechselseitigen Anspruch auf künftige Ehe und die jedes anderweitige Verlöbniß bei Strafe der Infamie und der Kirchenbuße ausschließende Verpflichtung zur Treue. Diese sind es, die man jetzt seit dem Concilium von Trient eigentlich unter dem Namen sponsalia, Verlöbniß, versteht. Damit nun ein solches Verlöbniß bindend sei, müssen theils die Contrahenten überhaupt sich verpflichten können, theils muß insbesondere eine Ehe zwischen ihnen möglich sein. Sie müssen also die körperliche Fähigkeit zur Erfüllung der künftigen Ehezwecke eben so wohl, als die moralische Fähigkeit haben, sich verbindlich machen zu können. Das Verlöbniß einer zum Beischlaf für immer unfähigen Person wäre daher ungiltig, wenn nicht der andere Theil ausdrücklich nur zu einer sog. Josephsehe sich mit ihr verbinden wollte. Dagegen sind Verlöbnisse Unmündiger (ausgenommen unter sieben Jahren, weil da die nöthige Unterscheidungsgabe nicht vorhanden wäre) keineswegs ungiltig; nur steht dem Unmündigen nach eingetretener Pubertät frei, wieder zurückzutreten (c. 7. 8. X. de desp. impuber. [4, 2.]). Ebenso ist es mit den Eheverlöbnissen, welche Eltern für ihre Kinder schließen. Da übrigens die Eheverlöbnisse wahre Consensualcontracte sind, so gehört zu ihrer Giltigkeit alles, was solche Contracte überhaupt voraussetzen. Also vor Allem 1) bestimmte und kategorische Erklärung der Einwilligung, 2) muß die Erklärung auch bestimmt sein in Bezug auf die zu ehelichende Person, und sie muß 3) gegenseitig sein (promissio et repromissio futurarum nuptiarum), 4) muß die Einwilligung ernstlich, nicht bloß zum Schein oder ohne Ueberlegung gegeben sein. Indessen streitet die Vermuthung stets für die ernstliche Meinung des Versprechens. Hat Einer insbesondere unter dem Versprechen der Ehe ein Mädchen zum Beischlafe verführt, so ist er verbunden, sie auch wirklich zu ehelichen, wofern er nicht sehr wichtige Weigerungsursachen geltend machen kann (c. 1. 2. X. de adulter. et stupro [5, 16.]). Als solche Ursachen gelten a) allzugroße Standesverschiedenheit, wenn diese dem Mädchen bekannt und selbes durch den Verführer nicht dergestalt sicher gemacht worden war, daß auch ein verständiger Mann an ihrer Stelle getäuscht worden wäre; b) wenn es dem Mädchen leicht gewesen wäre, aus Worten, Zeichen und andern Umständen die Falschheit und Hinterlistigkeit des Eheversprechens zu erkennen; c) wenn das Mädchen sich fälschlich für eine Jungfrau ausgegeben hat; d) wenn sonst Gründe eintreten, um deren willen ernstlich geschlossene Verlöbnisse aufgehoben werden. Auf die Form der Erklärung kommt es nicht an, wofern nur daraus mit Bestimmtheit auf die Absicht geschlossen werden kann (c. 7. caus. 30. q. 5. c. 23. 25. X. de sponsal. [4, 1.]). Deßhalb können Verlöbnisse sowohl ausdrücklich, als stillschweigend durch concludente Handlungen, mündlich oder schriftlich, in Person oder durch Specialbevollmächtigte eingegangen werden. Daß die Einwilligung frei sein muß von Irrthum, Zwang oder Furcht und in dieser Beziehung dieselben Grundsätze gelten, wie bei der Ehe selbst, bedarf keiner Erörterung (s. Consens der Ehegatten). Die Frage, ob zu den Verlöbnissen Solcher, die noch unter väterlicher Gewalt stehen, die Einwilligung der Eltern und insbesondere des Vaters als Bedingung der Giltigkeit erforderlich

sei, ist zur Streitfrage geworden, weil man auf die Verlöbnisse Grundsätze übertrug, die nur von der Ehe gelten. Die Kirche ist aber den weltlichen Gesetzen, welche die elterliche Einwilligung fordern, nie mit einem Widerspruch entgegengetreten (s. Consens der Eltern). Die Einwilligung zu einem Verlöbniß kann auch unter einer Bedingung, unter einer Zeitbestimmung oder unter dem Versprechen einer erlaubten Gegenleistung (modus) gegeben werden. Dabei ist in Ansehung der Bedingungen nur zu bemerken, daß bei moralisch unmöglichen unterschieden werden muß zwischen denjenigen, die sich bloß auf das Verlöbniß, und denjenigen, die sich eigentlich auf die künftige Ehe beziehen, also zwischen denen, die auf die Zeit vor, und denen, die auf die Zeit nach eingegangener Ehe berechnet sind. Nur erstere machen, wenn sie affirmativ gesetzt sind, das Verlöbniß ungiltig, oder heben es, negativ gesetzt, wieder auf, wenn ihnen entgegengehandelt wird; letztere dagegen, weil sie dem Eintritt der Ehe nicht entgegenstehen, werden (propter favorem matrimonii) für nicht vorhanden (pro non adjectis) angenommen. Physisch unmögliche Bedingungen machen, affirmativ gesetzt, das Versprechen ungiltig, negativ gesetzt aber werden sie als nicht vorhanden angesehen. Bei einer Zeitbestimmung versteht sich von selbst, daß die Zeit abgewartet werde. Bei einer bedungenen Leistung aber ist das Ausbleiben derselben ein hinreichender Grund zur Aufhebung des Verlöbnisses (c. 3. X. de condit. adpos. [4, 5.]). Um dem Eheversprechen mehr Festigkeit und Verlässigkeit zu geben, kann es durch Eide bekräftigt werden. Conventionalstrafen (s. d. A.) aber dürfen auf die Nichterfüllung nicht gesetzt werden (Richter § 271. Note 19.). Dagegen kann eine arrha sponsalitia (Mahlschatz) und es können Brautgeschenke (sponsalitia largitas) allerdings gegeben werden, und beide gehen im Falle der Nichterfüllung des Versprechens für den schuldigen Theil zu Gunsten des Unschuldigen verloren. Eine Klage auf Erfüllung des Eheversprechens findet nach römischem Rechte und vor dem weltlichen Richter nicht, wohl aber nach canonischem Rechte und vor dem geistlichen Gerichte statt. Doch kann auch der geistliche Richter nur mit geistlichen Censuren gegen den seiner Pflicht sich ungerecht entziehenden Theil vorschreiten (c. 2. u. 17. X. de sponsal. [4, 1.]). Sind diese fruchtlos, so bleibt nichts übrig, als auf eine angemessene Entschädigung zu erkennen, und nur wenn diese nicht geleistet wird oder zu dem Eheversprechen der Beischlaf hinzugekommen ist, soll nach der Ansicht der ältern Canonisten ein absoluter Zwang zulässig sein. Dieser Ansicht sind indessen die Texte (c. 2. 10. X. de spons.) nicht günstig (vgl. J. H. Boehmer, jus. eccl. protest. Lib. IV. T. 1. § 55 sq.). Die Pflicht aber des ohne genügenden Grund zurücktretenden Theiles, den andern, insbesondere durch Leistung einer angemessenen Aussteuer, zu entschädigen, ist aus c. 3. X. de donat. int. vir. et uxor. (4, 20.) abgeleitet. Als rechtmäßige Gründe zum einseitigen Rücktritt gelten nach canonischem Rechte 1) Verletzung der Verlöbnißtreue auf Seite des andern Theiles (c. 25. X. de jurejur. [2, 24.] c. 5. X. de sponsal. [4, 1.]); 2) solche Veränderungen in den Umständen und Verhältnissen des andern Theils, welche, wenn sie früher eingetreten oder bekannt gewesen wären, den Rücktretenden von der Abschließung des Verlöbnisses offenbar abgehalten hätten. Dahin gehört das Wegfallen solcher Eigenschaften, welche bei Abschließung des Verlöbnisses als stillschweigend gesetzte, sich von selbst verstehende Bedingungen des Consenses betrachtet wurden (c. 2. X. de jurejur. [2, 24.] c. 25. eod. c. 3. X. de conjug. lepros. [4, 8.]). Daher hat diese Wirkung auch jede unerlaubte oder unvernünftige Handlung des einen Verlobten, in Folge deren eine glückliche Ehe nicht mehr zu erwarten steht (c. 5. X. de sponsal. [4, 1.] L. 5. Cod. de sponsal. [5, 1.]). Selbst eine wesentliche, die häusliche Existenz der künftigen Gatten gefährdende Verschlimmerung in den Vermögensverhältnissen des einen Theiles kann nach der Ansicht der Meisten den Rücktritt des andern Theiles rechtfertigen. Durch beiderseitige Einwilligung das Eheverlöbniß wieder aufzuheben, steht den Betheiligten,

sobald sie in den Jahren der Pubertät sind, jederzeit frei, selbst wenn das Verlöbniß durch Eide bekräftigt worden wäre (c. 2. X. de sponsal. [4, 1.]). Nur einige Canonisten sind der Meinung, daß in diesem letztern Falle die Parteien erst durch richterlichen Ausspruch ihres Eides entbunden werden müßten. Das Verlöbniß wird endlich von selbst wirkungslos, wenn der eine Theil in ein Kloster tritt oder die höhern geistlichen Weihen empfängt, oder wenn sonst ein vernichtendes Ehehinderniß zwischen beiden Theilen eintritt oder bekannt wird, oder wenn eine Resolutivbedingung eintritt, oder eine Suspensivbedingung nicht erfüllt wird (c. 1. X. de cler. conjug. [3, 3.] c. 7. X. de convers. conj. [3, 32.] c. 31. X. de sponsal. [4, 1.] c. 12. X. de despons. impub. [4, 2.] T. X. de sponsa duor. [4, 4.]). [v. Moy.]

Ehevertrag. Es ist eine alte vielverbreitete Ansicht, daß die Ehe ein Vertrag sei, mithin auch als ein Vertragsverhältniß beurtheilt werden müsse. Diese Ansicht wird durch den Sprachgebrauch der Gesetze und Canones unterstützt, welche nicht bloß den Grundsatz überall festhalten, daß der Consens die Ehe mache, sondern auch die Eingehung der Ehe als ein Contrahiren und die in die Ehe tretenden Personen regelmäßig als Contrahenten bezeichnen (Concil. Trid. Sess. 24. c. 1. de reform. matrim.). Dennoch ist diese Ansicht falsch und muß wegen der daran sich knüpfenden irrigen Folgerungen bekämpft werden. Die Ehe ist kein Vertrag aus dem einfachen Grunde, weil zu einem Vertrage ein bestimmtes, der Verfügung der Parteien untergebenes Object, durch dessen Leistung der Vertrag erfüllt wird, nothwendig ist, ein solches Object aber in der Ehe gänzlich fehlt. Nicht die wechselseitige Hingebung der Leiber zum ehelichen Beischlaf kann als das Object der Leistung betrachtet werden, denn sie macht nicht das Wesen der Ehe aus. Nicht die Treue und die Liebesdienste, welche die Gatten einander schuldig sind, können als der Gegenstand des Vertrages bezeichnet werden; denn einmal sind diese so geartet, daß sie an sich nie den Gegenstand einer obligatio oder actio, einer bestimmt zu begrenzenden Verbindlichkeit und darauf gegründeten Forderung und Klage bilden können; dann aber sind sie auch eine so nothwendige und unmittelbare Folge des Zusammentritts der Gatten, daß sie ohne Immoralität gar nicht verweigert werden können, und zu etwas der Art kann so wenig erst ein Vertrag geschlossen werden, als umgekehrt ein Vertrag eingegangen werden kann zu etwas moralisch Unstatthaftem. Es ist gerade, als ob man Verträge darüber abschließen wollte, daß man gerecht oder wahrhaft sein werde. Wäre die Ehe ein Vertrag, so müßten die Verbindlichkeiten der Gatten gegen einander ihre Quelle im Ehevertrag haben. Wollte man aber dieses, so wäre Niemand im Stande, einen vollständigen Ehevertrag anzufertigen; denn Niemand vermöchte alle Fälle, in welchen die Gatten einander ihre Liebe zu beweisen und solche auch gegen die Kinder zu bethätigen haben, vorherzusehen und aufzuzählen, noch auch die Art und das Maaß, wie Solches zu geschehen habe, im Voraus zu bestimmen. Niemand vermöchte auch anzugeben, wann und wodurch denn dieser Vertrag einst seine Erfüllung erhalten solle. Was wäre das aber für ein Vertrag, dessen Object sich erschöpfend gar nie angeben, dessen Verpflichtungen vollständig sich gar nie erfüllen ließen? Wäre die Ehe ein Vertrag, so müßte es den Gatten freistehen, wenigstens das Maaß ihrer aus der Ehe abzuleitenden gegenseitigen Verpflichtungen willkürlich zu bestimmen und nach Gefallen einzuschränken. Aber auch das ist nicht zulässig; jede Willkür ist ausgeschlossen; jede Beschränkung der Art ist ungiltig. Was wäre das für ein Vertrag, der Vertragsbestimmungen gar nicht zuließe? Die Ehe ist also kein Vertrag, denn sie läßt sich nach den Grundsätzen, die für Verträge gelten, nicht beurtheilen. Es ist allerdings Sache eines Vertrages, ob zwei Personen mit einander in die Ehe treten wollen: aber der Eintritt selbst ist nicht als ein Vertragsabschluß zu betrachten. Er ist lediglich als die in Folge des vorhergegangenen Einverständnisses eintretende gemeinsame Unter-

werfung unter einen bestimmten gesetzlichen Zustand zu betrachten, dessen Folgen und Wirkungen lediglich aus ihm selbst und keineswegs aus der Willkür der Parteien abzuleiten sind. Er ist also ein Act der Vertragserfüllung, und von dem Vertrage selbst eben so zu unterscheiden, wie beim Kauf oder Tausch die Uebergabe (traditio) des bedungenen Objects und das dadurch begründete Eigenthum von der im Kauf- oder Tauschvertrag vorhergegangenen Verabredung. Der wirkliche Ehevertrag ist also das Verlöbniß, während die Eingehung der Ehe selbst, wodurch die Gatten einer am andern ein nur mit dem Eigenthum zu vergleichendes ausschließliches Recht erwerben, auch nur mit der Tradition verglichen werden kann, die allein das Eigenthum begründet, welches durch keinen Vertrag erworben werden kann. Diese Einsicht ist höchst wichtig 1) gegenüber den Meinungen derjenigen, welche auf die Lehre vom Ehevertrag die von der Auflöslichkeit der Ehe stützen; 2) gegenüber den Ansprüchen derjenigen weltlichen Gesetzgeber, welche in dem angeblichen Ehevertrag den Vertrag als die Hauptsache, das Sacrament als die Nebensache erklären und damit die Ehe zum Gegenstande ihrer willkürlichen Bestimmungen machen wollen. Häufig versteht man übrigens auch unter dem Worte Ehevertrag den Inbegriff der Verabredungen, welche die Gatten, entweder vor oder nach Eingehung der Ehe, über ihre und ihrer Kinder Standes- und Vermögensverhältnisse zu treffen pflegen. In diesem Sinne kann der Ehevertrag, der lediglich zur Beurtheilung des weltlichen Richters gehört, für uns kein Gegenstand der Erörterung sein. [v. Moy.]

Ehezwistigkeiten, s. Sühnversuche.

Ehrabschneidung, s. Ehre.

Ehre. Dieser Ausdruck bezeichnet im gewöhnlichen Leben zumeist die Geltung des Menschen in der öffentlichen Meinung, das günstige Urtheil Anderer über unsere Vorzüge und Verdienste und die Erweise von Anerkennung und Achtung, womit sie diese auszeichnen und verherrlichen. In dieser Bedeutung haben wir es indessen nur mit der Erscheinungsseite des gegenwärtigen Begriffes zu thun, eines Begriffes, der nach seiner innern Seite hin auf einem ungleich tiefern, festeren Grunde ruht, als der schwanke Boden der öffentlichen Meinung ist, die nur zu gewöhnlich wie ein Proteus ihre Gestalten wandelt und in Lob und Tadel wie die Wetterfahne vom Windzuge zeitgeistiger Ansichten und vergänglicher Tagesinteressen sich bestimmen läßt. Jener innere, unwandelbare Grund aller wahren Ehre und Ehrwürdigkeit enthüllt sich vom Standpuncte einer höheren und moralischen Lebensansicht aus, noch klarer und heller aber im Lichte des christlichen Glaubens. Führt die moralische Erfassung des Menschenwesens auf den Begriff der Persönlichkeit als den innersten Lebensgrund desselben zurück, so zeigt der religiöse Glaube in diesem Principe vernünftiger, freier, selbstständiger Thätigkeit den Charakter der Gottesebenbildlichkeit auf, und bringt es zum Bewußtsein, daß das menschliche Selbst, sowie es durch Gottes freie Schöpferthat ins Dasein getreten, nur im steten freithätigen Zusammenhange mit Gott und seinem fortdauernden Liebewirken die Idee wahren vollendeten Lebens zu erfüllen im Stande ist. Als Ziel dieser fortschreitenden Lebensentfaltung nennt die Schrift die zukünftige Verherrlichung, die δόξα, die höchste Offenbarung creatürlicher Würde (Röm. 2, 7. 8, 18. 2 Cor. 3, 18.). Ein verwandter Ausdruck, τιμή, bezeichnet die der in Glanz und Ehren wiederstrahlenden inneren Würdigkeit bewiesene Achtung und Anerkennung von Seite Anderer (Röm. 2, 7. vgl. 1 Petr. 1, 7.), auch die in specieller Beziehung zu bewährende Selbstachtung (1 Thess. 4, 4.). — Den bisherigen Andeutungen zufolge läßt sich der Begriff der inneren Ehre von dem der äußern unterscheiden. Diese Unterscheidung fällt aber keineswegs mit dem Gegensatze von wahrer und falscher Ehre, der vielfach geltend gemacht wird, in Eins zusammen. Hat auch die äußere Ehre ihre absolute Wahrheit lediglich in der inneren religiös-sittlichen Würde, so kommt ihr doch schon als solcher eine

relativ-wahre Bedeutung zu, sofern sie mit zu jenen äußeren Gütern zählt, die den Organismus des erscheinenden Lebens wesentlich bedingen. Falsch ist die äußere Ehre nur in sofern, als sie, zum Selbstzweck erhoben, in einem veräußerlichten, selbstsüchtigen Streben zur hohlen Maske herabsinkt. Einer ähnlichen Verfälschung unterliegt auch die innere Ehre, die Selbstachtung, sobald der Mensch im stolzen, übermüthigen Selbstgefühle aufhört, Gott, der allschaffenden Macht, dem Herrn der Herrlichkeit die Ehre zu geben und in ehrfurchtsvoller Hingebung sich seiner Huld und Gnade zu erfreuen. Die wahre, christliche Selbstachtung hat nichts gemein mit jenem trotzigen, Gottes nicht achtenden Selbstvertrauen, wie es in Göthe's „Prometheus" sich ausspricht, oder mit der anmaßungsvollen Autonomie, wie der Mund eines neueren Philosophen (Fichte's Appellation gegen die Anklage des Atheismus S. 116) sie verkündiget. Die christliche Selbstachtung geht aus dem Grunde des christlichen Selbstbewußtseins hervor, dessen Aussage gemäß sich der Christ weiß als Ebenbild Gottes, fähig der Erkenntniß des höchsten, absoluten Geistes und freier, thätiger Verwirklichung seiner höchsten, heiligsten Ideen, berufen zum Besitz und Genuß der höchsten seligsten Güter, gewürdigt der Liebe des himmlischen Vaters, und zwar in einem so überströmenden Maaße gewürdigt, daß er den eingebornen Sohn hinopferte zum Heil der Welt, erkauft zur Freiheit der Kinder Gottes um kein geringeres Lösegeld, als das kostbare Blut Christi, theilhaftig des Erbes Christi und seines Reiches, wiedergeboren und geheiligt durch Gottes Geist, und in der Fülle seiner segnenden Wirkungen beseligt und dem Bunde ewiger Gottesliebe geeint in der Gemeinschaft der Heiligen. In diesen flüchtig angedeuteten Hauptmomenten des christlichen Selbstbewußtseins kündigen sich zugleich die Grundmotive der christlichen Selbstachtung an. Die Christenwürde als der Gesammtausdruck dessen, was der Mensch durch die schöpferische, erlösende und beseligende Thätigkeit Gottes und durch die eigene, von den göttlichen Gnadeneinflüssen getragene Mitwirkung geworden und zu werden bestimmt ist, wird in der christlichen Selbstachtung aufs Tiefste gefühlt und mit freudiger, dankbarer Anerkennung festgehalten. Der unschätzbare Werth dieser Gesinnung bestimmt sich unter Anderem dadurch, daß sie mit einer Stimmung des Gemüths verknüpft ist, die das edle, begeisternde Bestreben, sich der hohen Menschenbestimmung und der vom Christenthume verheißenen Heilsgüter immer würdiger zu machen, erweckt, nährt und befestigt, und so nicht nur eines der kräftigsten Verwahrungsmittel gegen Selbstentwürdigung und sündhafte Entehrung in sich schließt, sondern auch im lebendigen Gefühle der Unantastbarkeit der innern, wahren Würde Trost und standhaften Muth unter den niederbeugendsten Schlägen äußerer Drangsale gewährt und einflößt (S. v. Hirscher, die christliche Moral. Aufl. 4. Bd. III. S. 111 ff. vgl. Platon, das fünfte Buch de legibus, wo Eingangs das Wesen und die hohe sittliche Bedeutung der Selbstachtung sich ebenso treffend als eingehend geschildert findet). — Was die äußere Ehre betrifft, so läßt sie sich zunächst als Anerkennung und Achtung unserer persönlichen Würde von Seite Anderer bestimmen. Sofern sich diese Anerkennung durch Worte oder Zeichen bethätigt, ergibt sich der Begriff der Ehrenbezeigung. Auf äußere Ehre in ihrer gewöhnlichen Bezeigung hat Jeder — ohne allen andern Rechtstitel als den seiner Menschenwürde — Anspruch, und wäre er auch der ärmste Bettler oder der bürgerlich verachteste Sclave. Im Bewußtsein seiner Menschenwürde darf Keiner auf Ehre und ehrenhafte Behandlung Verzicht leisten; der freien gottähnlichen Persönlichkeit des Menschen gebührt ein ehrenwerthes Dasein, und so wenig der Einzelne durch Entartung und Versunkenheit diese seine innere Würde verletzen und sich vor sich selbst entehren darf, so wenig darf er seine persönliche Existenz stumpfsinnig einer rohen, brutalen und entwürdigenden Behandlung preisgeben. Er ist dieß Gott, dem Verleiher der Menschenwürde in seinem Bild und Gleichniß, und der Menschheit, die in solchem Gottessiegel ihren höchsten Adel erkennt,

in gleicher Weise schuldig. Ebenso dringend geboten ist aber andererseits das Streben nach Ehrenhaftigkeit in dem gesammten Thun und Lassen. So ermahnet der Apostel, dem nachzustreben, was anständig, was rühmlich, was liebenswürdig, was irgend tugendhaft und löblich ist (Phil. 4, 8.), und des Herrn Wort ruft: Lasset euer Licht leuchten vor den Menschen (Matth. 4, 26.). Der Mensch, der Christ wird seine innere Würde auch in seinem äußern Wirken offenbaren, in menschenfreundlichen, edlen und gotteswürdigen Thaten und Werken sie abspiegeln und bewähren, und so die verdiente Geltung und ehrende Anerkennung im Kreise der Gutgesinnten und Würdigen sich zu verschaffen und zu erhalten suchen. Sofern die äußere Ehre gleichbedeutend ist mit dem, was man den guten Namen oder Ruf nennt, so ist die Sorge für dieses Gut eine unerläßliche Pflicht. Einen guten Namen lehrt uns die Schrift höher anschlagen als Silber und Gold und große Schätze (Sprüch. 22, 1. Sir. 41, 15.), ja läßt ihn als ein köstlicheres Kleinod erscheinen als das Leben selbst (1 Cor. 9, 15.) Der hohe Werth, den die Rücksicht auf den guten Ruf hat, leuchtet zunächst aus der förderlichen Rückwirkung ein, den sie auf die innere Ehre ausübt. Die äußerliche Ehre und Schande zählen zu den Hilfsmitteln der Tugend theils als mächtiges Gegengericht gegen die Reizungen zu schmählicher That, theils als kräftiger Sporn der im schweren Tagewerke der Pflicht ermattenden Kraft. Durch den Hinblick auf das Richteramt der öffentlichen Meinung findet die Stimme des innern Richters sich verstärkt, was nicht selten da noch Einhalt thut, wo dieser wenig oder nichts mehr vermag. Die ängstliche Sorge für Erhaltung seiner Ehre und seines guten Namens hält Manchen von schlechtem Wandel zurück und gebietet ihm wenigstens ein legales Handeln, eine äußerliche Achtung von Sitte und Recht. Der verdiente oder unverdiente Verlust des unbescholtenen Namens, die Ehrlosigkeit hat nicht selten die volle Entzügelung der bisher noch zurückgehaltenen Leidenschaften zur Folge (Vgl. Schiller, „der Verbrecher aus verlorener Ehre." Gesammtausgabe 1838. Bd. X. S. 85 ff.). So tief wurzelt der Trieb nach Ehre in der menschlichen Brust, daß selbst der Bösewicht noch besser scheinen will, als er ist. — Zudem bildet die Ehrenhaftigkeit, das Halten auf Ehre eines der festesten Bande eines vertrauenvollen Zusammenlebens. Wem es gleichgiltig geworden ist, was die Welt oder die Gesellschaft, der er angehört, von seinem Charakter urtheilt oder hält; wer in seinen geselligen Beziehungen, in Handel und Wandel mit Ehre und Schande nur wie mit einer Waare spielt und sie nur nach Maaßgabe seines materiellen Vortheils in Rechnung bringt: macht sich mit dem verschwindenden Glauben an seine Ehrlichkeit, Treue und Zuverlässigkeit alles persönlichen Vertrauens verlustig und überantwortet sich selbst der Infamie und dem bürgerlichen Tode. Wo die genußsüchtige oder schmutzige Leidenschaft zum vollen Durchbruch gekommen, verhallt die strafend mißachtende Stimme der Oeffentlichkeit spurlos, ja drückt mit ihrem Gewicht nur noch tiefer in die moralische Versunkenheit und Knechtung herab. Nicht leicht dagegen treibt ein anderes Motiv wirksamer zur aufopferungsvollsten Pflichterfüllung an, als die auszeichnende Achtung, welche das um Beförderung des Gemeinwohles erworbene Verdienst in dankbaren Gemüthern findet. — So hoch nun auch der Werth ehrenvoller Auszeichnung steht, und so untadelhaft und edel an und für sich die Gesinnung der Ehrliebe ist, so muß doch dieses Streben mit Rücksicht auf die Forderungen des christlich-sittlichen Geistes innerhalb bestimmter Schranken beharren, soll es anders nicht auf Abwege gerathen und in vielfacher Beziehung verkehrte Wirkungen nach sich ziehen. Vor Allem wird die christliche Ehrbegierde den Schwankungen Rechnung tragen, denen das äußere Gebiet der Ehre unterworfen ist und in dieser Hinsicht sich vom Geiste weiser Prüfung leiten lassen. Der unverrückbare Maaßstab hierbei ist dem Christen dasjenige, was Ehre vor Gott bringt und der christlichen Lebensaufgabe gemäß erscheint. Dieser Rücksicht ordnet sich die Würdigung

der Ehre vor den Menschen unter. So weit es ohne Verletzung des christlichen Geistes geschehen kann, wird der Christ in Sachen der äußerlichen Ehre sich den herrschenden Begriffen und Ansichten accommodiren. Manches, was an und für sich in die Kategorie des Gleichgiltigen gehört, erhält in Folge eigenthümlicher Zeit- oder Nationalbegriffe den Stempel des Unschicklichen und Entehrenden, oder auch umgekehrt. Das Urtheil der Welt über persönlichen Werth, ihre wechselnden Begriffe von Ehre und Schande sind dem Christen im Hinblick auf seinen unbestechlichen innern Richter und das unwandelbar Gottgefällige nichts weniger als bestimmende oder bindende Normen seines äußern Verhaltens. War ja selbst das Evangelium den Heiden eine Thorheit, den Juden ein Aergerniß, und der Herr und seine Apostel vor dem Gerichtshofe der öffentlichen Meinung mit tief entehrenden Namen belegt. In Anbetracht dessen wird der Christ seinen Standpunct über den Zufälligkeiten der öffentlichen Meinung nehmen, und, ob er gleich im Interesse einer höhern Lebensförderung ihre günstige Strömung nicht verschmäht, ihr, in sofern sie eine irrige, verkehrte Richtung verfolgt, rücksichtslos und von falscher Scham unbemeistert entgegentreten, ihre Ehrenkränze und ihre Bannflüche gleich sehr verachtend. — In demselben Maaße, wie von prüfendem Ernste, läßt sich die christliche Ehrbegierde von Bescheidenheit und Demuth beherrschen, indem sie weder zur Ueberschätzung der persönlichen Verdienste, noch zur Ignorirung der anklebenden Gebrechen und Schwächen verleitet und eben so weit entfernt ist, die Ansprüche auf Ehre zu überspannen, als über verdiente Zurücksetzung ungehalten zu sein. Bei dem redlichsten Bemühen, sich wahre Verdienste zu erwerben, wird der Christ sie nicht auf Kosten fremder Vorzüge geltend machen und Ehrenstellen und Würden weder durch Vorspiegelung von empfehlenden Eigenschaften, die er gar nicht oder nicht in so hohem Grade besitzt, erschleichen, noch sich ihrer mit Verdrängung würdigerer und verdienstvollerer Mitbewerber oder wie immer auf ungesetzlichem Wege zu bemächtigen suchen. — Um sich aber im Besitze der erworbenen Ehre zu behaupten, wird ein unermüdlicher Eifer dahin trachten, das auf den Leuchter gesteckte Licht nicht erlöschen, sondern vielmehr immer strahlender leuchten zu lassen. Bei diesem redlichen Streben wird der Christ nicht nur wirkliche Unehrenhaftigkeit vermeiden, sondern selbst den Schein des Bösen entfernen, sofern dieser den Schwachen Anstoß, den Böswilligen Veranlassung zur Lästerung geben kann. Aus dieser Rücksicht leistet er auch auf das an und für sich Unschuldige und Erlaubte Verzicht und trägt Sorge, Mißverständnissen wo möglich vorzubeugen und der Verdächtigung jedwede Blöße zu entziehen. Andererseits tritt er ungerechten Angriffen und böswilligen Verletzungen seiner Ehre um so entschiedener und nachdrücklicher entgegen, je mehr er dadurch seinen gesegneten Wirkungskreis bedroht und je tiefer er das geheiligte Ansehen seiner amtlichen Stellung gefährdet sieht. Zu einem solchen Schritte berechtigt ihn insbesondere das Vorbild Christi und des Apostels Paulus, welche der Abwehr verläumderischer Angriffe gegen ihre Ehre sich mit nachdrücklichem Ernste unterzogen. Das Verhalten, das die christliche Liebe im Falle der Ehrenrettung beobachtet, richtet sich im Allgemeinen nach folgenden Gesichtspuncten: 1) Der Christ ist großmüthig genug, den Schwarm gewöhnlicher Klatschereien und kleinlicher Angriffe unbeachtet zu lassen. Wer schon vom leisesten Tadel und der unbedeutendsten Bemängelung sich in Harnisch jagen läßt, verräth nicht nur unziemliche Empfindlichkeit, sondern auch das Bewußtsein, daß sein guter Ruf nicht auf den besten Füßen stehe. 2) Selbst gröberen Beschuldigungen setzt der Christ ein beharrliches Schweigen entgegen, so lange nicht dringende Pflichten und Rücksichten ihn nöthigen, dieses zu brechen und zur ausdrücklichen Aufdeckung ihres Ungrundes zu schreiten. Die Achtung und das Vertrauen des urtheilsfähigen und unbefangenen Publicums sind nicht so leicht zu erschüttern; der Unverstand aber und die Parteileidenschaft lassen sich auch von der gründlichsten Vertheidigung in ihrer einmal

gefaßten Meinung nicht stören. 3) Erscheint die Selbstvertheidigung gebieterisch und unausweichlich gefordert, so führt sie der Christ mit keinen andern als erlaubten Mitteln und bethätigt bei deren Gebrauch so viel Schonung, Besonnenheit und Mäßigung, als sich nur immer mit der Erreichung seiner bloß abwehrenden Tendenz vereinbar zeigt. Leidenschaftliche Gereiztheit, abgesehen davon, daß sie der ruhigen, würdevollen Haltung des Christen widerspricht, verleitet leicht zu ungerechter Blosstellung des Gegners und verfehlt durch den bei dem Publicum hervorgerufenen üblen Eindruck gänzlich oder um einen guten Theil den beabsichtigten Endzweck der Selbstreinigung. Diesen ausschließlich hat der Christ im Auge; mithin nicht die niederschmetternde Wirkung „göttlicher Grobheit," noch die schmerzende Verwundung durch witzelnd-spottende Entgegnung. — Wenn indessen innerhalb der weltlichen Wirklichkeit die Ehre des unbefleckten Namens ein Kleinod ist, köstlicher als Perle und Edelstein; wenn die der moralischen Persönlichkeit erwiesene Anerkennung und Achtung das Band und die Bürgschaft socialer Existenz und Wirksamkeit bildet: so begreift sich die Sorge, die der Einzelne für Erwerbung und Bewahrung dieses Gutes trägt, aber eben so sehr auch die Pflicht, dasselbe als Besitzthum des Andern, und zumal als Gemeingut nicht nur unangetastet zu lassen, sondern auch gegen die Angriffe eines Dritten zu schirmen und nach besten Kräften zu schützen. Diese Pflicht nach ihrer positiven Seite hin zeigt sich zunächst als Erweisung der Achtung, die der Persönlichkeit des Nächsten gebührt. „Ehret Alle!" ermahnt der Apostelfürst (2 Petr. 2, 17.). In dieser Hinsicht ehrt der Christ in jedem Menschen die menschliche Würde und behandelt ihn menschlich. Die Rechte der Menschlichkeit achtete schon das Alterthum, aber in vollem Maaße anerkennt erst der christliche Geist diese unveräußerlichen Ansprüche. Je höhere Verdienste indessen der Einzelne sich erwirbt, je reinere Tugend er entfaltet, und je bedeutsamer Einfluß und Stellung ist, wodurch er im socialen Leben hervorragt, desto ausgezeichneter ist die Anerkennung, die ihm zu Theil wird, und desto unbedingter die Huldigung, die er in entsprechender Weise erhält. Was die den kirchlichen oder staatlichen Würdeträgern erwiesene Verehrung und Achtung betrifft, so ist sie eben so sehr in der ausdrücklichen Forderung der hl. Schrift (Röm. 13, 7. Apg. 23, 3—5.), als in der Natur der Sache, in der Rücksichtnahme auf die ihrer Sorgfalt anvertrauten hohen Menschheitsinteressen begründet. Ferner gehört zu der positiven Seite der in Frage stehenden Pflicht die Beschützung und Förderung der fremden Ehre: eine Pflicht, die der Christ theils dadurch erfüllt, daß er den giftigen Zuflüsterungen der Verläumdung Ohr und Herz verschließt (Ephes. 4, 27.), theils durch das ungeheuchelte Bemühen, die gekränkte Ehre des Nächsten zu vertheidigen und dem mißkannten Verdienste die gebührende Anerkennung zu verschaffen. Der Grund dieser Pflichtbeziehung liegt einerseits darin, daß die möglichst unbefleckte Erhaltung der Ehre und des guten Rufes Aller als ein moralisches Gesammtinteresse erscheint, andererseits in der nicht minder allgemeinen Betheiligung an der durch keinerlei böswillige Ehrenkränkung gehemmten Entfaltung der vollständigen Kraft eines Jeden, den Charakter und Talent zu eben so ehrenhafter als fruchtbarer Wirksamkeit befähigen. Nach der negativen Seite hin besteht die pflichtmäßige Sorge für die fremde Ehre in der Vermeidung alles Dessen, was in irgend einer Weise dieselbe schmälert und beeinträchtigt (S. v. Hirscher a. a. O. S. 306—322). — Die Gegensätze der im Bisherigen geschilderten Entwicklung des Ehrgefühles und der Achtung bilden eine reichgegliederte Kette, welche die folgende Darstellung aufrollen und im Einzelnen charakterisiren wird. Zur erstern Gliederreihe gehören jene Verirrungen, welche der Pflicht der christlichen Selbstachtung widersprechen. Auf der defectiven Seite derselben steht a) der Mangel an christlichem Selbstgefühle, eine Gesinnung, welche hervorgeht theils aus einem unentwickelten oder abgeschwächten Bewußtsein der Menschen- und Christen-

würde, theils aus anerzogener, oder in Folge zerstörender Leidenschaften entstandener Abgestumpftheit des Geistes. b) Als Niederträchtigkeit tritt diese Gesinnung auf, wenn die zügellos herrschende Macht niedriger Begierden, die ihre Befriedigung um jeden Preis suchen, sich über jede Rücksicht einer ehrenhaften, achtungswürdigen Existenz hinwegsetzt. c) Zur Kriecherei gestaltet sich jene Gesinnung, wenn mit dem sich selbst entehrenden, selbst wegwerfenden Wesen sich Feigheit und Schmeichelei verknüpft. — Nach der excessiven Seite hin zeigt sich a) als eine schwächere Verirrung des Triebes nach Ehre die Eitelkeit, eine Gesinnung, die eine Ehre in Dingen setzt, welche gar keinen, oder doch nur einen vergänglichen, nicht in sich selbst begründeten Werth haben; sie widerspricht dem sittlich ernsten Trachten des Christen, der keine andere Werthungsnorm kennt, als das wahrhaft Würdige und Gottgefällige. b) Daran reiht sich der Stolz, sofern er wirklichen Vorzügen einen allzugroßen Werth beilegt und bei diesen oder auch nur eingebildeten Vorzügen selbstgefällig verweilt. Eitelkeit und Stolz äußern sich in einem hoffärtigen Betragen; paart sich mit diesem Fehler vornehme oder übermüthig-grobe Verachtung des Nebenmenschen, so entsteht Eigendünkel oder Hochmuth. c) Die höchste Spitze einer directen Entartung des Ehrgefühls bildet der Ehrgeiz (Ruhm- und Ehrsucht), eine Leidenschaft, welche die Ehre zum Selbstzweck erhebt und dem selbstsüchtigen Trachten nach äußerer Anerkennung alle Rücksichten der Pflicht und der gesetzlichen Ordnung aufopfert. Der sündhafte Charakter dieser Leidenschaft erhellt aus verwerfenden Stellen der hl. Schrift (Matth. 23, 5 ff. Luc. 14, 7 ff. Gal. 5, 26. 1 Theff. 2, 6.). Mag sie auch in ihrer äußern Erscheinung nicht selten ein imposantes Ansehen, einen gewissen blendenden Anstrich von Großartigkeit haben: nur zu bald offenbart sich dem aufmerksamen Blick ihr fauler Kern in dem verkehrten, eitlen Treiben, womit sie das Wohlgefallen Gottes und das stille Zeugniß eines guten Gewissens der Ehre vor der Welt und dem lauten Beifalle der öffentlichen Stimme hintansetzt, die Erweise der äußern Ehre und Achtung dem sittlichen Endzwecke entzieht und in dieser selbstsüchtigen Richtung den verderblichsten, unheilvollsten Leidenschaften jeglicher Art Thür und Thor öffnet. Jedes Mittel erlaubt sich der Ehrgeizige, Schmeichelei und Gewaltthat, Bestechung und Verleumdung, Heuchelei und offene Zügellosigkeit dienen ihm abwechselnd zur Stufenleiter, um die leidenschaftlich angestrebte Höhe des Ruhmes und Glanzes zu erringen. Losgerissen von den ewigen Grundlagen wahrer Größe ist die Ehre, der er nachjagt, eine leere Dunstgestalt, die neckisch den Gierigen reizt und stachelt, um ihn entweder am Ziele seiner rastlosen Mühen nach bitterer Enttäuschung nagendem Grame oder im Falle zertrümmerter Entwürfe dem Abgrunde finsterer Verzweiflung zu überantworten. Oft, nachdem Gesundheit und Vermögen, Ruhe und Lebensglück und Alles, was ihm heilig und theuer war, darangesetzt, endet er unselig als Opfer einer unersättlichen Leidenschaft, beladen mit dem Fluche von Tausenden, die er bedrückte und ins Unglück stürzte, und auf deren Ruin er das Gebäude seines Ruhmes zu bauen suchte (Vgl. Massillon, sermon pour le premier dimanche de carême. Bourdaloue, sur l'ambition. Thilo, über den Ruhm. Halle 1803). — Der andern Reihe von Gegensätzen sind zunächst jene Versündigungen beizuzählen, welche der pflichtmäßigen Wahrung und Heilighaltung der fremden Ehre zuwiderlaufen. a) Der Argwohn, der noch im Innern des Herzens beschlossene Keim der nachstehenden sündhaften Aeußerungen, besteht in dem unzureichend begründeten Zweifel an der Ehrenhaftigkeit des Nächsten. Thomas von Aquino (2, 2. qu. 60. art. 3.) definirt den Argwohn als opinio incerta de aliquo malo, qua homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipit. Der Nächste hat auch ein Recht auf unsere innere Achtung; wir dürfen sie ihm nicht ohne Grund entziehen. Wer ohne bestimmten Grund Arges von seinem Mitmenschen denkt, verräth ein liebloses Herz; „die Liebe denkt nichts Arges" (1 Cor. 13, 5.). Der

pessimistische Standpunct, von dem der Argwöhnische bei der Beurtheilung fremder Handlungen ausgeht, reißt ihn zu harten, ungerechten Schritten hin; er setzt überall feindselige, böswillige Gesinnung voraus und ist darum immer auf der Lauer vor drohender Gefährdung; finster in sich verschlossen, aufgestört aus der innern Ruhe bringt der argwöhnisch Gesinnte sich und seine Umgebung um jeden gemüthlich-frohen Lebensgenuß. Nicht selten ist der Grund, woraus der Argwohn entspringt, ein schuldbeflecktes, vor strafender Enthüllung bebendes Gewissen; zuweilen auch harte Erlebnisse. b) Das freventliche Urtheil erscheint als gesteigerter Argwohn, indem man dasjenige, was nur unbegründete oder arge Verdächtigung ist, als wirklichen Thatbestand ausspricht. Gegen ein voreiliges, liebeloses Aburtheilen über den Nächsten erklärt sich die Schrift (Matth. 7, 1 ff. Röm. 14, 4. 10. 13.). c) Die Tadelsucht besteht in der herrschenden Neigung, Fehler und Schwächen an dem Charakter und Betragen des Nächsten auszuspüren und selbst auf die löblichen Seiten desselben einen Schatten zu werfen. Der Tadelsüchtige hat nicht die Absicht, zu bessern, sondern nur sich am Tadel zu ergötzen; daher die Tadelsucht gewöhnlich mit hämischer Spötterei verknüpft ist, und in der Form von Splitterrichterei sich mit den kleinsten, unbedeutendsten Fehlern abgibt. Die Schrift mißbilligt diese Verirrung (Matth. 7, 1—5. Jac. 4, 11 ff.). d) Die Ehrabschneidung bestimmt sich als unbefugte Veröffentlichung unbekannter Fehler des Nächsten. Berechtigt ist man zur Offenbarung eines wirklichen Fehlers des Nächsten nur dann, wenn derselbe als Unrecht auftritt, als Eingriff in unsere oder eines Dritten Rechtssphäre. Der gute Ruf soll so lange und in dem Maaße geschont werden, als es die Rücksicht auf andere dringende, höhere Pflichten gestattet. Zwecklose, leichtsinnige oder bösliche Aufdeckung der mehr oder minder fehlerhaften Heimlichkeiten des Nächsten verstößt gegen die Forderungen des christlichen Geistes (1 Cor. 13, 4—7.). Der schönste Mantel — bemerkt Jemand treffend — ist der, mit welchem man eines Andern Fehler, dessen Schande verhüllt; er ist gewebt aus den schönen Fäden der Liebe und des Erbarmens. e) Die Verleumdungssucht tritt in ihren Hauptgestalten theils als Verkleinerung und und Begeiferung wirklicher Vorzüge, theils als Vergrößerung oder Erdichtung von Fehlern auf. Im engsten Sinne versteht man unter Verleumdung die impositio falsi criminis (Thom. l. c. qu. 68. a. 3.); im umfassendsten Sinne dagegen begreift man unter dem Ausdruck „Verleumdung" überhaupt „die Sucht, Andere ungünstig und lieblos zu beurtheilen, ihre Fehler auszuspähen, zu verbreiten, zu vergrößern, oder ihnen Untugenden, die sie nicht haben, anzudichten;" oder wie der alte Schulvers lautet:

Imponens, augens, manifestans, in mala vertens,
Qui negat, aut minuit, reticet, laudatque remisse.

Zudem unterscheidet man die vage, feine und grobe Verleumdung: der vage Verleumder spricht dem Nächsten seinen moralischen Charakter überhaupt ab, während der grobe Verleumder demselben bestimmte Laster und Vergehen andichtet. Der feine Verleumder schmückt seine Verleumdung gefällig und mit wohlberechnender Absicht aus, hüllt sich bald in ein geheimnißvolles Schweigen, das das Aergste vermuthen läßt, bald in hämische, mit Wenn und Aber versetzte Bemerkungen, oder er sucht durch bedenkliche Mienen, durch ein Achselzucken, durch ein Lächeln u. dergl. Argwohn und Mißtrauen auszusäen. Umgeben vom Scheine wohlwollender Absichten schleicht er sich in das Vertrauen Derer ein, bei denen er das Gift seiner Verleumdungen anbringen will, und vertheilt sorgfältig in seinem Charaktergemälde Licht und Schatten, um demselben täuschend das Ansehen der Wahrheit zu leihen und ihm Glauben zu verschaffen. „Ihre Worte — sagt der Prophet — sind gelinder, denn Oel, und sind dennoch scharfe Pfeile." An Schändlichkeit überbietet die vage Verleumdung noch die grobe, weil sie schwerer zu widerlegen ist; aber noch tiefer und empfindlicher verwundet die feine

Verleumdung; doppelt schwer hält es, die heuchlerisch-arglistige zu fassen und zu entlarven. Entschieden und nachdrücklich spricht sich die hl. Schrift gegen die Verleumdung aus, besonders Matth. 12, 33 ff. Röm. 1, 30. 2 Cor. 12, 20. 1 Pet. 2, 1. Jac. 4, 11. Ps. 49, 20. Sprüch. 4, 24. 24, 9. — Noch verdienen einige besondere Formen erwähnt zu werden, worin sich das verleumderische Unwesen kleidet: am niedrigsten unter ihnen steht die Klatscherei, jene Untugend, die aus der neugierigen Auffammlung und fleißigen Verbreitung übler Gerüchte und Nachreden sich eine Art von Geschäft macht, theils um eine leichtfertige Geschwätzigkeit zu befriedigen, theils um die Langeweile zu vertreiben und die geistige Leere geselliger Unterhaltungen einigermaßen auszufüllen. Einen bösmüthigern Charakter nimmt die Ohrenbläserei an, sofern sie mit der Absicht verbunden ist, Zwietracht und Mißklang in befreundeten Seelen zu erregen und durch verdächtigende Zwischenträgereien sie einander zu entfremden. „Der Ohrenbläser und Zweizüngler, heißt es im Buche Jesus Sirach 28, 15., wird verwünscht; denn unter Vielen, die im Frieden leben, richtet er Verwirrung an." (Vgl. Röm. 1, 30. 2 Cor. 12, 20.) Während aber die Zwischenträgerei sich auf heimliche Mittheilung schändlicher Nachreden oder falscher Gerüchte beschränkt, so beabsichtigt die von Haß und Neid getriebene Schmähsucht (calumnia) den Gelästerten durch fälschlich ersonnene Beschuldigungen zu schädigen. Am meisten Unheil stiftet die Angeberei, die geheime Anschuldigung und Anschwärzung bei den Inhabern der öffentlichen Gewalt. Bekanntlich bildet das schmähliche Treiben der Delatoren einen der abstoßendsten, trübsten Puncte der römischen Kaisergeschichte (vgl. Tacitus, Annal. VI. 7. Suetonius, Tib. 61. Tit. 8. Plinius, Panegyr. 34.). f) Die Beschimpfung oder Injurie ist eine der Person des Nächsten offen, in's Angesicht zugefügte Ehrenkränkung. Je nachdem dieß durch ehrenrührige Ausdrücke oder Handlungen geschieht, unterscheidet man die Verbal- und Realinjurie. In die Kategorie der erstern gehören Schimpfnamen, Lästerungen, entehrende Vorwürfe; auf schriftlichem Wege gemacht bilden sie die Classe der Schmähschriften, Pasquille, Personalsatyren. Ehrenverletzende Handlungen der letztern Gattung sind z. B. Ohrfeigen, Maulschellen. Unmittelbar ist die Injurie, wenn sie den Beleidigten selbst betrifft, mittelbar, wenn sie einer Person zugefügt wird, die seine Stelle vertritt. Diese eine rohe, leidenschaftliche, rachsüchtige Gesinnung beurkundende Handlungsweise rügt die hl. Schrift Matth. 5, 22. 15, 19. Joh. 18, 22 ff. Apg. 23, 2. Eph. 4, 31. Col. 3, 8. — Ferner stehen in der zweiten Reihe der fraglichen Gegensätze solche Fehltritte, welche die pflichtmäßige Schirmung fremder Ehre verabsäumen: a) Die Gleichgiltigkeit gegen die Verletzung der Menschenwürde an der Person des Nächsten oder gegen die Anerkennung fremden Werthes. Diese Gesinnungsweise widerspricht dem christlichen Geiste, der die allgemein menschliche und individuell-persönliche Würde anerkannt wissen will. (Vgl. Matth. 11, 7 ff. Apg. 2, 36. 3, 13 ff. 1 Cor. 7, 22. Eph. 5, 25 ff. Jac. 2, 1 ff.) b) Feiges Stillschweigen gegenüber ungerechten Angriffen auf die Ehre des Nächsten. Es verräth ein theilnahmsloses Herz, wenn man dieses köstliche Gut seinem Mitbruder rauben läßt, ohne auch nur Miene zu machen, es ihm zu retten. Oft reicht ein einziges ernstes Wort hin, den Frevelmuth des Ehrenkränkers zu entwaffnen. Noch verwerflicher ist es, wenn man die Ehrenvertheidigung des Nächsten aus Schadenfreude unterläßt, oder sie nur in der heuchlerischen Absicht führt, um den Verletzer zu noch schimpflichern Eröffnungen und noch tiefern Mittheilungen zu reizen. c) Das beifällige Anhören und das geschäftige Weitererzählen ehrenrühriger Nachrichten. „Detrahere enim, vel detrahentem audire, utrum damnabilius sit, non facile constat:" lautet ein Vaterausspruch (Hieronym. ep. 52. n. 14. et ep. 125. n. 19. Bernard. de considerat. ad Eugen. II. 13. ed. p. 432). Ohne die Bereitwillig-

keit, womit wir die ehrenrührigen Reden des Verleumders aufnehmen, würde die Verleumdung im Keime ersticken, und ohne plauderhaftes Weitertragen könnte dieses Gift die beabsichtigte weitreichende Verwüstung nimmer anrichten. Solche Genossenschaft ist für den Verleumder das, was für den Dieb der Hehler. Beide sind in gleicher Weise sträflich. (Vgl. Thomas l. c. qu. 73. art. 4.) — Bei der moralischen Würdigung der oben berührten Verfehlungen muß a) in objectiver Beziehung das Gut, das verletzt, und die Person, deren Ehre angetastet wird, in Anschlag kommen. Das verletzte Gut ist die Ehre, ein alle Glücksgüter überstrahlendes Kleinod, mit dessen Beraubung dem Leben, wenn auch nicht der Werth überhaupt, doch der äußere Werth entrissen wird. Verlust der Ehre ist bürgerlicher Tod; der Entehrte sinkt in der Gesellschaft zur Null herab. Ehrenraub ist moralisch-bürgerliche Vernichtung und nicht minder himmelschreiend als der Raub des leiblichen Lebens. Wer mit giftgeschwollener Zunge gewissenlos die Ehre seiner Mitbürger begeifert, rührt zerstörend an eine der Hauptstützen der menschlichen Gesellschaft; er vernichtet den Glauben an Menschenwerth und Menschentugend, untergräbt damit das Fundament des gegenseitigen Vertrauens, zerreißt die Bande gemüthlichen, unbefangenen Zusammenlebens und veranlaßt finsteres Mißtrauen und düstern Menschenhaß. Dazu kommt die sociale Stellung des Entehrten in Betracht; die Ehrenkränkung, die einen Vorgesetzten trifft, wiegt dadurch schwerer, daß sie seine amtliche Wirksamkeit schwächt. Bei der näheren Bestimmung der Sündhaftigkeit eines hierhergehörigen Falles sind auch noch der Grad, die Beschaffenheit, die speciellen Verhältnisse und Umstände der ehrenrührigen Handlung in Rechnung zu bringen. Je ehrwürdiger und geachteter die Person, deren Unbescholtenheit man verletzt, je ehrenrühriger die vorgebrachte Sache, je weniger man zu deren Publication befugt, je mehr man zur Geheimhaltung durch Pflichten der Pietät oder Gerechtigkeit verbunden, je ausgebreiteter der Umfang der Veröffentlichung ist, und je nachtheiliger die Folgen der betreffenden Verleumdung oder Beschimpfung sind, desto größer Schuld und Sünde. b) In subjectiver Beziehung kommt es auf die den fraglichen Acten zum Grunde liegenden Triebfedern und Absichten an. Je nachdem Leichtsinn und Gedankenlosigkeit, Geschwätzigkeit und Neuigkeitssucht, Gereiztheit und Neid, Haß und Abneigung, Rachsucht und Beschädigungslust, Lieblosigkeit, Eitelkeit oder Bosheit dabei bestimmend und antreibend im Spiele sind, bemißt sich Grad und Größe der Sündhaftigkeit und Verschuldung. Auch legt das Ansehen des Ehrenkränkers ein Gewicht in die Wagschale, namentlich wenn er eine amtliche Stellung bekleidet und seine Aussage mit einem mehr oder minder officiellen Charakter auftritt. [Fuchs.]

Ehre Gottes, s. Majestät Gottes.

Ehrencanoniker. Außer den wirklichen und als solchen zum persönlichen Chordienst und zur Residenz an ihren respectiven Metropol- und Cathedralkirchen verpflichteten Domherren, welche daher canonici numerarii, canonici residentiales genannt werden, gibt es in Oestreich und Preußen an jeder erzbischöflichen und bischöflichen Kirche auch eine bestimmte Anzahl von Ehrencanonikern, welche darum canonici honorarii, und, weil nicht zur Residenz verpflichtet, canonici non residentiales heißen. Die Behauptung, daß die Einführung dieser neueren Ehrendomherren eine Nachbildung des ehemaligen durch das tridentinische Exspectanzen-Verbot aufgehobenen, in Teutschland aber gleichwohl noch lange fortbestandenen Instituts der canonici in herbis oder sog. Wartherren sei, ist irrig. Denn letztere rückten so regelmäßig nach ihrem Alter in die demnächst erledigten Dompräbenden ein, daß sie auf dieselben ein eigentliches und exclusives jus ad rem hatten, welches den dermaligen Ehrencanonikern nicht zur Seite steht. Vielmehr bestanden schon damals, wiewohl seltener, sowohl in sog. offenen als in geschlossenen Capiteln neben jenen Canonicatsexspectanten auch solche Ehrendomherren, und selbst

die teutschen Kaiser verschmähten es nicht, dergleichen Ehrendiplome, gleichzeitig von mehreren Capiteln, anzunehmen (Jacobson, in Weiske's Rechtslexikon Bd II. S. 555). Die heutigen Ehrencanoniker, wo sie bestehen, werden regelmäßig von den Erzbischöfen und Bischöfen, vorbehaltlich der landesherrlichen Bestätigung, aus der Zahl der Decane und Pfarrer auf den Grund ihrer vorzüglichen Verdienste und Brauchbarkeit ernannt, wodurch es sich von selbst erklärt, daß dieselben alsdann vielfältig auch zu wirklichen Domherren befördert werden, ohne daß ihnen übrigens das Ehrencanonicat als solches ein Anrecht hierauf gegeben hätte. In Oestreich werden die Ehrendomherren aus der Classe der Dechanten und anderer emeritirten Geistlichen ausgewählt, und durch die Bischöfe zur allerhöchsten Bestätigung vorgeschlagen. Dieser Titel aber mit dem Rechte, das Capitelkreuz zu tragen, soll nur jenen verliehen werden, welche auch zu wirklichen Domherren geeigenschaftet sind; zunächst also Decanen und Pfarrern, welche wenigstens zehn Jahre mit Auszeichnung in der Seelsorge gedient haben (Verord. v. 8. Dec. 1788), Clericalseminar-Directoren (Hofkzld. v. 16. Aug. 1805), theologischen Professoren des Weltpriesterstandes an Universitäten und Lyceen (Hofkzld. v. 11. April 1804) ꝛc. Mit diesen erzbischöflichen und bischöflichen Ehrencanonikern nicht zu verwechseln sind die zeitlichen Titular-Consistorialräthe, welchen Titel nebst den damit verknüpften Ehrenrechten nach § 5. der politischen Verfassung der teutschen Schulen Oestreichs alle Decane und Vicedecane vermöge ihrer Ernennung zu Schuldistricts-Inspectoren führen dürfen, so lang sie in dieser Eigenschaft dienen (Barth-Barthenheim, Oestr. geistl. Angeleg. § 82. S. 41). Die Circumscriptionsbulle für Preußen „De salute animarum“ bestimmt, daß alle Ehrencanoniker aus der Zahl verdienter Erzpriester oder Decane genommen, daß an der fürstbischöflichen Kirche zu Breslau ihrer sechs, in den übrigen, sowohl erzbischöflichen als bischöflichen, Capiteln je vier canonici honorarii, jeder mit einem Gehalte (resp. Pfründezulage) von 100 preuß. Thalern angestellt sein, daß sie sämmtlich die Ehrenrechte, die kirchliche Kleidung und sonstige Auszeichnung der wirklichen Domherren genießen, und bei vorzunehmender Bischofswahl gleich letzteren stimmberechtigt sein sollen. — Aber nicht nur an den Metropolitan- und Cathedral-, sondern auch an den Collegiatkirchen Teutschlands bestanden ehedem nicht selten dergleichen Ehrencanonici; und diese Sitte hat auch an manchen der neuerrichteten Collegiatstiftern Nachahmung gefunden, wie beispielshalber das in Bayern 1838 reorganisirte königliche Collegiatstift St. Cajetan zu München nebst den sechs wirklichen noch drei Ehrencanoniker zählt, welche jedoch als solche keine Präbenden beziehen. [Permaneder.]

Ehrengeschenke der Geistlichen an den Papst. Unter der Benennung „herkömmlicher Ehrengeschenke (consuetudines)“ begriff man in früheren Zeiten jene durch fortwährende Uebung allmählig in ständige Leistungen übergegangenen Geldabgaben, welche Erzbischöfe, Bischöfe und andere Prälaten bei Verleihung ihrer Kirchenämter zunächst an den Ordinator für seine persönliche Bemühung und, seitdem die Confirmation und Consecration der Bischöfe ein päpstliches Reservat geworden war, regelmäßig an den römischen Stuhl entrichtet werden mußten und von da an unter dem Namen der servitia communia oder Annaten bekannt sind (s. Abgaben S. 29 ff.). Insbesondere aber fallen unter den Begriff solcher Ehrengeschenke die sog. Palliengelder, welche ordnungsmäßig von allen Erzbischöfen (ausnahmsweise wohl auch von einzelnen Bischöfen, welche sich dieser besonderen Auszeichnung erfreuen) für den Empfang des Palliums je nach Verhältniß der Einkünfte des Erzbisthums an den apostolischen Stuhl zu entrichten sind (s. Pallium).

Ehrenrechte des Papstes, Bischofes, s. Papst, Bischof.

Ehrgeiz, s. Ehre.

Ehud (אֵהוּד LXX Ἀώδ Jos. Ἠούδης, Ἰούδης Vulg. Aod.), aus dem

Digitized by Google

Stamme Benjamin, der Befreier Israels aus der Hand des Moabiterkönigs Eglon (Richt. 3, 13—30.). Von seinem Volke nach Jericho gesendet, dem fremden Herrscher Geschenke, vielleicht den gewöhnlichen Tribut, zu überreichen, entledigte er sich zuerst seines Auftrages, kehrte aber auf dem Rückwege, seine Gefährten entlassend, wieder um; und als er unter dem Vorwande geheimer Botschaft sich mit dem Könige allein befand, kündigte er ihm ein Gotteswort an und durchbohrte den Aufstehenden mit seinem doppelschneidigen Schwerte. Er entkam glücklich, sammelte seine Volksgenossen vom Gebirge Ephraim und tödtete 10,000 Feinde, die als Besatzung im Lande lagen, so daß Moab gedemüthigt wurde und das Land 80jährigen Frieden erhielt. Die That Ehuds wird theils als Meuchelmord verworfen (vgl. Niemeyer III. 378 ff.), theils gleich der That Jahels und Judiths gepriesen und verherrlicht. Die hl. Schrift stellt sie nur von ihrer objectiven Seite, als Thatsache der Befreiung des auserwählten Volkes dar: diesem ist Ehud als Retter von Gott erweckt (Richt. 3, 15.); und als solche haben auch wir sie nur aufzufassen, ihre subjective Geltung entzieht sich unserem Urtheile. Die Kirchenväter (z. B. August. quaest. 20 in Judic.) setzen sie als eine im Auftrage Gottes vollzogene voraus; dann hat ihr auch der sittliche Grund sicher nicht gefehlt, der in den besonderen Verhältnissen eines Israeliten zu Gott und seinem heiligen Lande, die auch dem Moabiter nicht unbekannt sein konnten, unschwer zu finden ist. Die Rabbinen fügen bei, daß Eglon durch Einführung des Götzendienstes (Richt. 3, 19.) sich selbst außerhalb des Gesetzes gestellt habe. [S. Mayer.]

Eichhorn, Johann Gottfried, geboren am 16. Oct. 1752 zu Dörenzimmern im Fürstenthume Hohenlohe-Oehringen, studirte in Göttingen von 1770—1774 vorzüglich ältere Sprachen, wurde Gymnasialrector zu Ohrdruff im Gothaischen und schon 1775 Professor der orientalischen Sprachen in Jena. Bereits Mitglied der gelehrten Academien zu Erfurt, Göttingen, München, Paris und Amsterdam, und (1783) herzoglich Sachsen-Weimar'scher Hofrath, ging er 1787 nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie und blieb bis zu seinem Ende († 25. Juni 1827) eine Zierde dieser Hochschule. Er führte auch den Titel eines königlich-großbritanischen und kurfürstlich-hannöverischen Hofrathes, den er später mit dem eines geheimen Justizrathes vertauschte; im J. 1815 wurde er Ritter des Guelphenordens, und 1825 feierte er sein Doctor-Jubiläum. Eichhorns academischer Wirkungskreis erstreckte sich über die morgenländischen Sprachen, Exegese und Kritik des A. und N. T. und über alle Zweige der politischen und Literärgeschichte, und ebenso zerfallen seine schriftstellerischen Leistungen in zwei Classen. Bereits 1775 schrieb er eine „Geschichte des ostindischen Handels vor Muhammed" und „Monumenta antiquissima historiæ Arabum" (beide zu Gotha erschienen). Zu letzterem bildet die Abhandlung „de rei numariæ apud Arabes initiis" (Goth. 1776) einen Anhang. Von 1777—1786 erschien das „Repertorium für biblische und morgenländische Literatur" (Leipzig. 18 Theile). An dieses reihte sich von 1787—1801 die „allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur" (Leipzig. 10 Bände, jeder von 6 Stücken), und die „Urgeschichte" (mit einer Einleitung und Anmerkungen von J. Ph. Gabler. Nürnberg 1790—1792. 2 Theile). Mittlerweile war von 1780—1783 seine „Einleitung in das A. T." in 3 Theilen erschienen (4te Aufl. Leipzig 1823—1824. 5 Bände), welcher 1795 die „Einleitung in die apokryphischen Bücher des A. T." folgte. Wie er für sein Repertorium zur biblischen und morgenländischen Literatur sich mit mehreren Gelehrten verbunden hatte, so veranstaltete er auch eine Verbindung mehrerer Männer des Faches zur Herausgabe einer „Geschichte der Künste und Wissenschaften," welche von der Zeit der sogenannten Wiederherstellung derselben bis zum Ende des 18ten Jahrh. fortgeführt werden sollte. Eichhorn betheiligte sich aber bloß an den beiden ersten Bänden (Göttingen 1796—1799), und wen-

dete sich dafür der Bearbeitung einer „Literärgeschichte" zu, von welcher die erste Hälfte 1799 (2te Aufl. 1812) und die zweite Hälfte 1814 in Göttingen erschien. Schon 1799 hatte er den ersten Theil seiner „Weltgeschichte" herausgegeben, welchem in verschiedenen Auflagen noch vier Theile folgten, so daß die 3te Aufl. von 1818—1820 vier Theile in 5 Bänden enthält. Dieser ging seit 1803—1804 die „Geschichte der letzten drei Jahrhunderte" (3te Aufl. Hannover 1817—1818) zur Seite. Nachdem er 1803 u. 1804 eine „Sammlung seiner kritischen Schriften" in Leipzig herausgegeben hatte, erschien von 1804—1814 die „Einleitung in das N. T." in 3 Bänden (2te Aufl. Leipzig 1820—1827. 5 Bände), und 1805—1812 die „Geschichte der Literatur von ihren Anfängen bis auf die neuesten Zeiten" zu Göttingen in 12 Bänden. Eichhorn war ein vorwiegend kritisches Talent, gründlich gelehrt und unermüdet fleißig. Er hat sein Leben selbst erzählt in Beyers allgemeinem Magazin für Prediger (2. Bd. 5. Stück. S. 119 u. ff.). Vgl. H. Döring, die gelehrten Theologen Teutschlands 1. Bd. S. 356 u. ff. Saalfeld, Geschichte der Universität Göttingen (Hannover 1820) S. 332 u. ff. und Meusel, Gel. Teutschl. a. m. O. [Häusle.]

Eichstätt, das Bisthum in Bayern. Der hl. Bonifacius, welchem ein großer Theil Teutschlands die Pflanzung und Verbreitung des Christenthums zu verdanken hat, ist auch als Begründer dieses Bisthums anzusehen. Nachdem er im Jahr 738 dem Papste Gregor III. über den Fortgang seiner Mission Rechenschaft abgelegt hatte (s. Bonifacius S. 82), begab er sich von Rom nach Bayern, wo er mit päpstlicher Vollmacht und auf den Wunsch und unter Mitwirkung des Herzogs Odilo das größtentheils schon christliche Land in vier Bisthümer (Freising, Salzburg, Regensburg und Passau) theilte und für jedes einen Bischof einsetzte im J. 739. Die Liebe und das Ansehen, welche sich Bonifacius allenthalben erworben hatte, bewog mehrere Große, die hl. Sache des Evangeliums durch reichliche Schenkungen und Vermächtnisse zu fördern. So hatte erst jüngst ein vornehmer Grundbesitzer an der Altmühl, Graf Suitger (Schweiker) dem hl. Bonifacius einen größern, meist noch öden, unbebauten Landstrich — nebst einem zerstörten Orte, wo nur noch ein Kirchlein zu St. Maria stehen geblieben war (an der Stelle des jetzigen Eichstätt) als Opfer dargebracht zur freien Verfügung für kirchliche Zwecke. Eben dazumal, im J. 740, kam auf Betrieb des hl. Bonifacius sein Schwestersohn Willibald, der bereits lange Zeit im Kloster Monte Cassino als Mönch gelebt hatte, nach Teutschland und Bonifacius benützte die Gelegenheit, seinem Neffen durch Uebergabe dieser Schenkung einen weiten Wirkungskreis zum Anbau des Bodens und zur Veredlung der Bewohner zu verschaffen; mit Bewilligung des edlen Suitger und Herzogs Odilo wurde Willibald sammt einigen Gefährten in den Besitz dieser neuen Erwerbung eingewiesen und daselbst ein Kloster als Pflanzschule für Missionäre und Religionsdiener errichtet. Willibald übernahm als Abt die Leitung dieser Anstalt und wurde noch in demselben J. 740 von seinem Oheim — in dem oben erwähnten Mariä-Kirchlein in Eichstätt — zum Priester geweiht. — Um den Bedürfnissen der sich mehrenden Gläubigen und der noch zahlreichen Heiden desto besser abzuhelfen, erweiterte Bonifacius die geistliche Bevollmächtigung Willibalds, indem er ihn im folgenden J. 741 zu Salzburg (jetzt Ruine eines ehemaligen berühmten palatii regii — bei Neustadt a. d. Saale in Unterfranken) zum Bischofe consecrirte, ohne jedoch ihm einen eigentlichen Kirchensprengel anzuweisen, sondern um ihn vor der Hand nur als Hilfsbischof (Episcopus regionarius) zu benützen. Erst einige Jahre später, nachdem der im J. 743 ausgebrochene Krieg zwischen Franken und Bayern durch einen Friedensschluß beendiget und die fränkische Oberherrlichkeit und Territorialgrenzen sich erweitert hatten, war Bonifacius ernstlich darauf bedacht, zum Frommen der Bewohner, welche von den schon bestehenden Bischofssitzen zu weit entfernt waren, ein eigenes, selbstständiges Bisthum zu errichten und dessen

Umfang zu bestimmen. Carlmann, der fränkische Machthaber und nunmehrige Besitzer dieser Gegend gab hiezu seine Bewilligung und leistete seinen Beistand. Der Sitz der künftigen Bischöfe sollte in Eichstätt bleiben, und Willibald wurde als erster Bischof des neuen Bisthums eingesetzt im J. 745. — Dieß der Ursprung des Bisthums Eichstätt. Der Anfangs noch geringe Umfang der Stiftungsgüter wurde allmählig durch den Fleiß, die kluge und wohlgeordnete Haushaltung der Besitzer, neue Ankäufe, Vermächtnisse u. s. w. sehr erweitert; die Verleihung von Schenkungen, Privilegien, Vorrechten, Exemptionen ꝛc. durch Kaiser und Fürsten wurden Veranlassung, daß auch hier, wie in den meisten andern teutschen Bisthümern, die Bischöfe Eichstätts zum Ansehen und zur Würde teutscher Reichsfürsten gelangten. Die ansehnlichste Erwerbung machten die nunmehrigen Fürstbischöfe im J. 1305 durch das Aussterben der reichbegüterten Grafen von Hirschberg. Diese besaßen seit ältesten Zeiten (sie sollen von oben genanntem Grafen Suitger abgestammt haben) das Amt der Schutzvogtei über das Hochstift als Eichstättsches Lehen. Durch den Tod des Grafen Gebhard, des letzten seines Geschlechtes, fiel nicht nur das Lehen der Advocatie heim, sondern das Hochstift wurde durch das Testament Gebhards auch Erbe seiner meisten eigenthümlichen Besitzungen. In der Folgezeit erhielt das Fürstenthum noch immer neuen Zuwachs, so daß am Anfange des 19ten Jahrh. das Gebiet des Fürstenthums Eichstätt auf beiläufig 20 □Meilen anzuschlagen war, worauf in 8 Städten, 9 Märkten, 200 Dörfern und 300 Weilern und Einöden ungefähr 58,000 Einwohner lebten. — Einen ungleich größern Umfang hatte die Diöcese; die geistliche Jurisdiction des Bischofes erstreckte sich nicht bloß auf das ihm zugehörige weltliche Gebiet, sondern auch über Theile Bayerns, der Ober-, Neuburger- und Sulzbacher Pfalz, des Markgrafenthums Ansbach, Fürstenthums Oettingen, des reichsstädtischen Territoriums von Nürnberg, und über die Grafschaft Pappenheim, die Reichsherrschaften der Grafen von Wolfstein und der Grafen von Tilly, die Teutschordens-Besitzungen von Ellingen, die Reichsstadt Weißenburg. — Früher bis zum J. 1015 hatte die Diöcese einen noch weitern Umfang; aber in jenem Jahre mußte all das, was jenseits oder am rechten Ufer der Pegnitz lag, zu Gunsten der neuerrichteten Diöcese abgetreten werden. Den empfindlichsten Verlust erlitt die Diöcese durch die Kirchentrennung im 16ten Jahrh. Nur die Unterthanen des Fürstbischofes, Bayerns und des Teutschordens blieben der Kirche getreu, alle übrigen trennten sich von dem Gehorsame gegen ihren Bischof. Nur die Neuburger Pfalz (1618) und die obere Pfalz (1621) kehrten wieder zur Einheit der katholischen Kirche zurück, und in neuesten Zeiten ist es gestattet, daß Katholiken auch in ehemals ganz protestantischen Orten sich ansäßig machen und ihren Gottesdienst üben dürfen, wodurch also die Diöcesanrechte in solchen Orten neuerdings in Wirksamkeit treten. — Die wichtigste Veränderung im Bisthume und Fürstenthume geschah zu Anfang dieses Jahrhunderts. Das allgemeine Verhängniß, welches im J. 1802 und 1803 über die geistlichen Fürstenthümer und Stifte Teutschlands erging, machte auch dem weltlichen Besitzthume der Diöcese Eichstätt ein Ende. — Die sogenannte Säcularisation erklärte dieses alte Fürstenthum als Entschädigungsobject für weltliche Fürsten, und so kam es anfänglich theils an den damaligen Großherzog von Toscana, theils an die Krone Preußen; zuletzt aber gedieh es ganz an das Königreich Bayern. Die geistliche Jurisdiction der Diöcese blieb bei jenen traurigen Zeitverhältnissen in einem schwankenden Zustande, bis endlich das im J. 1817 mit dem Papste abgeschlossene, aber erst im J. 1821 vollzogene Concordat, und die für Bayerns kirchliche Eintheilung beliebte Circumscriptionsbulle wieder eine festere Ordnung herstellte. Dieser zu Folge blieb die Diöcese (mit äußerst unbedeutender Aenderung) in ihrem ehemaligen Umfange, und erstreckt sich — nach neuester Landeseintheilung v. J. 1837 — in die Regierungsbezirke Mittelfranken, Oberpfalz, Oberbayern

und Schwaben. Nach längst aufgelöster Verbindung mit der Metropolis Mainz ist die Diöcese Eichstätt nunmehr ein Suffraganbisthum des neugeschaffenen Erzbisthums Bamberg. Sie zählt in der Stadt Eichstätt und in 17 Decanaten 201 Pfarreien und Pfarrcuratien, 61 Beneficien, 63 Cooperaturen oder Hilfspriesterstellen, 6 Mann- und 7 Frauenklöster; die Zahl der Katholiken oder eigentlichen Diöcesanen beträgt 153,797. [Popp.]

Eid. I. Begriff und Wesen desselben. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Treue ist schon in der sittlichen Natur des Menschen gegründet. Aber das Bewußtsein dieser Pflicht ist nicht bei allen Menschen und unter allen Verhältnissen gleich lebendig und klar. Das durch Lüge und Treubruch geweckte Mißtrauen begnügt sich nicht so leicht mit der einfachen Versicherung und dem einfachen Versprechen. Daher schuf man sich gewisse Formen der Betheurung, woran bald die Volkssitte, bald der religiöse Glaube eine besondere Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit und Treue knüpfte. In dieser weiteren Bedeutung war der Eid allen Völkern des Alterthums bekannt. Besonders begünstiget war der Gebrauch des Eides bei den Römern und den alten Germanen, als eines der wirksamsten Mittel, um Streitsachen, es sei durch Uebereinkunft der Parteien oder durch gerichtliche Vermittlung, zu entscheiden (fr. 1. Dig. De jurejur. XII. 2.), obschon bei ihnen das religiöse Moment nicht so entschieden wie bei den Juden hervortrat, sondern der Eid auf alle Gegenstände, die ihnen werth und theuer waren, abgelegt werden konnte (z. B. fr. 3. § 4. fr. 5. fr. 13. § 6. Dig. eod. XII. 2.). Die Juden schwuren auf den Namen Gottes (Gen. 14, 22. 21, 23. 24, 3. rc.), aber häufig auch beim Leben des Königs, bei heiligen Stätten rc.; und die vielfachen Uebertretungen, die sie sich in dieser Hinsicht zu Christi Zeiten erlaubten, zeigt genügend, wie sehr ihnen die frühere Anschauung und Bedeutsamkeit des Eides allmählig entschwunden war. Der volle und eigentliche Begriff des Eides wurde erst mit der Einführung des Christenthums ausgeprägt. Im Christenthume erscheint der Eid als die feierliche Versicherung einer Aussage oder eines Versprechens, wobei Gott als Zeuge der Wahrheit und Rächer des Meineids angerufen wird. Durch diese Berufung auf seinen Glauben an Gott, den allwissenden und gerechten Richter, verbürgt der Schwörende die Wahrhaftigkeit und Treue seiner Gesinnung. Daher beruht die hohe Bedeutung des Eides für das bürgerliche Leben auf der Voraussetzung, daß diese Vorstellung von Gottes Heiligkeit, dieser Glaube an seine Allwissenheit und strenge Gerechtigkeit in dem Gewissen jedes Schwörenden möglichst klar und lebendig sei. Hieraus erhellt aber auch offenbar, in welch engem und innigem Verhältnisse der Eid mit der Kirche steht, welche eben die Gewissen leitet und erzieht. — II. Bedingungen der Zulässigkeit desselben. 1) Daß der Eid unter gewissen Einschränkungen moralisch erlaubt ist, wird nicht wohl zu bestreiten sein. Nur ein starres Festhalten des todten Buchstabens erblickt in den Worten Christi: „Eure Rede sei Ja, Ja; Nein, Nein; was darüber ist, ist vom Bösen" (Matth. 5, 38.) ein absolutes Verbot des Schwörens; da vielmehr dieses Verbot nur die Entartung und den leichtsinnigen Gebrauch des Eides trifft, wie derselbe damals bei den Juden so sehr um sich gegriffen hatte. Obgleich daher Christus, und nach ihm der Apostel (Jac. 5, 12.) vor dem Gebrauche des Eides im Allgemeinen warnt, so geschieht dieß doch nur zunächst wegen der Gefahr des Mißbrauchs und der damit verbundenen Sünde (vgl. Gratian. zu c. 1. c. XII. qu. 1.). Bediente sich doch auch Paulus wiederholt einer eidlichen Versicherung seiner Aussagen (Röm. 1, 9. 2 Cor. 11, 31. Gal. 1, 20. Phil. 1, 8. 1 Theff. 2, 5. 10.), und berief sich dabei auf Gott, der dem Abraham eidlich seine Verheißung gegeben habe (Hebr. 4, 13—17.). Und selbst Christus hatte für den Hohenpriester, der Ihn „bei dem lebendigen Gott" aufforderte, der Wahrheit Zeugniß zu geben, ob Er wirklich der Sohn Gottes sei, keine Rüge, sondern erwidert ihm betheuernd: „Ja" (Matth. 26, 63. 64.).

Ebenso verdammen die Kirchenväter überall das leichtsinnige, vermessene und falsche Schwören (c. 2. 3. 13. c. XXII. qu. 1.); nicht aber den Eid aus Ueberzeugung der Wahrheit und in wichtigen Dingen (c. 4. 5. 6. eod.). Dabei soll der Eid stets nur unter Anrufung Gottes, nicht aber auf andere Personen oder Gegenstände abgeleistet werden (c. 7. 11. eod.). Damit sind 2) die Voraussetzungen angedeutet, unter welchen ein Eid erlaubt ist. Sie beziehen sich auf die Ueberlegung des Schwörenden (judicium), auf die Wahrhaftigkeit seiner Gesinnung (veritas) und auf die Rechtmäßigkeit des Gegenstandes, den er beschwört (justitia). Soll demnach ein Eid giltig und erlaubt sein, so wird vorausgesetzt, a) daß er mit voller Einsicht und Willensfreiheit abgelegt werde (judicium in jurante). Die Gesetze verlangen daher zur wirksamen Ableistung eines Eides, daß der Schwörende ein gewisses Alter erreicht habe (s. Eidesmündigkeit), und seiner Sinne mächtig sei. Unmündige, Rasende, Blödsinnige, Trunkene können während dieses Zustandes nicht zum Eide zugelassen werden. Aus gleichem Grunde ist ein im erweisbaren Irrthume abgeleisteter Eid rechtlich wirkungslos (vgl. c. 8. 28. X. De jurejur. II. 24. Sext. c. 2. De pact. I. 18.). Ebenso muß der Schwörende sowohl innerlich als äußerlich frei, der Eid also nicht durch Drohungen oder Gewalt erzwungen sein. Aber auch solche, an deren Einsicht und Willensfreiheit an sich nicht zu zweifeln ist, sollen vor ihrer Beeidigung über die Wichtigkeit dieses Actes belehrt und ermahnt werden (s. Eidesvermahnung). Der Eid muß b) mit voller Wahrhaftigkeit geleistet werden, d. h. der Schwörende muß den Willen haben, die Wahrheit unumwunden und ohne Rückhalt zu sagen und das Versprochene gewissenhaft zu halten (veritas in mente). Dieser Wille wird zwar in der Regel präsumirt. Eine Ausnahme aber muß bei denjenigen gemacht werden, welche schon einmal des Meineides geständig oder überführt worden sind (c. 14. c. XXII. qu. 5.). Diese Bestimmung des canonischen Rechts hat auch das bürgerliche Recht angenommen. Nebst den Meineidigen erklären manche Landesgesetze auch andere infamirte Verbrecher und überhaupt Personen, welche sich in Verhältnissen, worin es auf besondere Treue und Wahrhaftigkeit ankommt, als unredlich und gewissenlos gezeigt haben (vgl. z. B. Preuß. L.R. Th. II. Tit. 20. § 1331. 1337. 1355. 1428.), von der Eidesleistung für immer ausgeschlossen. In demselben Geiste waren früher die Eide solcher Personen beschränkt, die man nach ihrem religiösen Standpuncte und daraus gefolgertem Parteihasse für fähig hielt, einen Meineid zu begehen, wie namentlich Juden und Häretiker gegen Katholiken. Nach den neueren Staatsgesetzen aber hat die Verschiedenheit der religiösen Bekenntnisse unter den christlichen Religionsgenossenschaften keinen Einfluß auf die bürgerliche Eidesfähigkeit, und selbst Juden werden gegen Christen unter theilweisen Beschränkungen zum Eide zugelassen. Endlich c) kann ein Eid giltig und erlaubter Weise nur über eine gerechte Sache abgelegt werden (justitia in objecto), d. h. er darf nicht gegen die Moralität, gegen Religion und Pietät, und (wenn es ein promissorischer Eid ist) nicht zum Nachtheil eines Dritten geleistet sein (c. 1. 2. 13. 19. 24. 28. X. De jurejur. II. 24.). Auch darf der Gegenstand nicht unbedeutend sein, wenn die Würde und Heiligkeit des Eides nicht gefährdet werden soll. Ueberhaupt sollte das Verhältniß, um dessentwillen geschworen wird, nicht bloß ein an sich erlaubtes sein, sondern der Eid nur als äußerstes Mittel da seine Anwendung finden, wo auf andere Weise der Glaube an die Wahrhaftigkeit einer Aussage schlechthin nicht erwirkt werden kann. Hier ist die wunde Stelle der Gesetzgebung über diesen Gegenstand. Selbst das Decretalenrecht hat diesen Grundsatz nicht immer streng befolgt, sondern mitunter den Eid in die Sphäre des gemeinen Verkehrs herabgezogen und ihm dadurch an seinem Ernste und seiner Würde Abbruch gethan. Noch weniger aber ist der Staat von dem Vorwurfe freizusprechen, daß er vielfach den ungerechtfertigten Gebrauch des Eides und dadurch den Mißbrauch des göttlichen Namens gefördert habe. —

III. **Arten des Eides.** Der Eid dient entweder zur Bekräftigung eines geleisteten Versprechens (promissio), oder zur Bestätigung der Wahrheit einer Aussage (assertio), und heißt daher im erstern Falle der Versprechungseid (juramentum promissorium), im zweiten der Versicherungseid (juram. assertorium). A) Der promissorische Eid ist nach Verschiedenheit des versprochenen Gegenstandes sehr verschieden. Es kann darum hier nur von einigen besonderen Fällen seiner Anwendung auf dem Gebiete des öffentlichen Rechtes, namentlich von solchen Verpflichtungseiden die Rede sein, deren Ableistung entweder der Staat oder die Kirche verlangt. Hieher gehört die Verpflichtung der Staatsbürger auf die Landesverfassung (der Constitutionseid), das Gelöbniß des Gehorsams der Geistlichen gegen ihre kirchlichen Oberen (der canonische Obedienzeid), das feierliche Versprechen gewissenhafter Erfüllung des übernommenen Amtes oder Dienstes (der Diensteid). Außerdem mögen hier erwähnt werden der Sponsalieneid, der Calumnieneid, der Cautionseid, der Urphedeeid. 1) Der Constitutions- oder Landesverfassungseid ist derjenige, wodurch jeder Staatsbürger bei seiner Ansäßigmachung und beziehentlich jeder Wehrmann bei seiner Einreihung in das Heer, sowie jeder Staatsbeamte und Geistliche bei seiner Anstellung im Staats- oder Kirchendienste Treue dem Staatsoberhaupte, Gehorsam dem Gesetze und Beobachtung der Staatsverfassung angelobt. Zu diesem staatsbürgerlichen Eide tritt in constitutionell-monarchischen Staaten für diejenigen, welche in der Ständeversammlung Sitz und Stimme haben, auch noch die eidliche Verpflichtung hinzu, in derselben des Vaterlandes allgemeines Wohl und Beste ohne Nebenrücksicht auf besondere Stände und Classen nach innerer Ueberzeugung gewissenhaft zu berathen (Bayer. Verf.-Urk. Tit. VII. § 25; Baden. V.U. § 69; Würtemb. V.U. § 163; und damit gleichlautend die großherzogl. Hess. und Nassau. V.U.). 2) Der canonische Obedienz- und Investitureid heißt das feierliche Versprechen, wodurch jeder Diöcesancleriker sich dem Bischofe einmal überhaupt bei seiner Weihe, dann insbesondere bei Uebernahme eines ständigen Kirchenamtes im Acte der Investitur zum Gehorsam verpflichtet. Ein ähnliches Gelöbniß legen die Erzbischöfe und Bischöfe bei ihrer Consecration regelmäßig dem Papste in die Hände des von diesem delegirten Consecrators ab (s. Bischof). 3) Der sog. Amts- oder Diensteid ist die Verpflichtung der Staats- und Kirchenbeamten auf ihren Dienst. Die für die Seelsorge und das Predigtamt angestellten Geistlichen werden übrigens bei ihrer Amtseinführung und resp. Installation von der weltlichen Regierung nur in soweit verpflichtet, als dieselben dadurch auch in solche Rechte und Obliegenheiten eingewiesen werden, welche die Staatsgewalt in ihr Ressort gezogen hat, und die sich namentlich auf die Führung der Kirchenbücher zugleich als Civilstandsregister, auf die Local-Armenpflege, auf die Aufsicht über die Volksschulen, auf die Verwaltung des Kirchenvermögens beziehen. Hie und da (wie z. B. in Bayern) werden die Pfarrer in letzterer Hinsicht, nämlich als Vorstände der einzelnen Kirchenverwaltungsbehörden, noch speciell beeidiget. Zugleich mit diesem Diensteide wurde in neuerer Zeit sämmtlichen Kirchen- und Staatsbeamten bei ihrer Einweisung in das Amt bald in Form eines schriftlichen Reverses oder zu Protocoll gegebenen Versprechens, bald durch bloßes Handgelübde an Eides Statt die feierliche Versicherung abgenommen, keine unerlaubte staatswidrige Verbindung einzugehen, zu unterhalten, oder auch nur als Mitwisser zu verhehlen. Dem Eide des Gehorsams und der Treue aber, welchen insbesondere die Bischöfe, sobald die Bestätigung ihrer Wahl oder Nomination von Rom erfolgt ist, in die Hände des Landesherrn oder des von ihm Delegirten ablegen, ist dieser Eid gegen staatsgefährliche Verbindungen unmittelbar angehängt (vgl. z. B. das französ. Concord. v. 1801. Art. 6; das bayer. Concord. v. 1817. Art. 15; für Oestreich s. Barth-Barthenheim ꝛc. S. 25; für die oberrhein. Kirchenprovinz s. Longner ꝛc. S. 51). 4) Der Fahneneid oder Militärdiensteid, wodurch die wehrhaft ge-

machten Vertheidiger des Vaterlandes kräftige Abwehr der äußeren Feinde, Erhaltung der Ruhe im Innern, strenge Subordination unter die Befehle ihrer Führer geloben. 5) Noch andere Eide promissorischer Natur sind: a) der Sponsalieneid, oder das von den Brautpersonen durch einen Eid verstärkte Versprechen gegenseitiger Verlöbnißtreue. Eine erzwingbare Verbindlichkeit zur Eingehung der Ehe wirkt jedoch auch ein solches eidlich bekräftigtes Eheversprechen nicht; und selbst das canonische Recht, obwohl es eine Klage auf Vollziehung der Ehe anerkennt, läßt nur die Anwendung kirchlicher Censuren zu, schließt aber jeden directen Zwang aus (s. Eheverlöbniß). b) Der Gefährdeeid, wodurch sich die proceßführenden Parteien verpflichten, ihre Sache ohne Arglist und Gefährde auf gerichtlichem Wege auszufechten (s. Calumnieneid). c) Der Sicherungseid. So heißt das eidliche Versprechen eines auf freiem Fuße Processirten, sich der Untersuchung nicht durch die Flucht entziehen zu wollen. Dieser Eid wurde in geeigneten Fällen, meist jedoch nur während der Generaluntersuchung, statt anderweitiger Sicherstellung gefordert, statt dessen jedoch heutzutage von ansäßigen Staatsbürgern gewöhnlich Realcaution oder Bürgschaftbestellung verlangt wird. d) Der Urphedeeid, d. i. der einem Landesverwiesenen oder der gefänglichen Haft Entlassenen abgenommene Eid, nicht wieder in sein Vaterland zurückzukehren, oder an den Urhebern seiner Bestrafung keine Rache zu nehmen. Doch ist dieser Eid im heutigen Strafprocesse fast überall außer Uebung und zum Theil ausdrücklich abgeschafft. B) Der assertorische Eid ist 1) seinem Inhalte nach entweder ein Wahrheitseid (juramentum de veritate), wenn er über das Wissen oder Nichtwissen abgelegt wird, sohin eine Thatsache betrifft, von welcher der Schwörende betheuert, entweder daß er sie gewiß wisse (juram. scientiæ), oder daß er von ihr durchaus nichts wisse (jur. ignorantiæ); oder derselbe ist ein bloßer Glaubenseid (jur. de crudelitate), wenn der Schwörende nicht die objective Wahrheit der fraglichen Thatsache, sondern nur sein Dafürhalten, seine subjective Ueberzeugung von deren Wahrheit oder Unwahrheit behauptet. 2) Seine vorzügliche Anwendung findet der assertorische Eid in Rechtsstreitigkeiten, und mochte ursprünglich wohl nur auf freiwilliger Vereinigung der Parteien (pactio) beruht haben und daher außergerichtlich gewesen sein (fr. 17. pr. fr. 26. § 2. Dig. De jurejur. XII. 2.), wurde aber bald auch bei der Verhandlung der Streitsache als Entscheidungsmittel benützt (fr. 5. § 2. Dig. eod. XII. 2.). a) Der außergerichtliche Eid (jur. extrajudiciale), dessen heutige Anwendbarkeit mit zureichenden Gründen kaum bestritten werden kann, ist der Theorie nach noch immer ein in der Willkür der Interessenten liegendes Mittel, ohne richterliche Einwirkung den Streit aufzugeben, indem der Eid größere Kraft hat als eine rechtskräftige Entscheidung (fr. 2. Dig. eod.). b) Der gerichtliche Eid (jur. judiciale) hat seine Geltung als richterliches Beweismittel zunächst, wenn der Beweis durch andere Mittel entweder gar nicht, oder nicht vollständig herzustellen ist. Aber nicht so fast der Eid selbst, als vielmehr die schwörende Person ist das eigentliche Beweismittel; die Aussage bildet den Beweisgrund; daher diese Beweisführung Aehnlichkeit mit dem Zeugenbeweise hat, sich jedoch von diesem wesentlich dadurch unterscheidet, daß hier die Partei selbst vollgiltiges Zeugniß in eigener Sache ablegt. Man unterscheidet aber von den gerichtlichen Eiden zwei Gattungen, nämlich Haupt- und Nebeneide, je nachdem sie auf den Streit in der Hauptsache, oder auf Nebensächliches gerichtet sind. aa) Haupteide sind: α) der angetragene oder freiwillige Haupteid (juram. delatum s. voluntarium), wenn nämlich eine Partei selbst ausdrücklich erklärt, von einer Behauptung abstehen zu wollen, falls ihr Gegner die Unwahrheit derselben sich eidlich zu betheuern getraut. Man nennt diesen Eid auch den Schieds- oder Entscheidungseid (juram. decisorium), weil hier die Parteien vertragsmäßig die ganze Entscheidung des Processes von der gerichtlichen Ableistung des zugeschobenen Eides abhängig machen. β) Der

nothwendige Eid (jur. necessarium, Notheid), so genannt, weil seine Ableistung nicht in der Wahl der Parteien steht, sondern von dem Richter entweder zur Ergänzung oder aber zur völligen Beseitigung eines noch unvollständigen Beweises (daher als Ergänzungs- oder Reinigungseid) auferlegt wird, so daß die andere Partei sich ihn gefallen lassen muß. γ) Der Schätzungseid (jur. in litem), wodurch derjenige, der durch die absichtliche oder grobfahrlässige Handlung (dolo oder culpa lata) eines Anderen Schaden gelitten hat, in gewissen Fällen die Größe desselben durch einen Eid zu beschwören befugt ist. Dahin gehört auch, wenn der Beweisführer in Ermangelung anderer Beweismittel den durch eingestandene oder erwiesene Gewaltthat erlittenen Verlust nach seinem wahren Betrage eidlich bestimmen darf, welcher Eid durch Kaiser Zeno's Verordnung eingeführt ist (jur. Zenonianum); ferner, wenn — auch bei geringerer Fahrlässigkeit (culpa levis) — der genauere Werth des dadurch erlittenen Schadens nicht anders als durch den Eid des Lädirten herzustellen ist (jur. quantitatis); und wenn die in einem Processe erlaufenen und nur approximativ bestimmbaren Kosten durch einen Eid des Betheiligten liquidirt werden (jur. expensarum). bb) Als Nebeneide sind anzuführen: α) der Zeugeneid (juram. testium), oder die eidliche Bekräftigung der Aussagen, welche die vor Gericht geladenen Zeugen über die ihnen vorgelegten Artikel und Fragestücke deponiren (s. Zeugenbeweis); β) der Eid über neue Beweismittel (jur. novorum), welchen derjenige, der auf den Grund neu erfahrener Thatsachen oder aufgefundener Beweismittel entweder appellirt, oder die Nichtigkeitsbeschwerde anstellt, oder die restitutio in integrum nachsucht, darüber abzuleisten hat, daß er jene Beweismittel oder Thatsachen früher nicht gekannt habe; γ) der Manifestationseid (jur. manifestationis), dessen Ursprung (wenn auch der Name selbst nicht vorkommt) wahrscheinlich in l. 22. § 10. Cod. De jure delib. VI. 30 zu suchen ist, woselbst jedoch Justinian nur verordnet, daß ein Erbschaftsgläubiger, oder ein Legatar oder Fideicommissar, wenn er vermuthet, daß der Erblasser mehr Vermögen, als das Inventar ausweiset, hinterlassen habe, berechtiget sein sollte, in Ermangelung anderer Beweismittel, von dem Erben einen Eid darüber zu fordern. Dieser Grundsatz ist nun später dahin ausgedehnt worden, daß man diesen Eid überhaupt in allen Fällen zuläßt, so oft Jemand fremdes Vermögen, z. B. als Tutor, Curator, Verwalter &c., unter seinen Händen hatte, oder so oft Jemand mit seinem eigenen Vermögen Anderen verhaftet ist und der Verdacht entsteht, daß derselbe zum Nachtheile des Berechtigten den Stand des Vermögens nicht genau angezeigt habe. In der letzteren Beziehung kommt der Manifestationseid jetzt namentlich im Concursprocesse vor und kann während des ganzen Verfahrens stattfinden. Er erscheint hier somit als die vom Richter auf Antrag des Massecurators oder der Creditoren dem Gantschuldner (Cridar) oder nach Umständen auch dessen Frau oder den eidesmündigen Kindern oder Dienstboten desselben aufgegebene eidliche Betheuerung, daß der Gantmann weder selbst, noch durch einen Andern von der Gantmasse etwas vorenthalten oder unterschlagen habe, und daß der Schwörende, sobald er von einem bisher ihm noch unbekannten Vermögenstheile der Concursgüter Kenntniß erhalten sollte, solches sogleich anzeigen wolle. δ) Der Editionseid (jur. editionis), wodurch derjenige, der in Folge gesetzlicher Bestimmung gehalten ist, eine Urkunde seinem Gegner zur Einsicht mitzutheilen, behauptet und, auf Verlangen der Partei vom Richter aufgefordert, eidlich bekräftiget, entweder daß er nicht im Besitze der verlangten Urkunde sei, oder daß er dieselbe ohne eigenen Nachtheil nicht ediren könne. In letzterem Falle nimmt dieser Eid die Beschaffenheit eines speciellen Calumnieneides an, durch welchen sich der Editionspflichtige von dem Verdachte böswilliger Vorenthaltung reiniget. ε) Der Diffessionseid (jur. diffessionis), wodurch der sog. Product, d. i. derjenige, gegen welchen ein angeblich von ihm oder zu seinen Gunsten ausgestelltes Document geltend gemacht wird, auf den

Antrag des Producenten jener Urkunde, das Document als ächt anzuerkennen (agnitio, recognitio) oder dasselbe als unächt zu beschwören (diffessio), die Erklärung bekräftiget, „daß er die Urkunde weder selbst geschrieben oder unterschrieben habe, noch mit seinem Wissen und Willen von einem Andern habe schreiben oder unterfertigen lassen;" oder, wenn die Urkunde angeblich von einem Dritten herrühren soll, „daß er nicht wisse, noch glaube, daß dieser Dritte sich an der Abfassung derselben unmittelbar oder mittelbar betheiliget habe." ζ) Der Perhorrescenseid (juram. perhorrescentiæ), der seine Anwendung findet, wenn eine der streitenden Parteien nicht ohne Grund besorgt, der Richter möchte in der Sache nicht unparteiisch verfahren, wobei jedoch vorausgesetzt wird, daß die Ablehnung noch rechtzeitig, sohin ehe der Perhorrescent sich dem abzulehnenden Richter unterworfen und dadurch factisch auf die Ablehnung verzichtet hat, geschehen; daß ferner ein specieller Verdachtsgrund vorgebracht und wenigstens bis zu dem Grade bewiesen sei, daß der Recusationseid als bloßer Ergänzungseid zulässig erscheint. η) Der Armeneid (jur. paupertatis), den derjenige zu schwören hat, der seiner Armuth wegen vorläufig die unentgeltliche Aufstellung eines Rechtsbeistandes und Befreiung von den Gerichtskosten nachsucht. Er kann nämlich entweder seine Armuth (sofern sie nicht schon gerichtskundig ist) beweisen, in welchem Falle der Eid nicht mehr zu fordern ist, oder er muß sie, wenn er sie bloß bescheiniget, eidlich erhärten und die Nachzahlung der Kosten im Falle der Verbesserung seiner Umstände versprechen (K. G. O. von 1555 Th. I. Tit. 41. § 1.). Dieser Eid ist daher ein doppelter, ein beweisergänzender und ein promissorischer Eid. ϑ) Der Cautionseid (jur. cautionis), wodurch Jemand statt Pfänder oder Bürgschaft die Wahrhaftigkeit seiner Haftung versichert. Diese juratorische Caution ist im Civilprocesse gesetzlich zulässig, wenn der Cautionspflichtige eine satisdatio zu bestellen unvermögend ist (Nov. XXII. c. 44. § 5. 7.), wenn er hinreichendes Immobilarvermögen besitzt (l. 26. § 6. Cod. De episc. aud. I. 4.), oder wenn er ein besonderes Privileg in dieser Beziehung genießt (z. B. nach römischem Rechte l. 17. Cod. De dign. XII. 1.), was späterhin auf alle höhere und gutbesoldete Beamte ausgedehnt wurde. — Es können aber auch außer dem Gerichtsgebrauche gewissermaßen unter demselben Gesichtspuncte einer feierlichen Caution jene Eide gefaßt werden, welche die Kirche von gewissen Personen fordert, um sich unter bestimmten Verhältnissen statt sonstiger Beweismittel zu versichern, daß ihre Gesetze nicht durch absichtliche Täuschung oder Leichtsinn illudirt werden. Dergleichen sind beispielshalber: ι) der Ledigkeitseid (jur. libertatis s. de statu libero), den der Pfarrer in bischöflichem Auftrage den Verlobten, welche von der öffentlichen Verkündung ihres Eheversprechens dispensirt wurden, vor ihrer Copulation abnimmt, und worin sie versichern, daß sie zur Zeit mit einer andern Person weder verehelicht, noch versprochen seien; κ) der Diligenzeid (jur. diligentiæ), wodurch der eine Ehetheil, der auf den Grund des angeblichen Todes des andern Gatten die Auflösung der bestandenen Ehe und resp. seine Wiederverheirathung nachsucht, sich vor dem Richter ausweist, daß er es nicht an allen möglichen Nachforschungen habe fehlen lassen, um von dem allenfallsigen Leben und Aufenthalte des Abwesenden Kunde zu erhalten; λ) der Simonieeid (jur. simoniæ), welchen sowohl nach mehreren katholischen Synodalstatuten, als auch nach protestantischem Particularrechte (wie in Hannover, Churhessen, Braunschweig ꝛc.) die geistliche Behörde dem auf eine Patronatspfründe präsentirten Geistlichen darüber abverlangt, daß er seine Präsentation nicht simonistisch erlangt habe. IV. Ueber die Form des abzulegenden Eides und über die Wirkungen des abgeleisteten Eides s. Eidesleistung. [Permaneder.]

Eid bei den Juden. Der Eid (אָלָה שְׁבוּעָה) galt schon im Zeitalter der Patriarchen als die feierliche Anrufung des allwissenden Gottes, um die Wahrheit einer Aussage zu bekräftigen, besonders um die Zuverlässigkeit eines

Versprechens zu betheuern (Gen. 14, 22. 24, 2 ff. 47, 29. 50, 5.). Die Verordnungen des **mosaischen Gesetzes** über den Eidschwur dringen vorzüglich auf Heilighaltung und gewissenhaften Gebrauch desselben, indem sie einerseits das falsche Schwören und den Meineid streng verbieten (Exod. 20, 7. Levit. 19, 12.), andererseits nur die Anrufung des Namens Jehova, als allein mit der wahren Gottesverehrung des auserwählten Volkes vereinbar, bei Eidesleistungen gestatten (Deut. 6, 13.). Von dieser hohen Bedeutung und Würde des Eidschwurs sind die **Propheten** auch stets durchdrungen und rügen die Schwüre verblendeter Israeliten, welche bei dem Leben **fremder Götter** geleistet wurden (bei dem Leben des Kalbes von Samarien, Am. 8, 14. bei Moloch. Zephan. 1, 5. bei Baal, Jerem. 12, 16.) als den ärgsten Götzendienst, indem durch diese feierliche Anrufung jene Götzen als allwissende und allmächtige, überhaupt als existirende Wesen verehrt würden, da sie doch als „Nicht-Götter" die Wahrheit der Aussagen nicht bekräftigen können (Jerem. 5, 7.) und allein Jehova wahre Existenz und Allwissenheit zukommt. — Weil also wahre, heilige Eide nur bei Jehova geleistet werden konnten, erklärt sich die Bedeutung der **Eidesformeln**, welche im A. T. erwähnt werden. „**Es lebt Jehova**" (חַי יְהוָה) wird geschworen, d. h. so wahr Jehova der einzig wahre Gott, der Gott Israels, der Starke und Mächtige ist und bleibt, eben so wahr ist und bleibt meine Aussage (Richt. 8, 19. 1 Sam. 14, 45. 19, 6. 20, 21. 29, 6. 2 Sam. 4, 9. 14, 11. 15, 21. Jerem. 16, 14. 23, 7. 38, 16 u. A.). Darum wird Jehova selbst in bildlicher Weise als bei seinem Namen, seiner Seele, seinem Arme, d. h. bei seiner unveränderlichen Wesenheit und Macht, Zusagen betheuernd eingeführt (Jerem. 44, 26. Jes. 62, 8. Am. 6, 8.). Jehova aber als der allein Wahre und in seinen Versicherungen Getreue bestraft die Lüge und rächt den Meineid; daher übergibt sich zugleich mit Anrufung des Namens Jehova der Schwörende selbst der rächenden Strafgerechtigkeit Gottes, wenn er den Frevel begeht, den allwissenden Gott als Zeugen einer mit Vorsatz ausgesprochenen Unwahrheit anzuflehen; so verwünschen Schwörende sich selbst, wenn sie feierlich ausrufen: „**So soll mir Jehova thun** (כֹּה יַעֲשֶׂה יְהוָה), wenn ich" — oder: „wenn ich nicht," d. h. gräßliches Unglück mag Jehova über mich verhängen, wenn meine Worte meinen Gedanken widersprechen (vgl. 2 Sam. 3, 9. 1 Kön. 2, 23. 2 Kön. 6, 31. Ruth 1, 17. u. A.). Mit diesen Verwünschungsformeln steht in engster Verbindung, wenn die späteren Juden bei ihrem eigenen Haupte schwören, d. h. ihr Leben einsetzen wollen, falls sie Lügen verkündet haben (vgl. Matth. 5, 36.). — Weniger von religiöser Bedeutung, als vielmehr für die Geschichte des Eides bei den Juden von großer Wichtigkeit ist endlich die Eidesformel, wonach bei dem **Leben von Geschöpfen**, bei dem Leben des Königs (1 Sam. 17, 55. 25, 26. 2 Sam. 11, 11.), bei dem Leben des Angeredeten (1 Sam. 1, 26. 2 Kön. 2, 2.) Schwüre geleistet wurden. Aus ihr entwickelte sich der Gebrauch der späteren Juden, beim Himmel, bei der Erde, beim Tempel, bei Jerusalem zu schwören, um durch Berufung auf die Würde und Macht der vorzüglichsten Geschöpfe Gottes der strengsten Beobachtung des Gesetzes, nur bei Jehova zu schwören, nachzukommen, ohne den heiligsten Namen Gottes im sündhaften Munde zu führen. Wie diese allzugroße Aengstlichkeit in Leichtfertigkeit ausartete, beweisen die laxen Grundsätze der Pharisäer (vgl. Matth. 5, 34—36. vgl. 23, 16.). Die strengen Essener schwuren daher gar nicht und verboten überhaupt den Eid; nur bei Aufnahme in ihre Gesellschaft wurden Eide geleistet (Bell. Jud. II. 8, 7.). — Als **Ceremonie**, welche Schwörende beobachteten, wird die gen Himmel gestreckte Hand bezeichnet (Gen. 14, 22. Exod. 6, 8. Deut. 32, 40. Ezech. 20, 5. vgl. Apocal. 10, 5.). Frauen mußten beim Schwören sich entschleiern (Num. 5, 18.). Zur Patriarchenzeit legte der einen Versicherungseid Schwörende seine Hand unter die Hüfte dessen, dem er das Versprechen gab (Gen. 24, 2. 47, 29.), ein Gestus, der nach der euphe-

mistischen Bedeutung der Hüfte (Gen. 46, 26. Exod. 1, 5. Num. 5, 21.) ohne Zweifel mit den Folgen des Eides in Beziehung auf Nachkommenschaft in Verbindung stand. Ueber die andern Deutungen dieses Ritus, von denen die gewöhnliche Ansicht der jüdischen Tradition, als sei bei dem heiligen Bunde der Beschneidung der Eid geleistet worden, den Vorzug verdient, siehe Rosenmüller schol. I. p. 129. Winer, Realler. 3te Aufl. S. 304. Anmerk. 4. Bei Eiden vor Gericht beschwor der Richter die Angeklagten und die Zeugen (Levit. 5, 1.) mit einem Fluch, den die vor Gericht Stehenden durch eine Betheuerung (אָמֵן) auf sich nehmen, sobald sie die Wahrheit nicht eingestehen (vgl. Num. 5, 11 ff. Deut. 27, 15. Nehem. 5, 13. 8, 6.). Bundeseide waren mit Opfern verbunden (Gen. 26, 30. 31, 54. 2 Sam. 3, 20.); die Fleischstücke des Opferthiers wurden in zwei Reihen dergestalt gelegt, daß die Bundesparteien hindurch gehen konnten, zur Warnung, daß, wer den geschlossenen Bund verletze, desselben Todes sterben solle, den das zerschnittene Opferthier erlitten hat (Gen. 15, 10. 1 Sam. 11, 7. Jerem. 34, 18.). Vgl. Rosenmüller, das alte und neue Morgenland I. S. 57. — Die thalmudischen Satzungen über den Eid fassen denselben mehr von der Seite des Rechts auf und beschränken sich fast nur auf seine juridische Kraft und seine Rechtsgiltigkeit, in schwierigen Fällen, besonders was Schuldforderungen und Geldangelegenheiten anbetrifft, zu entscheiden. Wie weit manche dieser Gesetzlehrer von der biblischen Lehre über die hochheilige Bedeutung des Eides abgewichen sind, bezeugt die Ansicht des gefeierten Maimonides und Anderer, daß man Mördern, Räubern, Zolleinnehmern u. s. w. falsche Eide schwören dürfe, wenn man auf keine andere Weise aus ihrer Gewalt entrinnen kann, daß der Schwörende sich zwar im Allgemeinen dasselbe denken müsse, was er sagt, aber doch im Speciellen etwas ganz Anderes meinen könne, als was er beschwört, daß der Jude nicht verbunden sei, vor andern Glaubensgenossen die Wahrheit zu beschwören, wenn dadurch einem der Ihrigen Schaden erwachsen könne (vgl. Maier, das Judenth. S. 370). Doch haben sich gegen solch unwürdiges Streben, durch Hintansetzung des Göttlichen und Geringachtung des Heiligen seinen eigenen Vortheil zu erringen, von jeher bessere Stimmen im Judenthum vernehmen lassen. Ehe daher geschworen wird, ist der Rabbiner verpflichtet, auf die religiöse Würde und die bedeutende Wichtigkeit des Eides, auf den Frevel des Meineides und die Gotteslästerung des falschen Schwurs aufmerksam zu machen. Beim Ablegen des Eides selbst muß der Schwörende, meist mit dem Todtenkleide angethan, in seiner Hand eine Gesetzesrolle halten, während bei dem ersten Schwur eines anerkannt frommen Juden die Berührung der Phylacterien, jener mit Bibelstellen beschriebenen Pergamentstreifen, genügt. Die Vorschläge des Rabbinen Jos. Karo, schwarze Kerzen anzuzünden und im Augenblicke, wo der Eid geleistet wird, wieder auszulöschen, eine Todtenbahre aufzustellen, einen mit Luft gefüllten Schlauch vorzulegen, der, wenn er durchstochen wird, sogleich zusammenstürzt, um die göttliche Strafe des Meineids zu versinnbilden, sind von der heutigen Praxis nicht angenommen. Vgl. Bonner Zeitschrift für Philos. und kath. Theol. 1845. 3tes Heft. S. 87—97. und die Artikel Col-Nidre und Eidesleistung. [Storch.]

Eid bei den Mohammedanern. Was der Koran vom Eide sagt, läßt uns erwarten, daß der Islam hierin laxe Grundsätze festhalte: „Machet Gott nicht zum Ziele eurer Eide, indem ihr schwöret, daß ihr gerecht und fromm sein und Gutes unter den Menschen stiften wollet, denn Gott ist der Hörer, der Sehende. Gott wird euch nicht bestrafen wegen eines übereilten Wortes in euren Schwüren; aber darüber, was eure Herzen gebilligt haben. Gott ist der Erbarmer, der Huldreiche." (Sura II. 225 ff.) Also die intentio mentalis ist das Wesentliche beim Eide. Aehnlich lautet Sura 95. V. 95. „Gott wird euch nicht strafen wegen eines übereilten Wortes in euren Schwüren, aber

darüber, was ihr durch Eide festgebunden habt. Der Sühnepreis dafür ist, zehn Arme mit mittelmäßiger Kost zu speisen, oder sie zu kleiden, oder Gefangene zu lösen. Wer das nicht leisten kann, mag drei Tage fasten. Das ist der Sühnepreis für eure Schwüre. Haltet aber eure Schwüre. Endlich Sura 66. V. 2: „Gott hat euch eine gesetzliche Lösung eurer Eide verfügt. Gott ist euer Herr, er ist kenntnißvoll, weise." Um diese Aussprüche gehörig zu würdigen, muß man ihre Ausbildung in der spätern Rechtslehre kennen, wo der Eid eine sehr sorgfältige Bearbeitung gefunden hat. Wir heben aus der reichen Fülle des vorliegenden Stoffes nur die wesentlichen Grundzüge heraus. I. Der Eid ist die feierliche Versicherung, etwas zu thun, oder zu lassen. Zur Giltigkeit des Eides gehört 1) die Versicherung einer Sache durch den Namen Gottes: واللّه, oder اقسم بالله u. s. w. Es dürfen auch Beinamen Gottes gebraucht werden, wenn sie sein Wesen hinlänglich bezeichnen, z. B. والخالق oder والذي نفس بيده. Dagegen kann kein giltiger Eid beim Koran, oder dem Tempel, oder dem Propheten geschworen werden (The Sharaga ool Islam by Abool Kasim. Calcutta 1839. S. ٣٨). — Es können zur Verstärkung Verwünschungen beigefügt werden. Vgl. über يمين البرآءة de Sacy Chrest. arab. I. p. 37. ed. 2. 2) Der Schwörende muß mündig, bei vollem Verstande sein (das.) 3) Ohne die Absicht ist kein Eid bindend und giltig! Spricht Jemand einen Schwur aus ohne Intention, so wird er als gewöhnliche Versicherung angesehen, gleichviel ob derselbe deutlich oder mit Umschweifen ausgesprochen war. Das genannte Lehrbuch des mohammedanischen Rechtes (Sharaga) spricht diesen auffallenden Grundsatz wörtlich so aus: لا تنعقد اليمين الّا بالنيّة ولو حلف من غير نيّة لم تنعقد سواء كان بصريح او كناية وهي يمين اللغو (d. h. der Eid ist nur durch die Absicht bindend, und ist er geschworen worden ohne Absicht, so ist er nicht bindend, gleichviel, ob mit eigentlichen oder uneigentlichen Worten, es ist ein Worteid). Indessen spricht die Fetwa-Sammlung von 'Ila-ud-dîn I. S. 385 den Grundsatz aus: „Der Eid beruht auf den Worten, nicht auf den Intentionen," womit die reservatio mentalis ausgeschlossen wäre. 4) Gegenstand des Eides soll nur etwas Zukünftiges, nie etwas Vergangenes sein, indem der Eid die Versicherung der Absicht etwas zu thun oder zu lassen ist. (على الفعل او الترك 'Ila-ud-dîn I. S. 376.) Das mohammedanische Recht kennt keinen Zeugeneid. Doch kommen eidliche Versicherungen über Geschehenes vor. — II. Die Wahrheit kann beim Schwören auf dreierlei Art verletzt werden: 1) Wissentlich falsche Betheuerung, eigentlicher Meineid, الغموس (اليمين). Das ist eine Todsünde, welche mit der Hölle bestraft wird, wenn sie nicht gesühnt wurde. 2) Versicherung aus Unachtsamkeit, اللغو (اليمين). 3) Eidliche Versicherung in zweifelhaften Fällen (اليمين) المنعقدة (s. 'Ila-ud-dîn I. S. 377. Hedaya by Hamilton I. S. 493 ff.). Einige unterscheiden: يمين الصبر, wenn trotz der besten Absicht die Erfüllung unmöglich geworden. III. Es gibt Mittel, sich der Verbindlichkeit von eidlichen Versprechungen zu entledigen, sie werden Sühnepreis, Kafarah, كفارة, genannt. (Hedaya I. S. 500 ff.) Man kann nie zum Voraus eine Sühne für ein unrichtiges eidliches Versprechen bringen. Sie besteht in Almosen, Fasten, Freilassen von Sclaven. Ich finde in den mir vorliegenden Quellen keinen andern Fall von

solcher Sühne des Eides, als bei eidlichen Gelübden. Schafei indeß ist der Meinung, daß auch für den bewußten Meineid über Thatsachen eine Sühne, كفارة, möglich sei (Hedaya I. S. 493). [Haneberg.]

Eidesbruch ist die böswillige Nichterfüllung eines eidlich bekräftigten Versprechens; wohl zu unterscheiden von der eidlichen Bekräftigung einer wissentlich unwahren Aussage (s. Meineid). Denn der Meineid oder die wissentliche Verletzung eines assertorischen Eides ist in dem Augenblicke vollendet, da ihn der Schwörende mit Freiheit gegen seine innere Ueberzeugung ausgesprochen hat, und die Größe dieses Verbrechens steigt oder mindert sich nicht mit der größeren oder geringeren Wichtigkeit der beschworenen Aussage. Die Verletzung des promissorischen Eides dagegen nimmt nur da die Eigenschaft und volle Straffälligkeit des Meineides an, wenn der Wortbrüchige schon damals, als er Gott zur Beglaubigung seines Versprechens anrief, dieses Versprechen nicht zu erfüllen Willens war. Denn der Schwörende nimmt Gott nur zum Zeugen, daß er dermalen ernstlich gewillt sei, sein Versprechen zu halten; die Nichterfüllung des Versprechens kann, auch wenn letzteres aufrichtig beschworen war, durch veränderte Umstände, durch später eingetretene Unmöglichkeit, durch freiwillige Erlassung des Versprechens, durch Unterlassung der stipulirten Gegenleistung ꝛc. gerechtfertiget sein. Selbst wenn der nachfolgenden Willensänderung kein gerechter Grund zur Seite steht, trifft den aus Leichtsinn oder sonstwie begangenen Treubruch nicht die schwere Verschuldung des Meineids, vorausgesetzt, daß die Erfüllung zur Zeit der eidlichen Bekräftigung des Versprechens in dem Gemüthe des Schwörenden ernstlich beabsichtigt war. Indeß ist nicht allein die primitiv-böswillige, sondern auch die leichtsinnige Verletzung des eidlich verstärkten Versprechens in foro interno immer, wenn schon nicht in gleichem Grade, strafbar; und selbst für die entschuldbare Nichterfüllung wegen des hinzugetretenen Eides die gewissensrichterliche Lossprechung (s. Eidesentbindung) nachzusuchen. Ebenso bestimmt sich auch in foro externo das Strafmaaß je nach der Wichtigkeit und Beschaffenheit des beschworenen Versprechens, ob dasselbe überhaupt klagbar ist oder nicht, ob es privatim oder unter öffentlicher Auctorität abgelegt, ob die Verletzung desselben gesetzlich in die Kategorie der Civilvergehen oder der Criminalverbrechen aufgenommen, von welchen mildernden oder erschwerenden Umständen der Eidbruch begleitet war. Ist das beschworene Verhältniß oder der eidlich bekräftigte Vertrag nach bürgerlichem Rechte nicht schon an sich klagbar, so wird er auch durch den hinzutretenden Eid nicht klagbar gemacht, daher auch die Verletzung eines solchen promissorischen Eides bürgerlich wirkungslos und nur dem Gewissensforum zur Ahndung überlassen ist. Wo immer aber die Nichterfüllung eines Gelöbnisses durch das Gesetz mit Strafe bedroht ist, da ist dieselbe durch den hinzugekommenen Eid als qualificirtes Vergehen oder Verbrechen mit geschärfter Strafe belegt. So zieht z. B. der Bruch des auf die Staatsverfassung geschworenen Eides Infamie, Verlust der staatsbürgerlichen und politischen Rechte, und nach Beschaffenheit die Strafe des Hochverrathes nach sich. Die Verletzung des Diensteides ist mit Absetzung und nach Umständen mit infamirender Cassation bedroht. Die einzelnen Bestimmungen über Art und Maaß der Bestrafung der dießfallsigen verschiedenen Verbrechen sind in den bürgerlichen und resp. kirchlichen Strafgesetzen verzeichnet. [Permaneder.]

Eidesentbindung. Obwohl aus dem Gesichtspuncte der Moral, welchen auch das canonische Recht einnimmt, ein promissorischer Eid nur dann eine Klage auf sofortige Leistung des Versprechens begründet, wenn dieses nicht in Folge eines Mangels gehöriger Einsicht oder freier Selbstbestimmung, also nicht aus Irrthum geleistet, noch durch List und Betrug entlockt, oder gewaltsam abgedrungen, oder schon an sich unerfüllbar ist; so darf der Schwörende doch nicht ohne weiters sich seines Versprechens schon deßhalb als enthoben betrachten, weil ein solches durch Irrthum, Betrug oder Zwang veranlaßtes oder physisch-unmög-

liches Versprechen, auch wenn es eidlich bekräftiget wurde, nicht klagbar ist. Er hat sich durch die eidliche Bekräftigung vor Gott und seinem Gewissen verantwortlich gemacht und kann als verpflichteter Theil — selbst wenn er von dem Dasein eines wesentlichen Defectes zur Giltigkeit sich subjectiv vollkommen überzeugt hält — wegen möglicher Befangenheit seines Urtheils nicht Richter in eigener Sache sein. Darum ist er, wie viel oder wenig er in seinem Gewissen beschwert sein mag, schuldig, sich im Geheimgericht der Ohrenbeicht durch den Priester an Gottes Statt von seinem Eide lossprechen zu lassen (c. 2. 8. 15. X. De jurejur. II. 24.). Dieß die Eidesentbindung (relaxatio juramenti). — Ebenso ist der Schwörende, wenn das beschworene Versprechen der Religion oder den guten Sitten zuwider, oder mit einem früheren giltigen Eide oder Gelübde im Widerspruch, oder gegen die Rechte eines Dritten, oder gegen das Wohl des Staates oder der Kirche gerichtet, sohin ex defectu justitiæ wirkungslos ist, gleichwohl in seinem Gewissen schuldig, von dem geistlichen Richter pro foro interno die Nichtigkeitserklärung (irritatio juramenti) nachzusuchen, oder, wenn er sich der Unerlaubtheit des Eides schon von vornherein bewußt war, sich der Buße zu unterwerfen (c. 18. X. eod. II. 24.). [Permaneder.]

Eideserfüllung. Daß ein Versprechen, wenn dessen Leistung nur überhaupt erlaubt und möglich, mit voller Einsicht und Freiheit eingegangen und nicht von dem Berechtigten freiwillig erlassen ist, auch erfüllt werden solle, und dieß um so gewissenhafter, wenn das Versprechen überdieß durch einen Eid bekräftiget wurde, ist aus dem Standpuncte der Moral und nach canonischem Rechte unbestrittener Grundsatz. Das römische Recht aber und demzufolge auch die neueren teutschen Staatsgesetze abstrahiren von der Gewissenspflicht, und erkennen nur in solchen Fällen auf Erfüllung des Versprechens (mag solches eidlich bekräftiget sein oder nicht), wenn es eine gerichtliche Klage begründet (s. Eidesleistung, Wirkungen derselben). Daher ist auch die Verletzung des promissorischen Eides in foro interno und nach canonischem Rechte immer, bürgerlich aber nur dann strafbar, wenn das ihm zu Grund liegende Verhältniß ein bürgerlich klagbares und zumal ein solches Versprechen ist, welches der Schwörende zu erfüllen durch positive Staatsgesetze verpflichtet ist (s. Eidesbruch).

Eideshelfer. Nach den alten teutschen Volksrechten war bereits damals der Eid zur Bekräftigung von Behauptungen freier Leute im gerichtlichen Processe eingeführt. Am häufigsten kam der Eid bei dem Beklagten vor, um seine Unschuld gegen eine Anklage zu vertheidigen, und zugleich durch diesen Ausweg der Fehde, dem Wehrgeld und dem Gottesurtheil zu entgehen. Bei dem Eide der Partei kamen aber auch noch andere dritte Personen vor, welche eidlich betheuerten, daß sie an die Wahrhaftigkeit jenes Eides glaubten. Diese Handlung nannte man conjurare, und die Mitschwörenden hießen conjuratores, sacramentales, consacramentales, sacramentarii, juramentales, wohl auch, wenn sie zum Entlastungseide des Beklagten schwuren, purgatores, compurgatores (Du Cange gloss. v. juramentum); im Teutschen hat man den Ausdruck „Eideshelfer" erfunden, obgleich er aus den Quellen des teutschen Rechtes nicht nachzuweisen ist. Es ist mehrfach behauptet worden, daß der Eid mit Eideshelfern erst durch die christliche Religion in die germanischen Gerichte eingeführt worden sei, wogegen wieder von anderer Seite her (s. z. B. Eichhorn, teutsche Staats- und Rechtsgeschichte, 5te Ausg. Th. I. § 78. S. 415.) die Meinung vertheidigt wird, durch das Christenthum sei nur die Form verändert worden, früher habe man vorzüglich auf die Waffen, nachher gewöhnlich auf ein Kreuz, auf das Evangelium, auf Reliquien u. s. w. geschworen. Die Eideshelfer mußten Verwandte oder Verschwägerte, wohl auch Standesgenossen der Partei, außerdem freie und unbescholtene Leute sein. Hatte der Beklagte zu schwören, so wurden die Eideshelfer entweder von dem Kläger ernannt (nominati), oder von dem Beklagten selbst gewählt (electi). Ihre Anzahl

war verschieden und stieg zuweilen auf 72. Der Ort, wo geschworen wurde, scheint ursprünglich der Mahlberg (Gerichtsplatz) gewesen zu sein; indessen wurde es bald Sitte, die Kirche zu wählen, was nachher zum Gesetze erhoben wurde (Capit. c. a. 744. c. 14. Omne sacramentum in Ecclesia juretur). In der Art den Eid auszusprechen, finden sich auch einige Verschiedenheiten. Bei den Ripuariern sprach der Kläger die Eidesformel vor, und der Beklagte mit seinen Eideshelfern, die ihm zur Rechten und Linken standen, zusammen mußten sie nachsprechen. In diesem Vorsprechen des Klägers lag ein der Mannition ähnlicher Zwang, daher durfte jenes nicht stattfinden, wenn der Beklagte ein Römer, oder ein Höriger des Königs oder der Kirche war (Vgl. Lex. Rip. T. 58. c. 19. T. 66. c. 1. T. 67. c. 3. T. 68. c. 3.). Sonderbar ist dabei, daß die Eideshelfer wörtlich ebenso, wie die Partei schwören mußten; begreiflich konnte dieß nur in die Seele der Partei geschehen. Bei den Alemannen legten sämmtliche Conjuratoren ihre Hände auf das Reliquienkästchen, und obenauf der Schwörende die seinige, und nun sprach dieser allein den Eid aus (L. Alam. T. 6. c. 7.). Wurde der Schwörende, etwa durch ein Ordale, des Meineids überwiesen, so mußte er nebst den Eideshelfern eine Geldbuße erlegen, bis Carl der Große gegen diesen, sowie gegen jeden andern Meineid die Strafe des Handabhauens einführte. (Capit. c. a. 779. c. 10. Vgl. über das Ganze K. A. Rogge, über das Gerichtswesen der Germanen. Halle 1820. S. 136—195. Grimm, teutsche Rechtsalterth. S. 859—863.) — Auch die Kirche hat die Eideshelfer in ihre Praxis aufgenommen, wie die canonischen Rechtsbücher, sonderlich bei der purgatio canonica, beweisen (c. 7. § 1. c. 15. 17. 23. 26. c. II. qu. 5. c. 10. X. de accus. [5, 1.] c. 1. 5. 7—13. 16. X. de purg. can. [5, 34.]) Auch namentlich bei dem Beweise der Impotenz von Eheleuten war der Eid mit Eideshelfern gebräuchlich (c. 2. c. XXXIII. qu. 1. c. 5. X. de frigid. [4, 15.] Stapf, Pastoralunterricht über d. Ehe. Umgearb. v. Riffel. 7te Aufl. Frankf. a. M. 1847. S. 267 ff. Vgl. noch Walter, Kirchenr. 10te Aufl. § 194.). Durch das römische Recht sind die Eideshelfer allmählig verdrängt worden. Es ist möglich, daß die in einigen Gegenden Teutschlands, z. B. in Franken, bei dem Volke gebräuchlichen Betheuerungsformeln: „Meiner Drei, Meiner Sechs, Meiner Sieben," auf jenes Institut zurücktönen, in dem Sinne, Meiner Leute oder Anverwandten Drei könnten meine Behauptung mit mir beschwören ꝛc. [Sartorius.]

Eidesleistung. I. Form derselben. Um die Heiligkeit des Eides dem Schwörenden möglichst lebhaft zu Gemüth zu führen, hat man die Ableistung desselben an gewisse Solennitäten und Förmlichkeiten geknüpft, welche bei dem feierlichen oder gerichtlichen Eide streng eingehalten werden müssen. Der Eidesleistung soll in der Regel eine ernste Warnung vor Meineid, und, wo es nöthig erscheint, eine heilsame Belehrung über das Wesen und die Wichtigkeit des Eides vorausgeschickt werden (s. Eidesvermahnung). Die Eidformel selbst war nicht überall und immer dieselbe (vgl. c. 14. c. XXII. qu. 1. c. 9. c. I. qu. 7. Nov. VIII. in fin.). Wesentlich jedoch war bei Christen stets die Anrufung Gottes entweder unter Berührung des Evangelienbuches mit den Worten: „So wahr mir Gott helfe und dieses sein hl. Evangelium" (c. 4. X. De jurejur. II. 24. Clem. c. 1. § 3. De haeret. V. 3.), oder unter Berührung der Reliquien eines oder mehrerer Heiligen: „So wahr mir Gott helfe und seine Heiligen" (z. B. goldene Bulle v. 1356. Cap. II. § 3.); darum heißt ein so geschworner Eid ein leiblicher (c. 2. X. De cler. peregrin. I. 3. c. 10. X. De maj. et obed. I. 33.). Als nach eingetretener Kirchentrennung die Protestanten sich beschwert fühlten, „bei den Heiligen" zu schwören, so wurde zur Erzielung möglichster Gleichförmigkeit unter den Katholiken und den reichsgesetzlich anerkannten Protestanten das Reichskammergericht angegangen, den Eid auf „Gott und das Evangelium" zu stellen (R.Absch. v. 1555. § 107.); und so wurden denn die verschiedenen von Richtern, Notaren,

Advocaten, Zeugen ꝛc. zu leistenden Eide eingerichtet (R.K.G.O. v. 1555. Th. I. Tit. 57—85.). Diese Formel behielt auch die spätere Gerichtspraxis bei, weßhalb sie bisweilen die gemeinrechtliche genannt wird. Indeß blieb bei Katholiken die Formel: „So wahr mir Gott helfe und seine Heiligen," nicht nur in den geistlichen Curien, sondern mitunter auch an den weltlichen Gerichtshöfen (z. B. Churbayer. G.O. v. 1753. Cap. X. § 14. Nr. 2.) die vorherrschende, obschon auch die reichsgesetzliche „Sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei evangelia" ganz dem katholisch-kirchlichen Gebrauche gemäß ist (Pius IV. Bull. „Injunctum Nobis" v. 13. Nov. 1564). Es werden aber gegenwärtig die besagten Eidformeln ohne Berührung der Reliquien oder des Evangelienbuches — von Katholiken sowohl als Protestanten unter Emporhebung der drei ersten oder sog. Schwörfinger der rechten Hand — vor einem Crucifixe inmitten zweier Lichter dem Richter nachgesprochen. Frauenspersonen legen die Schwörfinger auf die linke Brust. Ebenso schwören nach canonischem Rechte auch die Geistlichen; denn sie durften von jeher keinen körperlichen Eid, d. h. nicht unter Berührung der Evangelien (tactis evangeliis), sondern nur unter Vorlage derselben (propositis evangeliis) leisten (c. 7. X. De juram. calumn. II. 7. vgl. Nov. CXXIII. c. 7.). Uebrigens soll die Ablegung des Eides nach Anweisung der fränkischen Capitularien im nüchternen Zustande (Capp. Regg. Francc. Lib. 1. c. 61.); nach jetziger Praxis wenigstens Vormittags, und zwar, wenn es ein gerichtlicher Eid ist und die Gesetze ein juramentum solemne fordern, persönlich und mündlich geschehen. Nur bei Stummen, bei fürstlichen und andern particularrechtlich privilegirten, namentlich sog. siegelmäßigen Personen (wie in Oestreich, Preußen, Sachsen, Bayern) genügt — jedoch in der Regel nur bei Zeugschaftsleistungen in Civilsachen — die eigenhändige Unterschrift der Eidesformel. Sonst ersetzen schriftliche Reverse oder bloße mündliche Versicherungen an Eides Statt und Handgelübde in der Regel nicht den körperlichen Eid vor Gericht; wohl aber haben bisweilen Landesverordnungen dergleichen bei Dienstverpflichtungen u. a. für zureichend erklärt. Auch die Ableistung eines gerichtlichen Eides durch einen Stellverteter ist (selbst wenn er Specialvollmacht hat) nach canonischem Rechte bloß bei dem Calumnieneide zulässig (c. 6. 7. X. De juram. calumn. II. 7. Sext. c. 3. eod. II. 4.); Landesgesetze jedoch haben diese Eidesleistung per procuratores auch auf andere gerichtliche Eide, falls die Gegenpartei dessen zufrieden ist, ausgedehnt (z. B. Preuß. Allg. G.O. Th. I. Tit. 10. § 314.). Auch Juden können heutzutage nicht nur unter sich, sondern auch gegen Christen zum gerichtlichen Eide zugelassen werden, nur müssen sowohl in Hinsicht auf die Eidformel und deren Inhalt, als auch in Rücksicht auf die Art der Ableistung des Schwurs die ihren Religionsbegriffen entsprechenden Eigenthümlichkeiten beachtet werden. In Ansehung solcher Secten aber, welche den Eid verwerfen, wie die Mennoniten, Quäcker ꝛc. haben die Staatsgesetzgebungen sehr abweichende Bestimmungen. Einige betrachten dieselben in Proceßsachen als Eidweigernde und erstrecken sonach auch die rechtlichen Nachtheile der recusatio juramenti auf sie; andere dagegen lassen bei solchen die durch Handschlag bekräftigte Versicherung an Eides Statt gelten. Letzteres ist in Preußen, Würtemberg, Churhessen, Großherzogthum Hessen der Fall. — II. **Wirkungen der Eidesleistung.** Die Wirkungen 1) des gerichtlich abgeleisteten **assertorischen** Eides sind im Allgemeinen schon durch die specifischen Namen der verschiedenen hieher gehörigen Eidesarten angedeutet. Nur hinsichtlich der Anfechtbarkeit der durch Eide hergestellten Beweise ist ein wesentlicher Unterschied zu machen. a) Die Ableistung des freiwilligen Haupt- oder Schiedseides hat zur Folge, daß dasjenige, was durch denselben versichert wird, von dem Richter als juristisch gewiß betrachtet und darum als solches seinem Urtheil zu Grund gelegt werden muß (fr. 2. § 2. Dig. De jurejur. XII. 2.), und zwar so, daß die auf Grund dieses Eides fest-

stehenden Puncte nur durch den Beweis des Meineids angefochten werden können (l. 3. Cod. De reb. cred. IV. 1.). Diese Nothwendigkeit der Nachweisung des absichtlich falschen Eides beim deferirten Haupteide hat ihren Grund darin, daß der Deferent einzig der redlichen Entscheidung des Delaten die Bestimmung des streitigen Factums überläßt und daher nur die Unredlichkeit der Entscheidung anfechten kann. Dagegen kann b) dieser Grundsatz nicht auch auf andere Eide übertragen werden, bei denen vielmehr die bloße Nachweisung ihrer Unrichtigkeit genügt; doch muß dieser Nachweis jedenfalls durch neue oder erst aufgefundene Beweismittel geliefert werden, da die Gesetze demjenigen, der durch willkürliche Beseitigung eines ihm bekannten Beweismittels einen Eid unnöthiger Weise veranlaßt hat, nicht gestatten können, von jenem absichtlich verschwiegenen Beweismittel nach abgeleistetem Eide noch Gebrauch zu machen. Darum wird z. B. durch die Ableistung des Diffessionseides die Unächtheit der producirten Urkunde bewiesen und mithin deren Beweiskraft zerstört; es kann aber die Aechtheit derselben nicht nur durch nachgewiesenen Meineid des Producten, sondern auch durch neue Beweismittel dargethan werden. Ebenso entbindet der Editionseid denjenigen, der ihn geschworen hat, von der Verbindlichkeit, die Urkunde zu ediren; doch kann der auf das Nichtvorhandensein des Besitzes gerichtete Editionseid auf dieselbe Weise wie der Diffessionseid angefochten werden. Analoge Grundsätze gelten bezüglich der Wirkungen des Manifestationseides, des Schätzungseides u. a. 2) Hinsichtlich des **promissorischen** Eides weichen die Bestimmungen des canonischen und älteren bürgerlichen Rechtes von den Ansichten und Grundsätzen der neueren Civilgesetzgebungen wesentlich ab. a) Das **canonische Recht** ging von der Ansicht aus, daß ein eidlich bekräftigtes Versprechen, wenn dasselbe nur überhaupt erlaubt sei und ihm kein innerer Mangel der Giltigkeit entgegenstehe, wegen der Heiligkeit des Eides und der feierlichen Anrufung Gottes — auch abgesehen von der bürgerlichen Klagbarkeit des Gegenstandes — als eine heilige Religions- und Gewissenspflicht aufrecht erhalten werden müsse, und wies daher nicht nur die geistlichen Gerichte an, auf die Erfüllung solcher Versprechungseide selbst mittelst geistlicher Strafen zu dringen (c. 6. 20. 28. X. De jurejur. II. 24. u. a.), sondern verhängte selbst gegen weltliche Richter, wenn sie wissentlich dergleichen Eide ignorirten, als gegen Begünstiger des Eidbruches, kirchliche Censuren (Sext. c. 2. De jurejur. II. 11.). Zwar hielt das **römische Recht** bis ins 12te Jahrh. (mit wenigen Ausnahmen) den Grundsatz fest, daß ein Versprechen oder Vertrag, der nicht schon an sich bürgerlich klagbar sei, auch durch den hinzutretenden Eid nicht klagbar werden sollte. Aber Kaiser Friedrich I. entschied sich für die Klagbarkeit der promissorischen Eide und brachte die Ansicht des canonischen Rechtes auch in den weltlichen Gerichtshöfen zur Anerkennung (Auth. „Sacramenta puberum" Cod. Si adv. vend. II. 28.). b) Die **neueren Landesgesetzgebungen** jedoch kehrten größtentheils wieder zum römischen Rechte zurück und haben den promissorischen Eid theils ganz umgangen, theils sogar ausdrücklich verboten (z. B. Preuß. Allg. L.R. Th. I. Tit. 5. § 199. Th. II. Tit. 20. § 1425 ff.). Für das Forum des Gewissens ist jedoch hierin nichts geändert und muß die Verbindlichkeit zur Leistung eines giltig beschworenen Versprechens fortwährend behauptet werden. Uebrigens richtet sich der promissorische Eid, wo derselbe noch bürgerlich klagbar ist, in Ansehung seiner Wirkungen nach der eingegangenen und beschworenen Verbindlichkeit. Er kann nicht erweitert, noch auf dasjenige bezogen werden, was nicht im Hauptgeschäfte liegt; vielmehr kommen alle Restrictionen und Clauseln, unter welchen dasselbe geschlossen worden ist, dem Eide zu gut. Ist die Hauptverbindlichkeit erlassen oder compensirt worden, so hat auch die durch den Eid verstärkte Verpflichtung keine rechtliche Wirkung mehr (c. 7. X. De pign. III. 21. c. 2. X. De spons. IV. 1.). Wenn aber das Hauptgeschäft nicht an und für sich, sondern nur zu Gunsten dessen, der sich dazu freiwillig durch einen Eid

verpflichtet hat, ungiltig gewesen wäre, so macht der Eid die Verbindlichkeit vollgiltig und verpflichtet selbst die Erben des Schwörenden. [Permaneder.]

Eidesmündigkeit. Da der Eid, wenn er erlaubt und wirksam sein soll, mit voller Einsicht und Willensfreiheit geleistet werden muß, so wird an dem Schwörenden ein physisches Alter vorausgesetzt, mit welchem jener Zustand, wenn nicht anderweitige Einflüsse hindernd entgegentreten, der allgemeinen Lebenserfahrung gemäß angenommen werden kann. Das canonische Recht hat als Grenze dieses Alters das zurückgelegte vierzehnte Lebensjahr bestimmt (c. 14. 15. 16. c. XXII. qu. 5.); und hierauf baute dann die Praxis des gemeinen Rechts den Begriff einer mit diesem Alter eingetretenen Eidesmündigkeit, d. i. der Fähigkeit zur selbstbewußten Leistung des Eides. Die Particularrechte der teutschen Staaten haben theils diese gemeinrechtlichen Bestimmungen adoptirt, so z. B. Oestreich (Rechberger, Enchiridion T. II. § 139.); Bayern (Ger. Ordn. v. 1752. Cap. X. § 10. Nr. 1.); theils den Termin der Eidesmündigkeit höher hinaufgerückt, so in Preußen auf das achtzehnte Jahr (Preuß. Allg. G.O. Th. I. Tit. 10. § 263.), ebenso im Königreiche Sachsen nach der Proceßordnung v. 1724; in Ehe- und Paternitätssachen jedoch ist daselbst schon das sechzehnte Lebensjahr genügend. Uebrigens ist durch die Unfähigkeit der Eidesleistung die Zeugenvernehmung von Personen, die die Eidesmündigkeit noch nicht erreicht haben, an sich nicht ausgeschlossen, wenn sie perceptionsfähig, d. i. im Stande sind, nach eigener Sinneswahrnehmung und Beurtheilung über eine fragliche Thatsache mit Bestimmtheit zu referiren. Denn wenn auch die Deposition eines Unmündigen wegen Mangels eidlicher Bekräftigung nicht vollgiltig ist, so kann sie doch zur Ergänzung eines unvollständigen Beweises mit beitragen und seiner Zeit durch nachgeholte Vereidung vollkräftig werden. [Permaneder.]

Eidesvermahnung. Der Schwörende muß die hinreichende Fähigkeit des Urtheils über die Bedeutung des abzuleistenden Eides haben. Daher verlangen die Gesetze nicht bloß ein bestimmtes Lebensalter des Juranten (s. Eidesmündigkeit), sondern auch — besonders wenn Jemand zum ersten Male einen gerichtlichen Eid ablegen soll — eine vorgängige Belehrung über die Wichtigkeit des Eides und die schrecklichen Folgen des Meineids, und eine eindringliche Ermahnung, die das Gewissen des Schwörenden mit heiliger Scheu vor Gottes Allwissenheit und strenger Gerechtigkeit erfüllen soll. Diese Belehrung und Warnung heißt die Eidesvermahnung oder Meineidsverwarnung (avisatio de vitando perjurio). Ein nach solcher Ermahnung geschworener Eid aber heißt in der Sprache der teutschen Reichsgesetze ein „gelehrter Eid," sowie ein nach vorgängiger Belehrung wissentlich falsch geschworener Eid ein „gelehrter Meineid" (z. B. CCC. Art. 107). In der Regel schreiben die Gesetze eine solche Eidesvermahnung allgemein, ohne Unterschied des Standes und des Geschlechtes, besonders für das Zeugenverhör in Criminalsachen vor; nur kann begreiflich diese Erinnerung bei Personen, denen man die nöthige Kenntniß und Gewissenhaftigkeit zutraut, kürzer gefaßt werden. Bisweilen aber ist eine solche Meineidsverwarnung landesgesetzlich nur für Individuen des Bürger- und Bauernstandes, wenn sie in eigener Sache schwören, vorgeschrieben (z. B. Churhess. G.O. Art. IV. § 13.). Ordnungsmäßig nimmt der Richter selbst die Ermahnung vor; sie kann aber auch zur Verstärkung des Eindruckes nach richterlichem Ermessen einem Geistlichen derselben Confession übertragen werden, und bisweilen verlangen Landesgesetze solches ausdrücklich. [Permaneder.]

Eidesverweigerung. Die Verweigerung I. eines promissorischen Eides kann im Allgemeinen nur in öffentlichen Verhältnissen von rechtlichen Nachtheilen begleitet sein, wenn nämlich Jemand schon den bestehenden Staats- und Kirchengesetzen zufolge aufgefordert wird, die Erfüllung solcher Pflichten zu beschwören, welche ihm die kirchliche oder staatsbürgerliche Stellung, die er ein-

nimmt, oder die Bedienstung, die ihm übertragen ist, auferlegt. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Verweigerung eines solchen Versprechungseides ipso jure die Ausschließung aus dem bisherigen gesellschaftlichen Verbande und beziehentlich die Abnahme des betreffenden Amtes zur Folge hat. Dagegen kann zur Ableistung eines promissorischen Eides in bloß privatrechtlichen und außergerichtlichen Verhältnissen Niemand rechtlich gezwungen werden, so lange die Gewährung des Versprechens oder der Abschluß eines Geschäftes in der freien Willkür des Promittenten liegt. Es kann daher auch die Verweigerung eines solchen Eides, durch den ein Versprechen unter Privaten bekräftiget werden sollte, nur Unterlassung des abzuschließenden Contractes zur Folge haben, wenn derjenige, der die eidliche Bekräftigung fordert, sich mit der einfachen schriftlichen oder mündlichen Versicherung des andern nicht begnügt. Wenn jedoch ein solches privatrechtliches Verhältniß bereits gerichtlich anhängig ist und die streitenden Theile verpflichtet sind, ihre Sache auf dem Wege Rechtens ohne Arglist und Gefährde auszufechten, so können sofort auch den bürgerlichen Gesetzen zufolge die Betheiligten — sei es auf Antrag der Parteien selbst oder auf richterliches Geheiß — angehalten werden, sich ein offenes und redliches Verfahren in ihrem Rechtsstreite eidlich zu versprechen und diesen Schwur entweder mit Bezugnahme auf die ganze Dauer des Processes (juramentum calumniæ generale), oder bei obwaltendem Verdacht der Gefährde mit Rücksicht auf eine bestimmte Proceßhandlung (juram. calumniæ speciale s. juram malitiæ) entweder in eigener Person, oder durch ihre Bevollmächtigten zu leisten (s. Calumnieneid). Die Verweigerung dieses Eides von Seite des Stellvertreters hat Ausschließung vom Processe und Strafe, von Seite der Partei aber beim generellen Calumnieneid Verlust der Sache, beim speciellen aber Entziehung des Vortheils der einzelnen Proceßhandlung zur Folge. — II. Der Ableistung eines assertorischen Eides, wenn solcher im gerichtlichen Verfahren gefordert wird, kann in der Regel Niemand sich entziehen, wenn ihm nicht schon eine gesetzliche Befreiung zur Seite steht, wie dieß beim Zeugenbeweise theils bezüglich privilegirter Personen, theils in Hinsicht gewisser exceptionsmäßiger Zeugen der Fall ist. Nur solche Individuen, die nach den Grundsätzen der Religionspartei, der sie angehören, den Eid an sich für unerlaubt halten, können aus dem Gesichtspuncte allgemein gewährter Gewissensfreiheit nicht zur Ableistung desselben angehalten werden. Hier ist es die Sache der Staatsgesetzgebungen, sich solcher Garantieen der Wahrhaftigkeit zu versichern, die dem Richter wie den Parteien die Stelle eidlicher Erhärtung ihrer Aussagen ersetzen können. Von dergleichen singulären Fällen abgesehen, ist die Weigerung der vor Gericht verlangten eidlichen Bekräftigung einer Aussage immer mit gewissen Rechtsnachtheilen bedroht. Wer z. B. im Beweisverfahren mittelst Urkunden den Diffessionseid zu leisten sich weigert, von dem wird angenommen, er habe die fragliche Urkunde als ächt anerkannt. Die Verweigerung des Editionseides zieht die poena contumaciæ oder das Präjudiz nach sich, daß die durch das Document zu beweisende Thatsache, welche der Producent als den angeblichen Inhalt der Urkunde behauptet hat, für wahr gehalten wird. Die Verweigerung des freiwilligen Haupt- oder Schiedseides, welchen der Beweisführer seinem Gegner zugeschoben, hat für diesen vorerst noch keinen Nachtheil, da die Gesetze dem Delaten für den Fall, als er den angetragenen Eid nicht leisten will, gestatten, entweder durch anderweitige Beweismittel sein Gewissen zu vertreten, oder den ihm deferirten Eid dem Deferenten zurückzuschieben. Dieser aber (jetzt Relat) muß sofort den Eid ableisten, widrigenfalls der Richter gegen ihn gesetzlich vermuthen darf, als sei er der Behauptung seines Gegners geständig. Nur wenn der Delat die peremtorische Beweisfrist verstreichen ließe, ohne den ihm zugeschobenen Eid zu leisten, oder denselben zurückzuschieben, oder in anderer Weise den Beweis zu führen, träfe ihn die poena recusati juramenti, deren Wirkung

darin besteht, daß gegen den Eidweigerer erkannt werden muß. Die Recusation eines vom Richter aufgetragenen Notheides, er mag ein Ergänzungs- oder Reinigungseid sein, hat für den Recusanten in jedem Falle die Folge, daß dasjenige als eingestanden präsumirt wird, wovon das Gegentheil hätte beschworen werden sollen. Diesen Beispielen analog lassen sich die übrigen Species des assertorischen Eides ohne Mühe beurtheilen und im Allgemeinen die Regel aussprechen, daß die Verweigerung eines auf gerichtlichen Antrag der Gegenpartei oder vom Richter von Amtswegen aufgetragenen Eides die Wirkung hat, daß von demjenigen, was der Eidweigerer hätte beschwören sollen, das Gegentheil als juristisch wahr angenommen und er dem hienach ihn treffenden Rechtsnachtheile unterworfen wird. Bezüglich des Schätzungseides aber und der dahin gehörigen analogen Arten des Eides kann schon nach der Natur derselben von einer strafbaren Weigerung keine Rede sein, da sie sämmtlich nur zu Gunsten des Eidberechtigten eingeführt sind, sohin der Nichtgebrauch eines ihm gesetzlich eingeräumten Rechtes nur als freiwilliger Verzicht auf dasselbe erschiene. [Permaneder.]

Eifersucht. Dieser Ausdruck bezeichnet jene Leidenschaft, welche mit heftigem, tief erregtem Streben den ausschließlichen Besitz oder Genuß eines besonders werthgeschätzten Gutes in Anspruch nimmt. Die damit verknüpfte Besorgniß, dieses Gutes verlustig zu gehen oder dasselbe mit einem Andern theilen zu müssen, erzeugt eine unruhevolle, bitter schmerzende und höchst peinliche Stimmung: ein Umstand, der die Eifersucht zu jener Leidenschaft macht, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft. Auf dem Felde der Ehre und der geschlechtlichen Liebe spielt diese Leidenschaft ihre Hauptrollen und sammelt ihre schwersten Leiden über dem Haupte Derer, die mit ihrem wankend gewordenen Vertrauen zugleich ihre persönliche Ehre verletzt oder gescheitert glauben. Am gewöhnlichsten drängt sich diese unselige Macht in das eheliche Verhältniß ein und führt nicht selten den gereizten, sich in seiner Ehre gekränkt fühlenden Gatten zu den beklagenswerthesten, extremsten Schritten. Eifersucht ist in dieser Hinsicht der unbegründete Verdacht an der Treue des Mitgatten; sobald ein Grund für die fragliche Thatsache vorhanden ist, kann von keiner eigentlichen Eifersucht mehr die Rede sein. Eben weil diese Leidenschaft auf hohlem, nur in einer einbilderischen oder argwöhnischen Gesinnung existirenden Grunde beruht, offenbart sich mit ihrer Unvernünftigkeit zugleich ihre Bösartigkeit. Dieser giftige Wurm, wo er einmal eingenistet, nagt er unaufhörlich fort, aus der kleinsten Kleinigkeit zieht er Nahrung und rastet nicht eher, bis er die Ruhe des Eifersüchtigen vollends untergraben und sein Gemüth in bittern, rachekochenden Haß aufgelöst hat. Das Loos an der Seite eines eifersüchtigen Gatten ist so wenig als ein beneidenswerthes zu betrachten, als wohl schwerlich mit Recht von Einigen die Eifersucht unter die Prüfsteine der ächten Liebe gerechnet wird; wenigstens die christliche Liebe denkt nichts Arges, braucht indeß offenen Thatsachen gegenüber nicht blind zu sein: so kommt es von ihrem Standpuncte aus in keinem Falle zu dem vertrauenslosen, kränkelnden, gespensterseherischen Unwesen der Eifersucht. Es gibt auch zwischen Nationen eine Eifersucht, ein ausschließendes Ringen nach dem höchsten Gipfel der Macht, des Ruhmes, des herrschenden Einflusses auf andere Völker; dieser diplomatischen Nebenbuhlerschaft verdankt die Geschichte der Menschheit viele ihrer unerquicklichsten, kampfvollsten Blätter. [Fuchs.]

Eigenschaften Gottes (Attribute), s. Gott.

Eigenthum des Kirchengutes, s. Kirchenvermögen.

Eigenthumsrecht der Kirche, s. Kirchenvermögen.

Eigenthumsrecht, in Beziehung auf Klöster und Ordensglieder. Das Eigenthumsrecht der Klöster an sich ist in neuerer Zeit nicht bloß practisch mißkannt, sondern auch theoretisch geläugnet worden, indem man die Klostergüter, als solche, die öffentlichen Zwecken gewidmet seien, unter dem Namen: Quasi

öffentliche Güter, unbedingt zur Verfügung der Staatsgewalt gestellt wissen wollte. Das Irrige dieser, weder geschichtlichen, noch rechtlichen, sondern nur staatsphilosophischen Ansicht läßt sich jedoch leicht nachweisen. Das Eigenthum ist nichts anderes als die nicht etwa willkürliche, sondern nothwendige Anerkennung der gleichen, also von dem zufälligen Machtverhältnisse unabhängigen Freiheit der Menschen im Verhältnisse zur äußeren Natur. Im Verhältnisse zur Natur geht diese Freiheit so weit und nicht weiter, als die Kraft und Macht des Einzelnen, die äußeren Dinge seinem Willen zu unterwerfen und dienstbar zu machen. Im Verhältnisse der Menschen unter einander aber gilt der Wille des Einen so viel, wie der des Anderen; denn das Recht Aller ist an und für sich gleich, und der Schwächste hat auf rechtliche Freiheit denselben Anspruch, wie der Stärkste. In der Verfügung über die Gegenstände der äußeren Natur, ohne die keine Freiheit denkbar wäre, kommt es also nicht auf die Macht an, die Verfügung anderer Menschen von den Gegenständen, die Einer einmal seiner Willkür unterworfen hat, mit Gewalt abzuhalten, sondern der Wille, wodurch er diese Gegenstände in seine Gewalt gebracht hat, muß jedem Anderen, wie die persönliche Freiheit selbst, heilig und unverletzlich sein, und so lange der Wille des Erwerbers die erworbene Sache festhält und dessen Geltendmachung nicht durch natürliche Hindernisse unmöglich geworden ist, so lange muß auch die fragliche Sache als ihm allein dienstbar, d. h. als sein ausschließliches Eigenthum anerkannt werden. Das Eigenthumsrecht ist also nicht etwa bloß ein augenblickliches Verfügungsrecht, das wieder aufhörte, sobald die Sache nicht mehr unmittelbar unter unserer Hand ist; sondern es besteht, so lange als der Wille, der sich in der Besitzergreifung ausgesprochen hat, besteht und sich naturgemäß in Bezug auf die Sache zu äußern im Stande ist. Dieser Wille wirkt fort, auch bei der Uebertragung des Eigenthums von dem ersten Erwerber auf andere, und er wirkt selbst über das Leben des Eigenthümers hinaus, indem er fortlebt in denjenigen, die kraft eines schon bei dessen Leben begründeten Einheitsbandes die Stelle des Eigenthümers in der Gesellschaft einnehmen und dessen Willen in Beziehung auf seine Sachen vertreten. Dieses Fortleben eines Menschen in anderen ist nicht bloß ein Bedürfniß der menschlichen Natur, sondern auch eine Nothwendigkeit für die menschliche Gesellschaft, die nur dadurch fortschreitet und ihre geistigen, sittlichen und materiellen Errungenschaften vermehrt und erweitert. Es beruht aber wesentlich gerade darauf, daß der Wille der Abgeschiedenen in den Nachfolgern fortwirkt, durch sie vertreten wird; und äußert sich daher gerade am entschiedensten und unabweisbarsten in der Uebertragung des Eigenthums, in welchem das Gebiet dieses Willens sich am klarsten und augenfälligsten darstellt. Darauf beruht alles Erbrecht, welches, als eine nothwendige Folge des Eigenthumsrechtes, mit diesem unzerstörbar in der menschlichen Freiheit begründet ist: darauf also auch das Recht der Stiftungen. In der Stiftung lebt der Wille des Eigenthümers fort, und wenn es möglich wäre, ein Recht heiliger zu nennen als das andere, so müßte das Stiftungseigenthum um eben so viel höher geachtet werden denn alles übrige, als der Stiftungszweck höher steht denn die Privatwillkür. Ebenso müßte dann jede freiwillige Vereinigung zur Erfüllung solcher Zwecke höher geachtet werden, als jede Aeußerung der Privatfreiheit, für bloß willkürliche, selbstsüchtige Zwecke. Dieses vorausgeschickt, ist bloß zu bemerken, daß die Kirche das Recht der Klöster, Eigenthum, insbesondere Grundeigenthum zu besitzen, ausdrücklich anerkennt (Concil. Trid. Sess. 25. c. 3. de regular. et monial.). Die einzelnen Kloster- oder Ordensmitglieder dagegen verlieren das Eigenthumsrecht durch die Ablegung der ewigen Gelübde, womit sie dem Orden sich unwiderruflich einverleiben. Alles Vermögen, worüber sie nicht vor der Profeß bereits verfügt haben (Auth. Ingressi und Auth. Si qua mulier. Cod. de ss. eccles. [1, 2.]), sowie aller spätere Erwerb derselben, ohne Unterschied, gehört daher dem Kloster (L. 56. § 2. Cod. de episcop. et cler.

[1, 3.]). Auf das Vermögen der Novizen hat das Kloster kein Intestaterbrecht (Nov. V. c. 5.); vielmehr ist sogar jede Vermögensdisposition solcher Personen zu Gunsten des Klosters nichtig, wenn sie nicht erst binnen der zwei letzten Monate der Probezeit mit Bewilligung der Oberen getroffen worden und die Profeßleistung sodann auch wirklich erfolgt ist (Concil. Trid. Sess. 25. c. 16. de regular. et monial.). Doch sollte auch nach geleisteter Profeß die legitima der allenfallsigen Kinder von dem in das Kloster gebrachten Vermögen abgezogen werden (c. 9. §§ 1. 3. 4. c. 19. q. 1. Permaneder, Lehrb. des g. g. k. Kirchenr. § 708.). [v. Moy.]

Einbalsamiren wird in der heiligen Schrift als eine den Aegyptern eigenthümliche und als eine jüdische Sitte erwähnt, die übrigens auch im griechischen und römischen Alterthume vorkommt. Auf die erstere bezieht sich Gen. 50, 2. 3: „Und Joseph gebot seinen Knechten, den Aerzten, seinen Vater einzubalsamiren. Und die Aegypter balsamirten Israel ein. Und es vergingen über ihm vierzig Tage; denn so viele Tage vergehen beim Einbalsamiren. Und die Aegypter beweinten ihn siebenzig Tage." Ebenso Genes. 50, 26: „Und so starb Joseph, alt hundert und zehn Jahre, und sie balsamirten ihn ein und man legte ihn in eine Lade in Aegypten." Nicht unwichtig sind für den gebildeten Leser der heil. Schrift folgende drei Fragen: 1) auf welche Weise geschah die Einbalsamirung? 2) wird die Angabe der Genesis über die Zeit der Einbalsamirung durch anderweitige Nachrichten aus dem Alterthume gerechtfertigt? und 3) hat diese Sitte eine auf ägyptische Religionsansichten zurückführende Ursache? Nach dem Berichte des Herodot (2, 86.) und des Diodor von Sicilien (1, 91.) gab es drei Arten der Einbalsamirung. Die erste, wegen der Kostbarkeit nur bei Reichen und Vornehmen angewendet (im Preise eines attischen Silbertalentes = ungefähr 1200 Thaler), war folgende: Mit einem krummen eisernen Instrumente zog man das Gehirn der Leiche durch die Nase heraus, goß in die leere Schädelhöhle Specereien, machte mit einem scharfen äthiopischen Steine eine Oeffnung in die Weichen — nach Diodor auf der linken Seite des Körpers — entfernte das ganze Eingeweide, reinigte den Leib mit Palmenwein und ließ ihn von fein zerriebenem Räucherwerke durchdringen. Darauf füllte man die Bauchhöhle mit reiner Myrrhe, Kassia und andern lieblichen Riechstoffen, den Weihrauch ausgenommen, und nähte die durch den Einschnitt gemachte Oeffnung wieder zu. Alsdann wurde die Leiche, wie Herodot erzählt, während siebenzig Tagen mit Natron gesalzen, mit gummigetränkten Byssusstreifen umwickelt und den Verwandten übergeben, die einen menschenähnlichen Kasten verfertigen ließen, den Todten darin einschlossen und im Grabgewölbe aufrecht an die Wand stellten. — Die zweite minder kostspielige Weise (20 attische Minen = 450 Thaler) bestand darin, daß man den Körper, ohne ihn aufzuschneiden, durch den Mastdarm mit Cedernöl anfüllte, den Ausfluß desselben hinderte und das siebenzig Tage andauernde Salzen mit Natron vornahm. „Am letzten dieser Tage, sagt Herodot, schaffen sie das Cedernöl heraus aus dem Bauche, welches sie vorhin eingespritzt; das aber hat eine solche Kraft, daß es sogleich die zerfressenen Eingeweide herausbringt; das Fleisch auch zerfrißt das Natron und es bleiben von der Leiche nur die Haut und die Knochen." — Die dritte und wohlfeilste Art des Einbalsamirens beschränkte sich auf das Ausspülen des Körpers mit einer aus Rettigsaft und Salzwasser gemischten Flüssigkeit und auf die siebenzigtägige Salzung mit Natron. Der berühmte Aegyptologe Champollion-Figeac vermuthet auf Grund genauer Untersuchungen über einzelne nach Europa gebrachte Mumien, man habe bisweilen, anstatt die Leiche mit Natron auszutrocknen, eine chemische Substanz in die Adern eingebracht, welche den Gliedern die natürliche Elasticität erhielt (Égypte ancienne p. 261 in der ersten Lieferung des Univers oder der Histoire et Description de tous les peuples. Paris 1839). Die Binden der Mumien sind von Leinwand, von der feinsten da, wo sie die Haut berühren; Kopf, Arme und Beine, Hände und Finger sind besonders umwickelt.

Bei den männlichen Leichen liegen die Arme entweder an den Seiten, oder die linke Hand auf der rechten Schulter; bei den weiblichen liegen die Hände gekreuzt auf dem Unterleibe. Die Mumien haben Emailaugen, an Vielen sind die Nägel an Händen und Füßen vergoldet, einzelne in Königsgräbern gefundene sind ganz vergoldet. Die nach außen liegenden Byssusstreifen sind oft mit Hieroglyphen beschrieben, die über Namen, Stand und Thaten des Verstorbenen Auskunft geben. Die hölzerne Lade oder Kiste, in welcher die Mumie liegt, hat zumeist die Gestalt des Osiris, des Todtenrichters, sie ist von Sykomorenholz und wurde bei den Vornehmen des Landes und bei den Königen noch besonders in einen Sarkophag von Granit oder Basalt eingeschlossen. Die Eingeweide wurden bei der ersten Art des Balsamirens gleichfalls mit Aromen gereinigt, in vier mit einer flüssig gemachten harzigen Substanz gefüllten Gefäßen aufbewahrt und mit der Leiche in der Grabkammer beigesetzt. Diese Gefäße waren von gebranntem Thon, von Alabaster oder Granit und hatten die Form eines umgestürzten Kegels. Auf den Deckeln befanden sich die Symbole der vier Unterweltsgenien, nämlich der Kopf eines Menschen, eines Schakals, eines Sperbers und eines Kynokephalos, entsprechend den Genien Amset, Hapi, Sumauth und Kebhsnof. Im ersten Gefäße wurden die dicken Gedärme aufbewahrt, im zweiten die dünnen, im dritten die Lunge und das Herz, im vierten die Galle und die Leber (Vgl. Wilkinsons Manners and customs of the Ancient Egyptians Vol. II. p. 467.). Die Eingeweide galten im Alterthume für den Sitz der Leidenschaften. So stellen auch ägyptische Grabgemälde dar, wie das Gefäß mit dem Herzen vor dem Todtenrichter abgewogen wird gegen eine kleine Figur der Gerechtigkeitsgöttin auf der andern Wagschale; und Porphyrius theilt uns aus dem Euphantus ein ziemlich tugendstolzes Gebet mit, welches der Priester im Namen des Verstorbenen gesprochen und worin alle Sündenschuld auf die Eingeweide geschoben wird (de abstinentia 4, 10.). Dergleichen Gebete bietet in Menge auch das von dem berühmten Lepsius herausgegebene Todtenbuch der Aegypter (Berlin 1842). — Das Geschäft des Einbalsamirens gehörte für die unterste Ordnung der Priesterkaste, zu denen auch die in der Genesis (50, 2.) erwähnten Aerzte gerechnet wurden, für die sog. Taricheuten oder Cholchyten. Sie waren, wie Diodor sagt, sehr geachtet, mit Ausnahme des Paraschistes, der den Einschnitt in den Körper machte. Dagegen nennt sie Pseudo-Manetho Apotelesm. 6. eine elende Art Menschen. Das mag von der spätern Zeit gelten, läßt ja doch schon die Erzählung des Herodot, daß man die weiblichen Leichname erst drei oder vier Tage nach dem Tode den Taricheuten übergab, damit keine schändliche Unzucht getrieben würde, auf einen niedrigen Bildungsgrad der Einbalsamirer schließen. — In Betreff der Dauer des Einbalsamirens stimmt die heilige Schrift mit Diodor, der von „mehr als dreißig (eine andere Lesart hat vierzig) Tagen" redet, aber nicht mit Herodot, der das Salzen mit Natron auf siebenzig Tage ausdehnt. Vereinen lassen sich die Nachrichten nur dann, wenn der heil. Schriftsteller und Diodor nur das Einbalsamiren im eigentlichen Sinne verstanden haben, oder wenn Herodot das Salzen während der siebenzig Tage auf die ganze Zeit des Einbalsamirens und der Trauer bezog. Alsdann müßte man über den engen Begriff des ταριχεύειν hinausgehen. Ueber den Grund des Einbalsamirens sind die Ansichten verschieden. Daß die Sitte religiös geheiligt gewesen, unterliegt wohl keinem Zweifel, doch dürfte die erste Ursache zu suchen sein in der allen Menschen so natürlichen Scheu vor der Verwesung und in dem Wunsche, die geliebten Todten so lange als möglich in der Unverletztheit ihrer äußern Körperform zu besitzen. Findet sich ja doch auch bei andern Völkern eine der ägyptischen ähnliche Art der Einbalsamirung. Die Birmanen nehmen die Eingeweide aus den Leichen heraus, füllen die Höhlung mit Aromen, überziehen den Körper mit Wachs und Harz und überkleben ihn mit Flittergold, verbrennen ihn jedoch nach einiger Zeit (s. Taschenbuch der Reisen rc.

von E. A. W. v. Zimmermann. Leipz. 1801—1817. I. S. 158 u. X. S. 273.). Auf Otaheite wird die Leiche nach Entfernung der Eingeweide mit balsamischen Oelen bestrichen. Die Urbewohner der canarischen Inseln balsamirten mit aromatischen Kräutern und verbargen die Mumien in Felsenhöhlen (s. Reise in die Aequinoctialgegend des neuen Continents rc. von A. v. Humboldt und A. Bonpland. Stuttg. 1815—1819. Bd. I. S. 287.). Auch in Peru, Carolina, Guiana und St. Domingo sind Mumien gefunden worden (s. Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nichtchristlicher Völker von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode rc. von Ernst Simon. Heilbronn 1803. S. 35.). Unter den Alten sprechen Herodot und Diodor für den oben angeführten Grund. Aber auch schon Herodot deutet auf eine andere mit den religiösen Ansichten der Aegypter eng verbundene Ursache des Einbalsamirens, wenn er 2, 123. sagt: „zuerst aber behaupten auch diese Lehre die Aegypter, daß die Seele des Menschen unsterblich sei, daß sie aber nach Vernichtung des Körpers immer in ein anderes Lebende bei seiner Geburt einziehe; wenn sie aber alle Erd- und Meerthiere durchwandert und alles Gevögel, so ziehe sie wieder den Körper eines Menschen an, wenn er geboren wird, diese Umherwanderung aber vollbringe sie in 3000 Jahren" (Vgl. Clem. Alex. Strom. VI. 2.). Man hat deßhalb als Glauben der Aegypter angenommen, daß die Seele so lange bei dem Körper bleibe, als dieser noch nicht in Staub zerfallen sei. Das Nämliche meldet auch Servius zur Aeneis (III, 68.), und Tertullian (de anima c. 23.). Jedoch alle bildlichen Darstellungen in den Grabgewölben und der nebenstehende hieroglyphische Text, worin die religiösen Ansichten der Aegypter über den Zustand der Seele nach dem Tode ausgesprochen sind, beweisen für den Glauben, daß die Seele gleich nach der Trennung vom Körper in die Unterwelt komme, vom Osiris gerichtet werde und im Falle eines durchaus tugendhaften Lebens bei ihm bleibe im seligen Frieden, wenn aber der Wandel befleckt gewesen, auf die Oberwelt zurückgeschickt werde, um durch alle Gattungen der animalischen Schöpfung zu wandern. Dazu gehören 3000 Jahre. Ist die Seele alsdann geläutert, so erlangt sie Seligkeit bei Osiris, ist sie aber lasterhaft geblieben, so wird sie an den Ort der Pein verstoßen. Auch wurden von den Priestern gleich nach dem Tode eines Aegypters Gebete an den Osiris gerichtet, die Tugenden des Hingeschiedenen gerühmt und der Gott der Unterwelt um einen gnädigen Richterspruch angefleht. Alles dieses ist schwer zu erklären bei der Voraussetzung, daß die Seele noch so lange um den Körper herumflattere, als dieser noch nicht in Verwesung zerfallen ist. Will man also die Einbalsamirung der Todten in Uebereinstimmung bringen mit dem Glauben an die Seelenwanderung, so ist den Aegyptern die Meinung unterzustellen, daß die Seele erst dann aus der Unterwelt entlassen werde und ihre Wanderung anzutreten habe, wenn der auf der Erde zurückgebliebene Körper vernichtet ist. Man hat also vielleicht durch das Einbalsamiren die gefürchtete Wanderung so lange als möglich hinausschieben wollen. Unbegründet aber ist die Aussage des hl. Augustin, daß die Aegypter an eine Auferstehung geglaubt und deßhalb die Körper einbalsamirt hätten, damit die Seelen in dieselben zurückkehren könnten; Serm. CCCLXI. c. 12: Aegyptii credunt resurrectionem, quia diligenter curant cadavera. — Eine bloß auf die örtlichen Verhältnisse Aegyptens passende Ursache gibt Pausanias an: die Aegypter hätten die Todten, die sie während der Ueberschwemmung nicht begraben konnten, einbalsamirt und in steinernen, schwer zugänglichen Höhlen beigesetzt, damit sie durch keine Gewalt der Unwetter Schaden nehmen möchten. — Was nun die Einbalsamirung des Jacob und Joseph betrifft, so darf man wohl von Seiten der Hebräer keine Theilnahme an den ägyptischen Religionsmeinungen voraussetzen, wenn überhaupt, was sehr zu bezweifeln, der Glaube an die Seelenwanderung in jene alte Zeit hinaufreichen sollte. Jene Einbalsamirung hatte auch bloß den Zweck, die Leichname für die weite Reise nach Palästina vor Verwesung

zu sichern. Literatur über die ägypt. Sitte: Caylus, des embaumements des Egypt. (histoire de l'acad. des scienc. Paris 1750. p. 123 sq.). Blumenbach, Götting. Magazin I. Beiträge zur Naturgesch. I. Heyne, spicileg. antiqq. mumiar. (in den Abhandl. der Götting. Acad. der Wissensch. Bd. 3. S. 69 ff. 1780.). Gmelin, experiment. nonnull. cum mumiis institt. (ebendaselbst Bd. 4.) Sylv. de Sacy Abd-Allatif relat. de l'Égypte p. 268 sq. Zoëga, de obeliscis sect. IV. c. I. Royer und Jomard in der description de l'Égypte antiqq. Vol. I. u. II. Champollion-Figeac a. a. O. und Wilkinson a. a. O. — Von der ägyptischen Weise des Einbalsamirens ist die der Juden wohl zu unterscheiden. Sie ließen auch die innern Theile der Leiche unversehrt, durchräucherten dieselbe mit Myrrhe und zerstoßener Aloe, bestrichen sie mit kostbaren Salben, auch wohl mit Honig, netzten auch die leinenen Tücher und Binden, mit denen der Körper umhüllt wurde, mit aromatischem Oel und legten zwischen sie Specereien. So wurden Könige begraben (vgl. 2 Chron. 16, 14.), so wurde Jesus von Nicodemus und Joseph von Arimathia gesalbt (Joh. 19, 40.). Die nämliche Sitte findet sich auch sonst im Alterthume (Vgl. Odyss. 24, 45. Iliad. 18, 350. 24, 582. Plin. 13, 1. Lucian. de luct. 11.). [Stern.]

Eingebung, göttliche, s. Inspiration.

Einheit Gottes, s. Gott.

Einheit und Einigkeit der Kirche, s. Kirche.

Einkindschaft (unio prolium) ist das Rechtsverhältniß, in welchem die Kinder aus einer frühern Ehe den Kindern aus einer spätern Ehe in gewissen familienrechtlichen Beziehungen gleichgehalten werden. Sie ist ein teutsches Rechtsinstitut, entstanden und nach und nach herausgebildet in Folge der ehelichen Vermögensverhältnisse, wie sie die römischen Gesetze regelten und neben denselben. Blieb nämlich nach römischem Rechte jedem Ehegatten das volle freie Alleineigenthum dessen, was er vor und bei der Eingehung der Ehe eigenthümlich besaß, so erhielt sich doch in Teutschland die Sitte und Gewohnheit, daß das während der Ehe Errungene und das fahrende Gut gemeinschaftliches Eigenthum der Ehegatten wurde. Waren nun bei der Auflösung der Ehe durch den Tod Kinder aus dieser Ehe vorhanden, so fiel dem überlebenden Ehegatten sein eingebrachtes Vermögen, nebst einem bestimmten Theile des während der Ehe Erworbenen und des fahrenden Gutes zu; das eingebrachte Vermögen des Verstorbenen dagegen, und der andere Theil des während der Ehe Erworbenen und des fahrenden Gutes kam an die Kinder aus dieser Ehe, doch so, daß der überlebende Elterntheil das gesammte, mit dem Verstorbenen gemeinschaftlich besessene Eigenthum ungetheilt in Besitz und Genuß behielt. Die Kinder traten somit an der Stelle des verstorbenen Elterntheils in die Gemeinschaft. Wollte nun der überlebende Elterntheil zu einer neuen Ehe schreiten, so mußte zur Sicherung der Rechte der Kinder entweder die Gemeinschaft aufgehoben und ihr Vermögen herausgegeben, oder aber das Uebereinkommen getroffen werden, daß die Gemeinschaft auch während der neuen Ehe zwischen beiden Ehegatten und den Kindern aus der früheren Ehe gegen dem fortgesetzt werde, daß diese letzteren mit den in der neuen Ehe zu erzeugenden Kindern in Beziehung auf die Alimentation, Ausstattung und Beerbung beider Eltern gleichgestellt werden, und dieses so geartete Verhältniß ist die Einkindschaft, unio prolium. Es wurde durch Vertrag begründet und hatte die rechtliche Gleichstellung der Kinder aus beiden Ehen in den genannten Beziehungen gegenüber dem nicht gemeinschaftlichen Elterntheile zum Zwecke. Zur Sicherung der minderjährigen Kinder erster Ehe war und ist zur Giltigkeit des Vertrages die Einwilligung ihrer Vertreter, häufig auch die Bestätigung des Gerichtes gesetzlich vorgeschrieben, die nur nach sorgfältiger Prüfung der beiderseitigen Vermögens- und Wirthschaftsverhältnisse gegeben werden soll. Im Falle einer Gefährdung wird den Kindern aus der früheren Ehe das Recht zugestanden, die

Auflösung des Einkindschaftsverhältnisses, oder die Sicherstellung ihres in die Gemeinschaft gegebenen Vermögens zu fordern. Da die Einkindschaft die gesetzliche Gütergemeinschaft zwischen den Ehegatten voraussetzt, so fällt sie natürlich dort weg, wo eine solche Gemeinschaft nicht besteht, wie dieß z. B. nach dem östreichischen bürgerlichen Rechte der Fall ist. Ausführliches findet man darüber bei Ringelmann, historische Ausbildung und rechtl. Natur der Einkindschaft. Würzburg 1825; Mittermaier, Grundsätze des teutschen Privatrechtes; Eichhorn, Einleitung in das teutsche Privatrecht; Weiske, Rechtslexikon. 3 Bd. [Franz Eberle.]

Einkleidung der Ordensmitglieder. Der feierliche Act, wodurch Jemand als Mitglied eines bestimmten geistlichen Ordens in ein diesem Orden angehöriges Stift oder Kloster aufgenommen und mit dem von der Ordensregel vorgeschriebenen Kleide oder Habit angethan wird, heißt die Einkleidung. Schon mit dem Tage der Einkleidung, womit zugleich die bald ein-, bald mehrjährige Probezeit (s. Noviciat) beginnt, wird das privilegium canonis (s. d. A.), sowie die Ordensmitgliedschaft (Ordensstand, status regularis) im weitern Sinne erworben. Da aber dem Eingekleideten bis zur Ablegung der Gelübde (s. Profeß) der Rücktritt in die Welt unbedingt frei steht, so wird er als Ordens- oder Klosterangehöriger im engern Sinne erst nach abgelegter Profeß betrachtet. Da die Regularen erst von da an sich nicht mehr — oder doch nur in singulären Fällen mit päpstlicher Dispens — säcularisiren können, so ist ihnen auch nur für jenen entscheidenden Schritt ein bestimmtes Alter vorgeschrieben, nicht aber für ihre Aufnahme ins Kloster und ihre Einkleidung, wenigstens nicht nach gemeinem canonischem Rechte. Daher wurden im Mittelalter nicht selten Minderjährige aufgenommen, und selbst noch das Tridentinum gestattet bei Mädchen ausnahmsweise und unter der Voraussetzung, daß sich der Bischof von dem völlig freien Entschlusse der Aspirantin bestimmt überzeugt habe, die Einkleidung schon nach zurückgelegtem zwölften Lebensjahre vorzunehmen (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 15. De regul. et monial.). Die Staatsgesetze neuerer Zeit haben indeß nicht nur den Zeitpunct der Profeßleistung gemeiniglich bis zur Volljährigkeit hinausgerückt, sondern auch für die Einkleidung ein reiferes Alter (z. B. in Bayern das vollendete zwanzigste Lebensjahr) verlangt. Sie geschieht regelmäßig vom Bischofe oder einem von ihm delegirten Dignitar oder Canonicus nach dem im Pontificale vorgeschriebenen Ritus. Das Ordenskleid darf von den Regularen beiderlei Geschlechts nach einmal geleisteter Profeß nie wieder abgelegt werden, es wäre denn, daß das betreffende Individuum entweder durch richterliche Irritation oder Nichtigkeitserklärung des Gelübdes (s. Gelübde), oder mittelst päpstlicher Dispens den Austritt aus dem Orden erwirken, oder zur Strafe ausgestoßen, oder der Orden selbst säcularisirt würde. Außer diesen Fällen kann bloß dieses — und zwar nur Nichtmendicanten — nachgegeben werden, daß sie auf Reisen oder bei Pastorirung entlegener Orte auf dem Lande den kurzen Habit und darüber einen modesten Oberrock von dunkler Farbe tragen dürfen. [Permaneder.]

Einkommen der Kirche, s. Kirchenvermögen.

Einleitung, biblische. Unter Einleitung in eine Schrift oder eine Sammlung von Schriften kann schon nach der Bedeutung des Wortes überhaupt nur die Lösung solcher Vorfragen und mithin die Mittheilung solcher Vorkenntnisse verstanden werden, welche zum sichern und richtigen Verständniß und zur wahren Würdigung und Benützung derselben erforderlich sind und als unerläßliche Bedingung dazu erscheinen. In Betreff der Bibel können nun solche Vorfragen und Vorkenntnisse, wenn wir vom Sprachlichen absehen, theils auf Geschichte und Archäologie sich beziehen, theils kritischer und hermeneutischer Art sein, und es fragt sich sofort, ob eine biblische Einleitung sich auf alle die historischen, archäologischen, kritischen und hermeneutischen Fragen einzulassen habe, welche die hl. Schrift betreffen und deren Lösung sich als Vorbedingung ihres richtigen Verständ-

nisses betrachten läßt. Die Antwort hierauf kann, wenn man Einleitung im umfassendsten Sinne nimmt, offenbar nur bejahend ausfallen, und es ist daher nicht gerade unbedingt zu verwerfen, wenn, wie noch neulich von Hartwell Horne geschehen, auch biblische Archäologie und Hermeneutik in den Kreis der biblischen Einleitung hereingezogen wird, vielmehr verräth es unklare Begriffe, wenn eine Behandlung bloß der historischen, oder historischen und kritischen Vorfragen geradezu und ohne Weiteres biblische, oder, wo es sich bloß ums A. T. handelt, alttestamentliche Einleitung zenannt wird. Indessen ist aber auch deutlich, daß eine biblische Einleitung in diesem umfassenden Sinne in mehrere coordinirte Zweige oder Aeste sich spalten würde, die, unabhängig von einander bestehend, bloß durch ihre Beziehung auf die Bibel und ihren Charakter als biblisch-exegetische Hilfsdisciplinen als zusammengehörig erscheinen würden. Eine Vermengung und Durcheinanderwebung aber der verschiedenen Materien, wie sie z. B. noch bei Hartwell Horne sich findet (T. H. Horne, an Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures. 5 vols.), könnte jedenfalls nicht gebilligt werden, weil sie nicht nur die Uebersicht erschwert und der Klarheit der Erkenntniß Eintrag thut, sondern auch Manches durch die falsche Stellung, in die sie es bringt, auch in einem falschen Lichte erscheinen läßt. Es müßte daher ein selbstständiger Theil oder Zweig jener Einleitung mit Archäologischem, ein anderer mit Hermeneutischem, ein anderer mit Historischem oder vielmehr mit Historisch-kritischem sich befassen. Da aber diese drei Theile oder Zweige in keiner organischen Verbindung mit einander ständen, so leuchtet ein, daß im Interesse der Wissenschaft nichts dagegen, sondern alles nur dafür spricht, daß jeder einzelne Theil selbstständig und unabhängig vom andern behandelt werde, wie sich denn auch wirklich schon seit längerer Zeit biblische Archäologie und Hermeneutik als besondere Disciplinen neben der Einleitung zu consolidiren gesucht haben. Bleibt man bei dieser durch die Beschaffenheit der Gegenstände wohlbegründeten Sonderung, so beschränkt sich die Aufgabe der Einleitung von selbst auf die Lösung der historischen Vorfragen und wird eine historische Einleitung, und weil sich hier vom Historischen das Kritische nicht trennen läßt, sondern die historischen Ergebnisse gerade auf kritischem Wege gewonnen werden müssen, so wird sie sofort eine historisch-kritische. Man hat zwar in neuester Zeit schon den Namen „Einleitung“ beanstandet und unpassend gefunden und dafür den Namen „Literaturgeschichte der heiligen Schriften der Hebräer,“ oder in Bezug auf die ganze Bibel „Geschichte der biblischen Literatur“ vorgeschlagen; allein wir können diesem Vorschlag unsere Zustimmung nicht geben. Denn für's Erste ist nach dem herrschenden Sprachgebrauch biblische Literatur etwas ganz anderes als die biblischen Schriften, und schon Rich. Simon, auf den man sich dabei beruft, hat seine Disciplin weit richtiger kritische Geschichte des A. und N. T. genannt, und es liegt in der Weglassung des „kritisch“ und der Vertauschung des „A. und N. T.“ mit „biblischer Literatur“ augenfällig kein wissenschaftlicher Fortschritt. Sodann wenn man die biblischen Schriften auch bloß vom literar-historischen Gesichtspuncte aus behandeln will, kann man dabei doch immer noch den Zweck haben und hat ihn wohl auch in der Regel, in das Verständniß der biblischen Schriften einzuleiten, und in sofern ist dann der Name Einleitung wenigstens nicht schlechthin unpassend. Wenn aber endlich bei jener Auffassung der biblischen Schriften als biblischer Literatur die Aufgebung „der altdogmatischen und in der Kirche hergebrachten Ansicht von göttlicher Offenbarung und besonderer Eingebung (Inspiration)“ ausdrücklich gefordert und jene Literatur sofort als eine rein profane behandelt wird, obwohl sie noch das Prädicat „heilig“ erhält, so ist einleuchtend, daß jene Geschichte der biblischen Literatur die Aufgabe nicht lösen kann, die wir der Einleitung zuweisen müssen, weil die biblischen Schriften wirklich inspirirt sind und daher eine Auffassung und Behandlung derselben, bei welcher die Inspiration ignorirt

oder negirt wird, schon überhaupt nicht die richtige sein und nicht zum rechten Ziele führen kann, abgesehen davon, daß sie die auf den göttlichen Charakter der Schrift bezüglichen Fragen umgehen muß oder jedenfalls nicht in genügender Weise lösen kann. — Bildet aber demnach nur die Lösung der historisch-kritischen Vorfragen den **Inhalt** der biblischen Einleitung, so ergibt sich eine speciellere Angabe ihres Inhaltes von selbst aus der Natur der Sache. Dieser zufolge theilen sich jene Vorfragen gleich von vorn herein in zwei Classen, indem sie bei den alttestamentlichen Schriften zum Theil schon von anderer Art sind und fast durchweg anders gelöst werden müssen, als bei den neutestamentlichen, so daß die biblische Einleitung zuvörderst in eine alttestamentliche und neutestamentliche zerfällt und die abgesonderte Behandlung beider ihre gute Berechtigung hat. Bei beiden Testamenten sind sodann jene Vorfragen wieder von doppelter Art, indem sie entweder die alt- oder neutestamentlichen Schriften im Ganzen als Sammlung betreffen, oder die einzelnen Schriften für sich ohne Rücksicht auf die ganze Sammlung ins Auge fassen. Die Lösung der ersteren pflegt man passend *allgemeine Einleitung* zu nennen. Sie hat die Entstehungsweise und Entstehungszeit der Sammlung, ihre Geltung und Auctorität, ihre Sprache und Schriftart, ihre mehr oder weniger unversehrte Erhaltung, ihre Schicksale und den von ihr gemachten Gebrauch, und was damit zusammenhängt, ins Licht zu setzen. Dagegen die Lösung der speciell nur auf die einzelnen Bücher gerichteten Vorfragen wird mit Recht *specielle Einleitung* genannt. Sie hat, je nach Beschaffenheit der einzelnen Bücher und der dabei obwaltenden Zweifel und Schwierigkeiten, namentlich den Hauptinhalt derselben anzugeben, sodann das Zeitalter, den Verfasser und was er mit der betreffenden Schrift beabsichtigte, oft auch die scheinbar oder wirklich eigenthümliche Entstehungsweise und die Grundsprache nebst etwaigen Eigenheiten der Darstellungsweise auszumitteln, endlich die Aechtheit, Unverfälschtheit, Glaubwürdigkeit und didactische Zuverlässigkeit zu beleuchten. Je nachdem sich sodann die einzelnen biblischen Bücher nach Maßgabe ihrer inhaltlichen Aehnlichkeit und Verwandtschaft wieder in bestimmte Classen theilen, zerfällt die specielle Einleitung sowohl beim alten als neuen Testament wieder in besondere Unterabtheilungen. Beim alten Testament stellen sich zunächst durch Verschiedenheit ihrer Schicksale und auctoritätlichen Geltung die *protocanonischen* und *deuterocanonischen* einander gegenüber und beide sind wieder theils historischen, theils prophetischen, theils poetisch-didactischen Inhaltes, so daß sie passend in drei Classen zusammengestellt und in drei Abtheilungen behandelt werden können. Aehnlich lassen sich die neutestamentlichen Schriften in drei Classen theilen: in historische, epistolarisch-didactische und prophetische. — Aus dem Gesagten ergibt sich sofort die **Methode**, welche die biblische Einleitung zu befolgen hat, wiederum wie von selbst. Denn dem doppelten Charakter der hl. Schriften gemäß, wonach dieselben Producte göttlicher und menschlicher Thätigkeit zugleich sind, muß auch der Standpunct der Einleitung ein doppelter sein, mit Rücksicht auf das göttliche Element ein offenbarungsgläubiger, mit Rücksicht auf das menschliche ein historisch-kritischer; letzterer aber macht sich vorherrschend geltend, so daß die Einleitung einfach nach ihm als historisch-kritische bezeichnet werden kann, weil es sich meistens um solche historische Momente handelt, die in Folge menschlicher Betheiligung bei der Entstehung und Erhaltung der hl. Schriften stattfinden. Uebrigens bedarf es kaum der Erwähnung, daß der offenbarungsgläubige Standpunct überall seine Geltung behält und die historisch-kritische Behandlung den göttlichen Inspirationscharakter nie vergißt oder aus dem Auge verliert, so wenig sich dieses auch bei manchen einzelnen Erörterungen bemerklich machen mag. Jedenfalls aber scheint einzuleuchten, daß nur der bezeichnete doppelte Standpunct der allein richtige sein kann. Denn gleichwie die Behandlung der Bibel vom bloß offenbarungsgläubigen Standpunct die menschliche Betheiligung an derselben über-

sieht, oder doch nicht gehörig würdigt, und daher eine Menge einzelner Erscheinungen in ihr nicht richtig und befriedigend erklären kann; so verliert die ausschließliche Geltendmachung des historisch-kritischen Standpunctes nothwendig die Hauptsache, den göttlichen Inspirationscharakter, aus dem Auge, und indem sie die menschliche Seite der Schrift, die mit der göttlichen in innigster Verbindung steht, in völliger Trennung von derselben auffaßt, muß diese Auffassung nothwendig auch eine mehr oder weniger schiefe und falsche werden. — Die ersten Anfänge zur **Bearbeitung der biblischen Einleitung** sind, wie sich im Voraus erwarten läßt, auf dem offenbarungsgläubigen Standpuncte gemacht worden. Die Bibel hatte zunächst nur Bedeutung und Werth als göttliche Offenbarungsurkunde und wurde vorherrschend unter diesem Gesichtspuncte betrachtet und behandelt, ohne viel auf die menschliche Betheiligung an ihrer Entstehung und ihren Schicksalen zu reflectiren. Die ersten bedeutenderen Leistungen dieser Art sind (wenn wir von vereinzelten kurzen Erörterungen in patristischen Commentaren absehen) die Septem regulæ ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum (cf. Biblioth. max. Patrum. VI. 49—67.) des Donatisten Tichonius, die selbst von Augustin (De doctrina Christiana. III. 30 sq.) als sehr brauchbar, wenngleich nicht überall genügend, bezeichnet werden. Hierauf folgten von Augustin selbst die vier Bücher De doctrina Christiana, deren Inhalt er selbst als praecepta quaedam tractandarum scripturarum (Prol.) bezeichnet, und die, wenngleich vorherrschend hermeneutischer Art, doch sehr viel der historisch-kritischen Einleitung Zugehöriges enthalten. Dagegen die εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς von einem nicht weiter bekannten griechischen Kirchenschriftsteller Namens Adrian, wahrscheinlich aus dem 5ten Jahrh., verdient den Namen εἰσαγωγὴ (introductio) nach unserer Begriffsbestimmung nicht recht, weil sie meistens nur mit linguistischen Puncten sich befaßt, namentlich grammatische und rhetorische Figuren und tropische Ausdrücke und Redeweisen erläutert. Etwas mehr Introductorisches enthalten die Instructiones ad Salonium filium des Eucherius von Lyon, wiewohl auch sie meistens hermeneutischer Art sind. Von den zwei Büchern aber des Junilius Africanus De partibus divinæ legis kommt das erste wirklich einer kurzen Einleitung in die heilige Schrift näher, als die bereits genannten. Junilius spricht den Zweck seiner Arbeit in einer Zuschrift an Primasius, dem er sie widmet, dahin aus, ut ipsarum causarum, quæ in divina lege versantur, intentionem ordinemque cognoscerent, ne sparsim et turbulenter sed regulariter singula discerent. Nur ist immerhin auch hier noch verhältnißmäßig sehr viel Hermeneutisches. Die zwei Bücher endlich des Aurel. Cassiodorus De institutione divinarum scripturarum und De artibus et disciplinis liberalium literarum, die von ihm selbst in der Vorrede introductorii libri genannt werden, enthalten zwar viel der biblischen Einleitung Fremdartiges, haben aber doch auch für sie große Wichtigkeit und behandeln manche introductorische Hauptfragen. Die Verfasser der vorgenannten Schriften nennt Cassiodor Introductores scripturæ divinæ und empfiehlt das Studium derselben aufs Angelegentlichste (de institut. c. 10.). — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß es in den genannten Schriften noch nicht zu einer wissenschaftlichen Genauigkeit gekommen ist, sondern der Ausdruck Einleitung von Allem, was als Vorbereitung des Schriftverständnisses erscheint, gebraucht wird und dabei Linguistisches, Archäologisches, Hermeneutisches ꝛc. oft ziemlich ordnungslos durcheinander läuft. In der nächsten Folgezeit wurde dießfalls nicht gerade weiter gegangen, sondern nur das bereits Geleistete festzuhalten und etwa in eine bequemere Form zu bringen gesucht. Erst als seit dem 13ten Jahrh. auf den Universitäten eigene Lehrstühle für die biblisch-orientalischen Sprachen errichtet wurden, nahm auch das Bibelstudium wieder einen neuen Schwung und ließ sich auf Lösung introductorischer Fragen ein theils in Prolegomenen zu Bibelcommentaren, theils in eigens für sich bestehenden Werken. In ersterer Hinsicht sind besonders

zu nennen die Postilla perpetua s. brevis commentarius in universa biblia von Nicolaus Lyranus und die Expositio in Psalmos von Perez di Valencia. Als selbstständige introductorische Werke sind zu nennen die Isagoge ad sacras literas (Lugd. 1528 u. 1536) und die Isagoge ad mysticos s. scripturæ sensus (Lugd. 1536), beide von dem Dominicaner Santes Pagninus, und die Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicæ ecclesiæ auctoribus collecta. Venet. 1566 von Sixtus Senensis. Letztere, wenngleich manches der Einleitung Fremdartige enthaltend, fand dennoch großen Beifall, wurde oft aufgelegt und blieb lange Zeit hindurch das angesehenste introductorische Werk. Erst die Isagoge in totam sacr. Scripturam etc. von Ludovicus de Tena (Barcin. 1620) und die Praeludia isagogica ad sacr. script. intelligentiam von Antonius a Matre Dei (Lugd. 1669) machten ihm seine Vorzüge etwas streitig. Auf Seite der Protestanten ließ eine gleichartige Arbeit längere Zeit auf sich warten. Und selbst die Isagoge biblica von Ambros Reuden (Hamb. 1601), und die Isagoge ad scripturam sacram V. et N. T. von Andreas Rivet (Lugd. Bat. 1627) scheinen noch keine besonders große Beachtung gefunden zu haben; erst die Officina biblica Waltheri, Lips. 1636, kam bei den Protestanten zu erheblichem Ansehen, obwohl ihr in kurzen Zwischenräumen mehrere ähnliche Werke folgten, wie der Criticus sacr. bibl. von Calovius (Vitemb. 1643), die Critica sacra von Pfeiffer (Dresd. 1680. Lips. 1688), das Enchiridion biblicum von Heidegger (Tigur. 1681) u. A. Uebrigens trifft alle diese Arbeiten mehr oder weniger der gemeinsame Tadel, daß sie die Aufgabe der Einleitung noch nicht scharf und richtig erfaßt, viel Fremdartiges in dieselbe aufgenommen und dagegen manches in sie Gehörige weggelassen, namentlich aber dem kritischen Moment nur einen höchst untergeordneten Einfluß gestattet haben. Statt der erforderlichen kritischen Untersuchungen ist in denselben fast überall der einfach referirende Charakter vorherrschend. Erst der bekannte Oratorianer Rich. Simon hat das Verdienst, der historisch-kritischen Einleitung ihre Aufgabe klar und bestimmt vorgezeichnet zu haben, indem er sie als eine kritische Geschichte der biblischen Bücher bezeichnete, wohl zu unterscheiden von einer mehr oder weniger summarischen biblischen Geschichte mit beigefügten introductorischen Bemerkungen und Erörterungen über die biblischen Schriften. Mögen immerhin seine gewagten Hypothesen, seine rationalisirende Richtung und extreme Haltung in Behandlung biblischer Bücher wie profaner großen Tadel verdienen, der biblischen Einleitung hat er doch ihre rechte Bahn gewiesen, und so sehr er auch anfänglich von katholischen und protestantischen Gelehrten bekämpft und verfolgt wurde, so sind doch seine Leistungen später nach Verdienst gewürdigt und für die Behandlung der biblischen Einleitung maßgebend geworden. Daß im Bereiche des Protestantismus bald die rationalistische Behandlung der hl. Schrift um sich griff und die introductorischen Arbeiten gegen deren Offenbarungscharakter, Zuverlässigkeit, Glaubwürdigkeit rc. eine feindliche Richtung nahmen, dafür kann natürlich Rich. Simon, wenn er auch einigen Anlaß dazu sollte gegeben haben, nicht verantwortlich gemacht werden, denn Dergleichen lag nicht in seinem Sinne und war innerhalb der Kirche, auch, wo man seinen Weg betrat, nicht Folge seiner Bemühungen, abgesehen davon, daß die protestantisch-rationalistische Bibelkritik schon lange vor ihm im Leviathan des Thomas Hobbes 1659 schroff genug hervortrat. Später wurden zunächst Semler und Corrodi die Hauptvertreter und Förderer dieser Richtung; ersterer in den beiden Apparatus ad liberaliorem N. et V. T. interpretationem (1767 u. 1773) und in der „Abhandlung von freier Untersuchung des Canons" (1771—1775), letzterer in dem anonym erschienenen „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelcanons" (Halle 1792). Ziemlich in derselben Richtung nur mit ungleich mehr Geist und Geschmack hat auch Herder die biblischen Schriften behandelt, mehr jedoch als Aesthetiker und Dichter denn als Exeget und Kritiker. In letzterer Eigenschaft

suchte J. Gottfr. Eichhorn (s. d. A.) das Versäumte nachzuholen. Seine „Einleitung in das Alte Testament (Leipz. 1780. 3 Bde. 4te Ausg. Götting. 1823—1824. 5 Bde.), in rhetorisirendem oft declamatorischem Style geschrieben, befaßt sich viel zu sehr mit dem ästhetischen Moment und räumt dem subjectiven Geschmacksurtheil auch bei Lösung der wichtigsten introductorischen Fragen ein entscheidendes Gewicht ein. Die heiligen Schriften kommen nicht mehr als heilige und inspirirte, sondern nur als Nationalliteratur der Hebräer in Betracht. Noch entschiedener und consequenter als bei Eichhorn tritt der vulgäre Rationalismus in den kurzgefaßten Einleitungen von Bauer (Nürnberg 1794. 3te Aufl. 1806) und Augusti (Leipz. 1806. 2te Aufl. 1827) und in der ausführlichen von Bertholdt (6 Theile. Erlangen 1812—1819) hervor. Am entschiedensten und consequentesten aber ist er durchgeführt in de Wette's Beiträgen zur Einleitung ins alte Testament (Halle 1806—1807) und in seinem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments (zuerst Berlin 1817). Uebrigens zeichnet sich die de Wette'sche Einleitung durch klare bündige Darstellung, zweckmäßige Auswahl des Materials und passende Anordnung des Ganzen vortheilhaft aus, während an der Bertholdt'schen mit Recht die allzubreite, oft nachlässige Darstellung, die unbequeme und unpassende Anordnung und die Oberflächlichkeit des Urtheils getadelt worden ist. Der berührten destructiven Richtung, die außer den erwähnten Hauptvertretern noch zahlreiche Förderer fand, trat gleich vom Anfang an die offenbarungsgläubige entgegen. Dahin gehört von älteren Werken namentlich die Introductio ad libros canonicos bibliorum veteris Testamenti (Lips. 1721) von Carpzov, die wegen ihres reichen Materials noch jetzt einigen Werth hat; dann die Introductio in Vetus Testamentum (Styræ 1765) von Bezange, die sich besonders durch umfassende Benützung der patristischen Schriften auszeichnet, und die Introductio in sacram scripturam (Mogunt. 1765—1768) von Goldhagen, die einen vorherrschend polemischen und apologetischen Charakter hat. Von neuern hieher gehörigen Schriften verdienen besondere Erwähnung die „Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes" von Jahn (Wien 1793. 2te Aufl. 1802—1803), die „Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments" von L. Hug (Tübingen 1808. 2te Aufl. 1821. 3te Aufl. 1826. 4te Aufl. 1847), auch die „Einleitung in die Bücher des neuen Bundes" von B. Feilmoser (Tübingen 1830); ferner die „historisch-kritische Einleitung in die heiligen Schriften des Alten Testaments" von Herbst (4 Bände. Carlsruhe und Freiburg 1840—1844), die „Einleitung ins Alte Testament" von Haneberg (Regensburg 1845), die Introduction historique et critique aux livres de l'ancien et du nouveau Testament, par J. B. Glaire (Paris 1838 sq. 2te Ausg. 1843. 6 Bände), endlich die „Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und neuen Testaments" von Scholz (noch nicht vollendet; der erste Band erschien 1845, der dritte im März dieses Jahres). Protestantischer Seits haben sich in der fraglichen Richtung besonders ausgezeichnet die „Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament" von Hengstenberg (Berlin 1831—1839. 3 Bde.), ebenso die „Untersuchungen über den Pentateuch von Ranke (Erlangen 1836—1840. 2 Bde.), und das „Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament" von Hävernick (Erlangen 1836—1844. 2 Thle. in je 2 Abtheilungen). — Wir müssen uns darauf beschränken, hiemit den Entwicklungsgang der biblischen Einleitungswissenschaft im Großen und Allgemeinen angedeutet zu haben und können uns auf eine specielle Kritik der angeführten Werke eben so wenig noch näher einlassen, als auf eine vollständige Aufzählung aller der zahlreichen, in diesem Gebiete zu Tage getretenen wissenschaftlichen Leistungen. [Welte.]

Einreden (exceptiones) im processualen Sinne heißen alle neuen factischen Behauptungen, welche der Beklagte vor dem Richter vorbringt, um das Recht des Klägers als unwirksam oder aufgehoben darzustellen. Die Einreden

sind A. **unter einander selbst** verschieden, und zwar 1) ihrem Zwecke nach, je nachdem sie entweder bloß einen Mangel des gerichtlichen Verfahrens, oder aber die Sache selbst betreffen, und je nachdem sie in diesem Falle die Klage nur zur Zeit oder auf immer zu entkräften beabsichtigen. Der Beklagte kann nämlich a) die Vertheidigung von der Form der Klage, ohne auf deren Inhalt einzugehen, oder auch von der Sache selbst hernehmen, jedoch so, daß die Klage durch die Einrede nur für jetzt abgewendet werden will. Beide Arten der Einreden heißen verzögerliche oder **dilatorische Einreden** (exceptiones dilatoriæ). Dilatorisch ist also jede Einrede, welche, auch wenn sie gegründet und erwiesen ist, doch den Beklagten nie definitiv von dem Anspruche des Klägers befreien, sondern nur eine einstweilige Abweisung der Klage zur Folge haben kann. Hieher gehören alle Einwendungen, die sich auf Mängel des Gerichtsstandes beziehen (exceptiones fori incompetentis, litis alibi pendentis, loci non tuti), oder auf Mängel der Person des Richters (except. judicis inhabilis, judicis suspecti), oder auf die Proceßfähigkeit der Parteien (except. deficientis personæ standi in judicio), oder deren Anwälte (except. deficientis legitimationis ad processum, deficientis tutorii vel syndicatus), oder auf die Art und Weise der Klagestellung (except. libelli inepti, libelli obscuri, illicitæ actionum cumulationis etc.), oder auf Mängel richterlicher Verfügungen (except. termini nimis angusti, inepti modi procedendi), oder auf anderweitige Vorbedingungen der Proceßführung (z. B. exceptio praestandæ cautionis etc.). Die Einrede kann aber auch nicht auf civilproceſſualem, sondern auf civilrechtlichem Grunde basirt sein, sohin nicht die bloße Form des Verfahrens, sondern die Sache selbst (merita causæ) betreffen, wie z. B. die Einrede eines erst nachher verabredeten Termins, einer nachher hinzugefügten Bedingung, die exceptio retentionis etc. Dergleichen Einreden bewirken zwar allerdings eine Abweisung des Klägers, allein sie hindern die Anstellung der Klage unter veränderten Umständen nicht, sind also im Grunde auch nur dilatorische Einreden, heißen aber, weil sie zum Theil dilatorische, zum Theil peremtorische Natur haben, oft auch **gemischte** Einreden (exceptiones mixtæ). Der Beklagte kann aber auch b) die Vertheidigung von dem Inhalte der Klage selbst hernehmen, indem er solche Verhältnisse behauptet, welche, wenn sie bewahrheitet werden, den Anspruch des Klägers ganz oder doch theilweise, jedenfalls aber definitiv und für immer aufheben. Dergleichen Exceptionen nennt man **peremtorische Einreden** (exceptiones peremtoriæ). Hieher gehören insbesondere solche Einwendungen von Thatsachen, welche, wenn sie bewiesen sind, schon von vornherein die Entstehung eines Klagerechtes verhindern und daher proceßhindernde Exceptionen (exceptiones jam litis ingressum impedientes) genannt werden. Dergleichen sind die Einrede, daß über die vorliegende Streitsache bereits ein rechtskräftiges Urtheil erlassen (exceptio rei judicatæ), oder ein rechtsgiltiger Vergleich geschlossen (exceptio rei transactæ), oder der Streit durch Eid beendiget worden sei (exceptio jurisjurandi oder rei consensu finitæ). Die letzte Einrede fällt übrigens mit den beiden vorigen zusammen; denn war der Eid ein außergerichtlicher, so hat er die Natur einer transactio; war er aber ein gerichtlicher Schiedseid, so hat er die Wirkung einer res judicata. Diese drei Einreden zunächst kommen im canonischen Rechte (Sext. c. 1. De litis contestat. II. 3. und die Glosse dazu) und mit Berufung auf dasselbe auch in den älteren teutschen Reichsgesetzen (Kammergerichtsordnung v. 1508. IV. § 1.) als solche Exceptionen vor, welche schon ihrem Wesen nach darauf ausgehen, den Beklagten von der Verbindlichkeit der Streiteinlassung zu befreien. Die Praxis aber nahm außer den genannten dreien auch noch die Einrede der Streitentsagung von Seite des Klägers (exceptio litis renunciatæ); ferner die Einrede, daß die schon einmal gerichtlich geltend gemachte, nachher aber liegen gebliebene Klage verjährt sei (exceptio litis praescriptae); endlich überhaupt alle peremtorischen Einreden ohne Unterschied, wenn sie sogleich bei ihrer Anbringung liquid sind oder wenigstens

schnell liquid gemacht werden können, in die Classe der proceßhindernden Einreden auf, und legt ihnen sämmtlich die Wirkung bei, daß sie von aller, auch der bloß eventuellen Streiteinlassung befreien sollen. Zwar verlangte man später bei allen dergleichen Einreden, mit alleiniger Ausnahme der gerichtsablehnenden oder exceptio fori declinatoria, wenigstens eine eventuelle Litiscontestation (jüngster Reichsabsch. v. 1654. §§ 38. 40.); allein die Praxis hat sich dagegen fortwährend behauptet, was auch rechtlich möglich war, da bekanntlich die Reichsgesetze für die Territorialgerichte nur bedingtbindende Kraft haben. Gleichwohl dürfte noch immerhin der Unterschied gelten, daß bei jenen drei Einreden, welche schon von dem Gesetze als proceßhindernde erklärt sind, nicht so wie bei den übrigen die unverzügliche Liquidität derselben gefordert werden sollte. — Die Einreden lassen sich aber auch 2) rücksichtlich ihrer subjectiven Ausdehnung von einander unterscheiden, je nachdem sie für und wider alle bei dem fraglichen Rechtsverhältnisse Betheiligten, also auch für deren Nachfolger, gegeben, oder aber nur auf die ursprünglichen Theilnehmer beschränkt sind. Es kann nämlich eine Einrede a) nicht nur von dem jetzigen Beklagten, sondern auch von dem Bürgen, von dem Erben, von dem Nachfolger desselben gebraucht werden; sie heißen daher dingliche Einreden (exceptiones reales, rei cohaerentes), und diese Classe der Einreden bildet die Regel (fr. 7. Dig. De except. XLIV. 1. Inst. § ult. De replicat. IV. 14.). Diesen gegenüber stehen b) die persönlichen (exceptiones personales s. personæ cohaerentes), welche dem jetzigen Beklagten allein zustehen. Diese letzteren spalten sich ferner in activpersönliche Exceptionen, wenn sie zwar nur von gewissen Personen, aber doch gegen jeden Kläger angebracht werden können; und in passivpersönliche, wenn sie auch nur gewissen Klägern gegenüber stattfinden. Noch andere Eintheilungen, z. B. in affirmative und negative Einreden, sowie in exceptiones juris et facti etc., beruhen auf unrichtigen Unterscheidungsmerkmalen und sind von keinem practischen Belange (v. Bayer, Vorträge über den gemeinen ordentl. Civilproceß. 7te Aufl. S. 356—358.). — B. Die Einreden unterscheiden sich aber auch wesentlich von der sog. Streiteinlassung, oder von der Erklärung des Beklagten über die zur Begründung des gegnerischen Klagerechts nothwendigen Thatsachen (s. Litiscontestation); und diese Unterscheidung ist deßhalb wichtig, weil mehrere processuale Grundsätze allgemein und ausschließlich für die Einreden gelten. Dergleichen Grundsätze sind: a) „Reus excipiendo fit actor" (fr. 1. Dig. De except. XLIV. 1.), d. h. der Beklagte, welcher Einreden vorschützt, ist dadurch selbst wieder gewissermaßen als Kläger zu betrachten. Denn die exceptio hat im Grunde dieselben Bestandtheile wie die actio (s. Klage), und gleichwie der Kläger den Grund seiner Klage beweisen muß, wenn derselbe widersprochen wird, so muß auch der Beklagte im Falle des Widerspruches den Grund seiner Einrede darthun; „Reus exceptionem probare debet" (fr. 19. pr. Dig. De probat. XXII. 3.). Nur der Zweck der Einrede ist ein anderer; denn er geht auf Abweisung des Klägers, nicht auf dessen Verurtheilung. b) Ein anderer Grundsatz ist: „Qui excipit non fatetur" (c. 6. X. De except. II. 25. Sext. c. 63. De reg. jur. V. 13.), d. h. aus dem Inhalt einer Einrede darf kein Eingeständniß des Klagegrundes gefolgert werden, selbst dann nicht, wenn wirklich eine solche Folgerung der Natur der Sache zu entsprechen schiene. c) „Nemo pluribus licet diversis exceptionibus uti prohibetur" (fr. 5. 8. Dig. De except. XLIV. 1.), d. h. die Cumulirung mehrerer Einreden von Seite des Excipienten ist selbst dann zulässig, wenn die eine der anderen zu widersprechen scheint. Denn in diesem Falle werden sie als alternativ oder eventuell vorgebracht angesehen, um die Unstatthaftigkeit der Klage darzuthun und in jeder Weise den Erfolg des klägerischen Angriffs zu vereiteln. d) „Judex non procedat ex officio" (fr. 18. Dig. De commun. divid. X. 3.), oder mit Bezug auf die Parteihandlung des Excipirens: „Der Richter darf eine Einrede, die der Beklagte nicht selbst vorgeschützt hat, von Amtswegen nicht berücksichtigen," selbst

dann nicht, wenn die Momente, welche die Einrede begründen könnten, schon im Laufe der Verhandlungen in den Acten niedergelegt wären. Nur wenn der Richter einer unheilbaren Nichtigkeit vorbeugen kann, ist er berechtiget und verpflichtet, von Amtswegen das geltend zu machen, was die Partei durch eine Einrede hätte erwirken können. e) „Keine Einrede darf ex jure tertii abgeleitet werden," d. h. die Exception muß sich auf ein Recht stützen, welches dem Beklagten selbst, nicht einem Dritten, zusteht. Nur dem Bürgen ist es gesetzlich gestattet, sich der Einreden zu bedienen, deren sich der Hauptschuldner hätte bedienen können, sofern sie nur nicht ausschließlich persönliche Einreden sind (fr. 19. Dig. De except. XLIV. 1.). Endlich f) „Alle sowohl dilatorische als peremtorische Einreden müssen auf einmal in demselben Termin, der für die Litiscontestation oder Einreichung der Exceptionsschrift festgesetzt ist, angebracht werden bei Strafe der Präclusion" (J. R.Absch. § 37.). Von dieser Präclusion ausgenommen sind jene Einreden, welche durch neu eingetretene oder wenigstens erst nach der Litiscontestation in Erfahrung gebrachte Umstände begründet werden (J. R.Absch. § 78.); ferner die der obligatio ex re judicata entgegenstehende liquide exceptio compensationis (vgl. l. 2. 4. 14. Cod. De compensat. IV. 31.) und überhaupt alle Einreden, welche der Vollstreckung der res judicata entgegengesetzt und daher noch im Executionsverfahren vorgebracht werden können; endlich die sog. privilegirten Einreden im engern Sinne, d. i. solche, welche kraft besonderer gesetzlicher Begünstigung auch noch post rem judicatam zulässig sind, namentlich die sog. exceptio Sclti Macedon. und Vellej. und die exceptio beneficii competentiæ (fr. 11. Dig. De Sclto Maced. XIV. 6. fr. 8. § 2. Dig. Ad Scltum Vellej. XVI. 1. fr. 41. § 2. Dig. De re judic. XLII. 1.). Ob übrigens diese privilegirten Einreden auch jetzt noch bei der Allgemeinheit der Vorschrift des angeführten J. R.Abschiedes diese Ausnahme genießen, ist controvers, scheint aber nach den Regeln der Auslegung bejaht werden zu können. [Permaneder.]

Einsegnung, priesterliche, der Ehe. Die priesterliche Segnung der Ehe ist eine von der Eheschließung (confectio matrimonii) verschiedene Solemnität. Für letztere hat das Tridentinische Concil eine specifische Form, nämlich die ausdrückliche Erklärung des ehelichen Consenses der Contrahenten vor dem competenten Pfarrer (entweder des Bräutigams oder der Braut) und in Gegenwart von mindestens zweien Zeugen vorgeschrieben, und an die Einhaltung dieser Form die Giltigkeit der Ehe geknüpft (s. Trauung). Von ihr unabhängig ist die Segnung (benedictio matrimonii), d. i. die unter Gebet und Segenswünschen des Priesters ausgesprochene Gutheißung einer makellosen Ehe. Diese Segnung findet sich schon in den frühesten Zeiten der Kirche. Denn da die Ehe nach der Lehre der katholischen Kirche ein Sacrament ist, so war es natürlich, daß man bei Eingehung einer solchen Verbindung, welche nach Vorschrift des Apostels, um die Gnade des Sacramentes wirksam zu vermitteln, im Herrn geschlossen sein mußte (Ephes. 5, 32.), von jeher den Vorsteher der Kirche (anfänglich den Bischof, später den Pfarrer) zu Rathe zog und nach seiner Anweisung sich beschied. Ebenso mußte die Absicht der Kirche darauf abzielen, die sacramentale Verbindung der Gatten gleich von vornherein in den Stand der möglichsten Vollkommenheit zu setzen, um die durch das Sacrament vermittelte Gnade in den Empfängern um so wirksamer zu machen, daher die Kirche von jeher mit dem Gebete der Contrahenten zugleich ihre feierliche Segnung verband (Ignat. Antioch. ao. 107. Epist. ad Polyc. c. 5. ult. Tertull. c. a. 200. Ad uxor. II. 9. pr. Idem De pudicitia c. 4. Ambros. Epist. 24. Chrysost. Homil. 48. Augustin. Epist. 237. Statut. eccl. antiqu. c. 101.). Die leichtsinnige Umgehung dieses Segens ist Sünde; denn sie ist Uebertretung des kirchlichen Gebotes und hat ihren Grund in Geringschätzung der durch die Segnung bewirkbaren größeren Fruchtbarkeit der göttlichen Gnade. Zwar kann der Mensch auch im Stande der Sünde nach der Lehre der Kirche ein Sacrament giltig empfangen; aber die Wirksamkeit desselben hängt mittelbar von

der Disposition des Empfängers ab und verlangt, daß dieser möglichst von Sünden gereiniget sei. Es hat daher auch, wer die Ehe ohne diese kirchliche Einsegnung geschlossen hat, wohl das Sacrament, aber — weil er in Sünde ist — nicht die Gnadenwirkung des Sacramentes empfangen; oder mit andern Worten: die sacramentale Gnade kann, weil und so lange sie durch die unheilige Gesinnung des Empfängers gebunden ist, sich nicht vollkräftig in ihm entfalten. Die Kirche hatte aber auch noch einen andern Beweggrund, auf der priesterlichen Einsegnung der Ehen streng zu bestehen. Bis zum dritten Lateranschen Concil 1215 (Innoc. III. in Conc. Lat. III. c. 51. vgl. c. 3. X. De clandest. despons. IV. 3.), auf welchem nämlich zugleich eine vorgängige Proclamation des Eheversprechens allgemeingesetzlich ausgesprochen wurde, war jene kirchliche Einsegnung beinahe das einzige Merkmal, woran man eine förmliche und wahre Ehe von einer formlosen oder Scheinehe (dem bloßen Concubinate) unterschied. Die morgenländische Kirche hat daher, freilich erst seit dem 9ten Jahrhunderte, die priesterliche Einsegnung als staatsgesetzliches Erforderniß einer rechtmäßigen Ehe erklärt und von derselben sogar die Giltigkeit des Sacramentes abhängig gemacht (Novell. Leonis, nov. 89.). So weit aber ging die abendländische Kirche nie. Sie hielt fortwährend den Grundsatz fest, daß das wesentliche Moment der Ehe im Consense der Contrahenten bestehe, weßhalb nicht nur bis zur Zeit des Tridentinischen Concils auch eine formlose, d. i. ohne vorläufiges Aufgebot und ohne priesterliche Einsegnung geschlossene Ehe, wenn nur der Beweis des beiderseitigen Consenses der Gatten erbracht werden konnte und ein anderweitiges Hinderniß nicht vorhanden war, als giltig eingegangene Ehe betrachtet wurde (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 1. Decr. de reform. matrim.), sondern auch noch jetzt in solchen Ländern und Provinzen, wo das Tridentinum nicht promulgirt und angenommen ist, eine solche Verbindung unter jener Voraussetzung als rechtsbeständige Ehe beurtheilt wird (Declar. S. Congreg. Conc. Trid. Interpr. v. 7. Sept. 1626. Benedict. XIV. De syn. dioeces. Lib. XIII. c. 4. n. 10.). Nichtsdestoweniger wurde fort und fort die priesterliche Einsegnung nachdrücklichst eingeschärft und deren Außerachtlassung mit schweren kirchlichen Censuren geahndet. Und auch heutzutage, obwohl der eine Grund der feierlichen Einsegnung der Ehe dadurch wegfällt, daß für die Manifestation des Willens beider Eheleute, eine christliche Ehe einzugehen, durch die Synode von Trient eine eigene specifische Form vorgeschrieben ist, hält die Kirche gleichwohl noch streng an der Beobachtung jener altehrwürdigen Solemnität, da es fortwährend das Bestreben christlicher Eheleute bleiben muß, die durch das Sacrament der Ehe vermittelte Gnade nicht nur überhaupt zu empfangen, sondern dieselbe durch den Segen und das Gebet der Kirche auch möglichst fruchtbar und wirksam zu machen. Der Ritus der Eheeinsegnung ist in den Diöcesanritualen vorgezeichnet und nicht überall derselbe. Denn sowie schon die Formel der Zusammengebung (Copulation) des Brautpaares nach Tridentinischem Rechte nicht nothwendig eine und dieselbe ist, sondern sich nach örtlicher Gewohnheit richten darf (Conc. Trid. l. l.), so kommt auch der Segen oder das Gebet, welches der Priester über die Brautpersonen spricht, in den verschiedenen Ritualen bald vor, bald nach der Consenserklärung und besteht bald in einer, bald in mehreren Gebetformeln. Solche Verschiedenheit könnte nicht stattfinden, wäre die Einsegnung die wesentliche Form des Sacraments. Es liegt aber schon in der Natur und dem Begriffe dieser kirchlichen Solemnität, daß sie da die Consenserklärung des Ehepaares begleiten kann, wo die Kirche auch wirklich der geschlossenen Verbindung sich freuen, dieselbe gutheißen und aufrichtig segnen kann. Da die christliche Ehe in ihrer idealen Auffassung die mysteriöse Nachbildung der Vereinigung Christi, des jungfräulichen Bräutigams, mit der Kirche als seiner Einen und unbefleckten Braut ist, so kann die Kirche, wo immer eines der Verlobten von dieser Bestimmung abgefallen ist, zwar (um der Schwäche des menschlichen Fleisches zu

begegnen) die Verbindung dulden und sie als giltig und rechtsbeständig erklären; aber sie kann nicht segnen, was sie mißbilligen muß. Die Praxis jedoch, in solchem Falle die feierliche Segnung zu unterlassen, ist nicht überall dieselbe. In einigen Diöcesen unterbleibt die Benediction, wenn beide Verlobte oder auch nur Ein Theil zu einer zweiten Ehe schreiten; in anderen Diöcesen dagegen ist dieß nur auf den Fall beschränkt, wenn die Braut eine Wittwe oder eine Gefallene ist. Hier ist die Verweigerung des Segens der indirecte Ausdruck des Tadels, der den Mann trifft, welcher an seiner Gattin die Eigenschaft der Virginität nicht begehrt hat. Dort ist es die Mißbilligung der zweiten Ehe, welcher die hohe Idee der christlich verklärten ausschließlichen und ewigen Liebe zu Grund liegt, die mit dem Tode des einen Gatten zwar vom leiblichen Bande gelöst ist, aber den Ueberlebenden gleichwohl geistig mit dem Vorangegangenen verbunden erhalten soll. In beiden Fällen substituirt die Kirche an die Stelle der Segenswünsche solche Gebete, welche das Brautpaar erinnern sollen, den Mangel einer völlig makellosen Ehe durch Buße zu sühnen und durch Ablegung der unheiligen Gesinnung die Gnade des Sacraments in sich möglichst wirksam zu machen. Es ist daher auch die bei gemischten Ehen eingehaltene Praxis der katholischen Kirche ganz natürlich. Denn wenn schon das Wesen der christlichen Ehe fordert, daß unter beiden Gatten die innigste, alle Lebensverhältnisse durchdringende Einheit und Gemeinschaft der Gesinnung und des Lebens herrschen, und darum Beide wie durch gegenseitige Liebe, so auch durch die Einheit des religiösen Bewußtseins verbunden sein sollen, so mußte die Kirche die Ehe zwischen Katholiken und Protestanten von jeher mißbilligen. Und wenn auch die abendländische Kirche nicht so weit ging als die griechische, welche die Verbindung zwischen Orthodoxen und Häretikern absolut verbot und für nichtig erklärte (Conc. Trullan. ao. 692. c. 72), so hat doch auch jene dergleichen Verbindungen stets als unerlaubte — wenn gleich giltige — Ehen angesehen; und die staatsbürgerliche Gleichstellung der Lutherisch-Evangelischen und Reformirten mit den Katholiken hat begreiflich die kirchlichen Principien unberührt gelassen. Die katholische Kirche, welche das Bewußtsein, daß sie die einzig wahre und seligmachende Kirche sei, als unveräußerliches Dogma festhält, kann daher unmöglich zur Abschließung einer Ehe mitwirken, oder einen Ehebund segnen, welcher nicht mindestens einen überwiegend katholischen Charakter dadurch annimmt, daß die Erziehung der in einer solchen gemischten Ehe erzeugten Kinder im wahren, d. i. katholischen Glauben garantirt ist. Und kein christlicher Staat, der einmal die katholische Kirche bezüglich ihrer Lehre, Liturgie und Disciplin in ihrer vollen Integrität recipirt hat, kann sie zwingen, von jenen Garantien abzustehen, weil er sie durch eine solche Forderung nöthigen würde, sich mit einem Grundprincipe ihrer Existenz in Widerspruch zu setzen. Das Aeußerste, was die Kirche in dem Falle, wenn die Staatsgesetze die Mitwirkung des katholischen Pfarrers trotz der verweigerten Caution gebieterisch fordern sollten, thun kann, ist die Gestattung der passiven Assistenz desselben, d. h. sie kann, wenn der Staat absolut darauf besteht, erlauben, daß die Trauung von dem Pfarrer des protestantischen Ehetheils vorgenommen werde, der katholische Pfarrer aber bei diesem Acte als bloßer Zeuge Behufs der nachherigen Eintragung in die Pfarrmatrikel zugegen sei, wobei sich jedoch letzterer wohl vorzusehen hat, daß er nicht durch irgend eine Handlung seine Billigung oder Zustimmung zu geben scheine, noch viel weniger in kirchenamtlicher Kleidung eine Segnung vornehme oder ein Gebet oder sonst irgend einen ritualen Act verrichte (Pius VIII., Const. Literis altero dd. 25. Mart. 1830 und dazu des Cardinals Albani Instructio apostol. dd. 27. ejusd.; dann des Card. Lambruschini Instr. apost. dd. 22. Maji 1841). Nur unter dieser Voraussetzung und innerhalb der vorgezeichneten Schranken ist die durch die bischöfliche Ermächtigung und durch die passive Assistenz des Pfarrers begangene Cooperation zu der kirchlich unerlaubten Ehe eine

rein thatsächliche, nicht intendirte, folglich bloß materielle und als solche entschuldbare Cooperation (s. Ehe, gemischte). [Permaneder.]

Einsiedeln, Abtei u. Wallfahrtsort. Zweitausend siebenhundert Fuß über der Meeresfläche, auf sanfter Anhöhe über dem gleichgenannten Flecken, erhebt sich die große und prachtvolle Benedictiner-Abtei Einsiedeln, Deiparæ Virginis Eremus, französisch Notre Dame des Eremites. Am jenseitigen Saum der Gebirge, welche das hohe Bergthal umschließen, nordwärts längs des Zürichersees, hinauf in die schweizerische March, dann auf der andern Seite gegen den Vierwaldstädtersee, hatte längst schon das Christenthum festen Fuß gefaßt, als hier noch finsterer Wald den Thalgrund bis zu den Gebirgshöhen bedeckte. Um eben die Zeit, da Papst Leo III. Carl den Großen als Imperator der abendländischen Christenheit begrüßte, gebar eine Gräfin von Sulgen ihrem Gemahl, Berthold von Zollern, einen Sohn, dem die Eltern den Namen Meinrad gaben. Dieser wurde unter seinem mütterlichen Oheim Hatto, der in jenen Tagen ein Muster der Geistlichkeit, zugleich Bischof von Basel und Abt des nicht lange zuvor gestifteten Klosters Reichenau war, an dieser Bildungsstätte gelehrter und frommer Priester für die Kirche erzogen. Darauf stand er mit treuem Eifer einer kleinen Erziehungsanstalt von Geistlichen zu Oberbollingen, unfern von Rappersweil am Zürichersee, vor. Aber mitten in seinem segensreichen Wirken sehnte sich Meinrad nach gänzlicher Trennung von der Welt, um einzig Gott und dem Heil seiner Seele zu leben. Da er hiezu von den Obern die Erlaubniß erhalten, zog er sich auf einen kleinen Vorsprung des nahen Etzelberges. Hier versah ihn eine gottesfürchtige Wittwe mit dem Wenigen, was er zur Lebensfristung bedurfte. Wie aber der Ruf seiner Frömmigkeit immer zahlreichern Besuch hinzuführte, gedachte er an minder zugänglicher Stelle seinem Vorhaben zu leben, und zog sich von da hinab in den tiefen Wald, wo Hildegarde, Carls des Großen Urenkelin, des Frauenmünsters zu Zürich Stifterin und erste Aebtissin, ihm eine Zelle und hölzerne Capelle erbaute und das Bild der heiligen Jungfrau schenkte, welches jetzt noch die Pilger zu vielen Tausenden dahinführt. Zwei gezähmte Raben waren die Gefährten seiner Einsamkeit, die durch den Besuch reichenauischer Brüder und einzelner Pilger nur selten unterbrochen wurde. Im Jahr 861 erschlugen zwei Räuber den frommen Klausner, und die Sage erzählt, daß durch die beiden Raben, welche sogleich den Flug nach Zürich nahmen, die That sei entdeckt und an den Mördern gerächt worden (Steinegger, scholastica stemalographica idea vitæ et mortis S. Meinradi). Darauf blieb die Zelle unbewohnt, die Stätte aber, an der Meinrad sein Leben geführt und beendigt hatte, im Andenken der um den Saum des Waldes wohnenden Menschen, und wurde durch diese bisweilen besucht. Da hörte, wenige Jahre bevor Carls des Großen Geschlecht ausging, der straßburgische Domherr Benno (man glaubt, er sei aus dem Stamme der burgundischen Könige gewesen) von dieser Einsamkeit, und längst geneigt, eine solche aufzusuchen, begab er sich mit einigen Gefährten dahin, um in gleicher Weise, wie Meinrad, dort zu leben. Erst wählte er sich die nahe gelegene Anhöhe, die jetzt noch nach ihm Bennau genannt wird, bald aber, 44 Jahre nach der an Meinrad verübten Unthat, zog er tiefer hinab an die Stätte, wo dieser geweilt hatte (907); freudig überließen ihm die Grafen von Rappersweil dieselbe. Aber nur sparsame Hilfe mochte in so hohem Bergthal der Boden bieten. Da erbat sich Benno von der Aebtissin zu Seckingen die liebliche Insel Ufnau im Zürichersee, noch heutzutage des Klosters Eigenthum, und pflanzte dort Fruchtbäume, und was dort unter milderm Himmelsstrich zu einfacher Nahrung gedeihen mag. Zur bleibenden Stätte für Männer, die aus dem Treiben und den wandelbaren Dingen der Welt an einen Ort der Ruhe und Sammlung sich zurückziehen wollten, wurde St. Meinrads Zelle erst, nachdem der straßburgische Domprobst Eberhard, aus vornehmem Geschlechte in Franken, im J. 934 dahin sich begeben. Dieser verwendete, was ihm

von väterlichem Gut angefallen war, zum Bau einer Kirche zu U. L. F. Ehre, in welche er Meinrads Capelle einschloß und für Brüder, die nach St. Benedicts Regel leben sollten, eine Behausung daran einrichtete, welche Kaiser Otto durch einen Bestätigungsbrief vom Jahr 946 zu einem Kloster erklärte, dessen Bewohnern er das Recht ertheilte, ihren Abt sich wählen zu dürfen, und schon nach zwei Jahren der Stiftung solche Anerkennung widerfahren ließ, als wäre sie bereits eine mit Grund und Boden, Nutzungen und Rechten reich ausgestattete Abtei. Er mochte dieß aber unbedenklich im Vertrauen auf die Gesinnung jener Zeit thun, unter welcher jeder von gläubigem Sinn gepflanzte Keim rasch zum lebenskräftigen Baum heranwuchs, zur Förderung des Gegründeten eben so freudig zusammenwirkend, als eine spätere zum Hemmen oder Zerstören sich verbrüdernd. — Auch an Einsiedeln sollte jene Richtung der Zeit in Kurzem sich bewähren. Eberhard hatte mittlerweile seinen Bau vollendet, so daß er im September des Jahres 948 den Bischof Conrad von Constanz zu dessen Weihe einladen konnte. Dieser soll in der Nacht vor dem Weihungstage (14. Sept.) wunderliebliche Stimmen gehört, und am folgenden Tag, nachdem er sich unter langem Zaudern zur feierlichen Handlung in die Kirche begeben, in dem Wort: „Halt ein Bruder, Gott selbst hat die Capelle geweiht!" über deren Bedeutung Aufschluß erhalten haben, so daß er die oberhirtliche Weihe nicht mehr vorzunehmen wagte. Merkwürdig ist immer, daß dieses nicht auf dunkler Sage beruht, sondern der Bischof selbst in seinem Buch von geheimnißvollen Dingen (De Secretis) den Hergang dieser himmlischen Einweihung erzählt, worüber er sechzehn Jahre später Papst Leo VIII. mündlichen Bericht erstattete, dieser hierauf unter Berathung vieler teutscher Erzbischöfe, Bischöfe und Aebte, von der vollkommenen Glaubwürdigkeit des Vernommenen überzeugt, denjenigen, die die Kirche besuchen würden, einen vollkommenen Ablaß ertheilte, welchen nach einem halben Jahrtausend Pius II. bestätigte. Daher noch in heutiger Zeit am Tage von Kreuzerhöhung zu Einsiedeln das Fest der Engelweihe begangen wird, welches immer die Pilger zu Tausenden herbeizieht. Hiezu kam ein Gnadenbild der allerseligsten Jungfrau, dessen Ursprung in Dunkel gehüllt ist, an welches aber sofort der Ruf besonderer Gebetserhörung sich knüpfte. So bedurfte es nun nichts mehr, um St. Meinradszelle, die bald ihre Benennung an diejenige der Einsiedelei Unserer Lieben Frauen vertauschte, weit und breit bekannt zu machen und ihr die Gunst aller Stände und Geschlechter zu erwerben, die in reichen Vergabungen und dem Eintritt von Sprößlingen hoher Geschlechter in die Gemeinschaft der Brüder sich bethätigte. Von ihren Schirmvögten, den Grafen von Rappersweil, übergab einer die alte Stammburg seines Hauses an das Kloster; eine seiner ältesten Besitzungen, St. Gerold in Vorarlberg, war eine Vergabung des rhätischen Hauses derer von Sar (woraus die spätere Zeit einen Herzog von Sachsen gemacht hat); diese ging in der allgemeinen Säcularisation verloren, wurde aber durch den letztverstorbenen Abt von dem Kaiserhaus wieder angekauft. — Eberhards Nachfolger, durch diesen bei seiner Berufung an das Bisthum Metz den Brüdern vorgesetzt, war Thietland, aus den Herzogen von Schwaben. Als dritten Abt erwählten sie Gregor, des englischen Königs Eduard Sohn und Schwager Kaiser Otto's, der bis nahe an den Schluß des Jahrtausends 33 Jahre seine Würde bekleidete. — Unter Abt Gero, aus dem Hause der Grafen von Froburg, vernahm die damalige Welt zum ersten Mal, daß es eine Landschaft gebe, welche Schwyz heiße. Die Bewohner derselben zogen sich von den Ufern des Vierwaldstädtersees über die Berge hinauf, an deren jenseitigen Abhang die Einöde grenzte, welche Kaiser Heinrich II. ohne weitere Bestimmung der Marchen dem Kloster zu Anbau und Nutzung verliehen hatte. Da begegneten sich seine und derer von Schwyz Heerden, und jeder Theil behauptete, auf seinem Eigen zu weiden. Die Landleute wollten weder vor geistliches Recht sich laden lassen, noch das weltliche der schwäbischen Großen anerkennen, eben so

wenig dem Spruch des Kaisers sich fügen, und ließen nicht mehr durch des Kaisers Acht als der Kirche Bann sich schrecken. Bei zwei Jahrhunderte dauerte der Streit, zwischenein mit thätlichem Friedensbruch und verübter Gewaltthat, in welcher zu verschiedener Zeit einzelne Conventherren durch die auf ihr Recht trotzenden Landleute weggeschleppt wurden. Erst im Jahr 1350 gelang es dem Abt Thiering von Dissentis, aus dem uralten und vielverdienten Geschlechte der Freiherren von Attinghausen, durch einen Schiedsspruch beide Parteien zu begütigen. Das Kloster zog seine Marchen tiefer in das Thal zurück. — Inzwischen hatte das Kloster seine guten und seine bösen Tage, seine regelgemäß fürsorglichen und seine mehr weltlich gesinnten Aebte; es litt durch Feuersbrünste und nahm zu durch Vergabungen und erworbene Rechte. — Nachdem es bis auf Anshelm von Schwenden siebenzehn Aebte gezählt hatte, erhob Kaiser Rudolph den achtzehnten, Ulrich II., Baron von Winneden, in den Reichsfürstenstand. Aber auch hatte sich dessen Besitz und äußerer Glanz dergestalt gehoben, daß es damaliger Gewohnheit ansehnlicher Abteien gemäß, die sechs großen Hofämter eines Oberhofmeisters, Marschalls, Truchsessen, Schenken, Sesselträgers und Küchenmeisters aus eben so viel reichsfreien Geschlechtern bestellen und aus Dienstmannen jedem für minder solenne Gelegenheiten einen Stellvertreter beigeben konnte. Auf dem Concilium in Constanz wurde unter allen Aebten Hugo von Einsiedeln als der zweite im Range geachtet. Dieses Ansehen suchte sein vierter Nachfolger, Abt Gerold, aus den Freiherren von Hohensar, noch zu erweitern; als ihm aber zum Wiederaufbau des niedergebrannten Klosters das erforderliche Geld mangelte, trat er die Verwaltung des Stiftes an Conrad Freiherrn von Hohenrechberg ab, welcher nach Gerolds Tod zum Abt gewählt wurde. In 45jähriger Bekleidung seiner Würde, die er im Jahre 1526 hochbetagt niederlegte, achtete er wenig auf das Wohl seines Hauses, dessen Leitung er ganz in die Hände Theobalds von Geroldseck legte, indeß er selbst meistens in der Probstei St. Gerold weilte. Theobald berief Zwinglin zum Leutpriester nach Einsiedeln, und mochte an den wider die Kirche sich auflehnenden Lehren, die schon damals in demselben sich regten, ein solches Gefallen gefunden haben, daß er selbst zehn Jahre später nach Zürich zog, hierauf mit ihm in dem unseligen Waffenkampf gegen eine Institution, die durch Wort und Schrift nicht sich vertilgen ließ, den Tod fand. — Der Ausgang der Schlacht von Cappel sicherte auch Einsiedelns Bestehen wieder. Der zweite Abt nach derselben, Joachim Eichhorn, aus Wyl im Canton St. Gallen, wird der zweite Stifter desselben genannt, und zwar nach beider Beziehung, sowohl der disciplinarischen als der öconomischen. Das Wohl seiner Abtei höher setzend als persönliche Auszeichnung, scheiterte an seinem klaren Blick und an seiner Festigkeit jedes Bemühen, Einsiedeln zum Bischofssitz für die innere Schweiz zu erheben, ungeachtet gerade seine Persönlichkeit, welche am Concilium zu Trient die Achtung und das Vertrauen der päpstlichen Legaten sich erworben hatte, demselben zu besonderer Unterstützung hätte dienen sollen. Ausgezeichnete Männer, nach jeglicher Weise um das Wohl der ehrwürdigen Stiftung bemüht, folgten ihm in ununterbrochener Reihe. Zwar litten unter dem ersten derselben, Adam Heer, Archiv und Bibliothek schweren Verlust durch Einäscherung des Klosters, welchen Ulrich III. auf jegliche Weise zu ersetzen sich bemühte; Augustin I. wurde der Stifter der schweizerischen Benedictiner-Congregation; Placidus veranstaltete den Druck der Einsiedelischen Urkunden (Documenta Archivii Einsidlensis. III Vol. in fol.), von denen aber der dritte Band, St. Gerold betreffend, nie vollendet worden ist, deren Sammlung eines nachher ausgebrochenen Brandes wegen, der die meisten Exemplare verzehrte, zu den größten Seltenheiten gehört; Augustin Reding betheiligte sein Stift an der Benedictiner-Universität zu Salzburg und gründete die noch jetzt bestehende Unterrichtsanstalt in Bellinzona; Raphael von Gottrau aus Freiburg baute die schöne Meinrads-Capelle auf dem Etzel; sein Nachfolger Maurus von Roll aus

Solothurn das jetzige Kloster mit seiner prachtvollen Façade, in deren Mitte Abt Thomas die Kirche, an St. Johann von Lateran erinnernd, einfügte; aber erst Nicolaus II. vollendete das Werk zur Verherrlichung „der Feste der wahren Religion," wie Benedict XIV. Einsiedeln nannte. Des Abts Marianus, eines Kenners und schöpferischen Förderers wahrer Kirchenmusik, Nachfolger, Beat, traf das bittere Mißgeschick, sammt seinen Conventualen durch die Revolution vertrieben zu werden. Nach vier Jahren konnten sie wieder in das verwüstete Kloster zurückkehren und am 29. September das nach St. Gerold geflüchtete Gnadenbild der Gottesmutter in feierlichem Empfange an seine vorige Stätte, die im Jahr 1632 durch den Grafen Caspar von Hohenembs aus Marmor erbaute Capelle, begleiten. Nach Beats Tod stand bis zum Jahr 1825 dem zahlreichen Convente Conrad Tanner, ein geistreicher, willenskräftiger Mann, ein nach jeder Beziehung würdiger und treu besorgter Vorsteher, vor. Er ist und bleibt der christlichen Welt bekannt durch sein vortreffliches Werk: „die Bildung des Geistlichen," durch ein anderes von dem „kostbaren Tod," durch „Predigtentwürfe," welche sein Nachfolger Cölestin herausgab; dem Stift wird er im steten Andenken bleiben wegen seiner Thätigkeit, der dasselbe seine Herstellung, die Heilung so mancher Wunden verdankt, welche ihm durch die Revolution geschlagen worden. Gleich seinem Vorfahren Joachim, dritthalb Jahrhunderte früher, zog er es vor, die segensreiche Wirksamkeit des Stifts in einfacher Stille zu sichern, als durch den Glanz bischöflicher Würde dieselbe zu gefährden. Ungeachtet ein päpstliches Breve ihn im Jahr 1818 zum Bischof der vier Waldstädte bereits ernannt hatte, erhob er hiegegen in Rom so kräftige Gründe, daß dasselbe auf sich beruhen blieb. — Das Stift steht, wie beinahe alle schweizerischen Abteien, als exemt unter Rom, ist aber gegenwärtig noch das einzige Consistorialkloster, d. h. dessen Abt durch den Papst in öffentlichem Consistorium präconisirt wird. Unter ihm stehen die drei Frauenklöster Fahr im Aargau, dessen Probst er zugleich ist, Seedorf in Ury und das in der Au bei Einsiedeln. Nirgends kann die oft abgeleierte Sage von klösterlichem Müßiggang minder Begründung finden, als in Einsiedeln. Denn neben dem, daß eine verdienten Rufes sich erfreuende Schule daselbst besteht, sind die dortigen Conventualen durch die viel besuchte Wallfahrt beinahe unausgesetzt in Anspruch genommen. Um von der umliegenden katholischen Schweiz, aus welcher viele Gemeinden jährliche Gelübdewallfahrten halten, nicht zu sprechen, weit durch Teutschland, Frankreich und das angrenzende Oberitalien erstreckt sich der Ruf von Einsiedelns Gnadenstätte, und die Zahl der alljährlich an derselben eintreffenden Pilger steigt an die 300,000, die besonders am jährlichen Fest der Engelweihe groß ist. Während der 14 Tage, innerhalb welche dasselbe fällt, erhielten im Jahr 1834 nicht weniger als 36,000 Personen die hl. Communion. Damals fiel das Fest auf den Sonntag, wo es dann acht Tage durch dauert und die große Engelweihe heißt. Eine der glänzendsten Wallfahrten war diejenige, welche Kaiser Carl IV. im Begleite vieler Bischöfe und Fürsten dahin machte. Die Votivbilder, welche in der Nähe der hl. Capelle, innerhalb der Kirche, wenige Schritte von deren Eingang stehend, aufgehängt sind, geben Zeugniß von so manchen Nöthen, die durch die Fürbitte der hl. Jungfrau entweder ganz abgewendet, oder doch gemildert worden sind. — Zu allen Zeiten haben sich einzelne Conventualen von Einsiedeln durch schriftstellerische Arbeiten ausgezeichnet. Der älteste bekannte unter ihnen ist Albrecht von Bonstetten in der zweiten Hälfte des 15ten Jahrhunderts. Auf den Wunsch des französischen Königs Ludwig verfaßte er die erste Beschreibung der Schweiz und für dessen Nachfolger Carl VIII., unter großem Beifall Kaiser Friedrichs III. eine östreichische Geschichte. Augustin Reding wurde seiner vielen theologischen Werke wegen von Innocenz XI. für eine Stütze der Kirche erklärt, wogegen sein Bruder 12 Folianten und 25 Quartanten über die Geschichte der Eidgenossenschaft hinterlassen hat. Eine vortreffliche Arbeit sind die

Annales Heremi Deiparæ Matris von dem Bibliothekar Christoph Hartmann (Frib. Brisg. 1612 in fol.). Anderes hat bis in das jetzige Jahrhundert hinein für die Geschichte des Stifts Fintan Steinegger geleistet, der die neueste Ausgabe der oft aufgelegten Einsiedelischen Chronik (auch ins Französische und Italienische übersetzt) besorgte. Unter den jetzt lebenden Gelehrten Einsiedelns sind Meinrad Kälin (früher Prior zu St. Stephan in Augsburg), Athanasius Tschopp und Gall Morell, als gründlicher und kenntnißreicher Forscher des Mittelalters dieser besonders zu nennen, der sich in Justus Landolt einen vielversprechenden Schüler herangezogen hat. — Aus den vielen Feuersbrünsten, durch welche das Kloster in früherer Zeit heimgesucht worden ist, haben sich doch noch manche werthvolle Handschriften gerettet. Die Bibliothek ist zahlreich, ein Mineraliencabinet vortrefflich geordnet, eine Sammlung physikalischer Instrumente vorzüglich zu nennen. Die Kirche mit Bildwerken und Malereien reich ausgestattet, diese verständig vertheilt, so daß sie nicht überladen erscheint, gewährt einen erhebenden Anblick. In dem Beichthause stehen 28 Beichtstühle, deren Aufschriften dem Pilger diejenigen seiner Muttersprache anweisen. Die Schatzkammer verwahrte vor der Revolution große Reichthümer, unter denen manche Gaben der vornehmsten europäischen Regentenhäuser. Es wurde damals ein Gewand der hl. Jungfrau gezeigt, woran 60,000 Perlen sich sollen befunden haben. Vieles hievon ist durch die Revolution und deren Folgen verschlungen worden. Die Kleider Christi haben durch alle Jahrhunderte das gleiche Loos gehabt; nur die, welche zuerst darum würfelten, waren ehrlich genug, durch keine Denkschriften einen Schein des Rechts zu ersophistisiren. Die Klosterschule ist zahlreich besucht, sorgfältig (wie es denn Einsiedeln an kenntnißreichen Männern, ja an wahren Gelehrten niemals gefehlt hat) geleitet, genießt eines wohlverdienten weitverbreiteten Rufes. — Der unter dem Kloster liegende Flecken Einsiedeln lebt ganz von der Wallfahrt und hat aus alter Zeit einen Ruf als Geburtsstätte des Theophrastus Paracelsus, in neuester durch die schlechte Gesinnung seiner Bewohner. [Hurter.]

Einsiedler (ἐρημῖται, eremitæ, solitarii). Ueber die Idee des Einsiedlerlebens siehe des Zusammenhanges wegen d. A. Mönchthum; über die ersten christlichen Einsiedler vergl. Anachoreten. — Wenn die Idee des Einsiedlerlebens, wie der Ascese überhaupt, tief im Christenthume wurzelt, so wird es zu allen Zeiten Einsiedler geben können und müssen; bestimmte Zeiten aber werden, in sofern äußere Verhältnisse nicht selten die Geistesrichtung bestimmen, für diese Lebensweise besonders förderlich sein. Zwischen dem vollendeten Einsiedlerleben aber und dem eigentlichen Cönobitenleben in Klöstern, sind noch manche Abstufungen eines abgeschiedenen Lebens möglich, ohne daß der Grundcharakter des erstern weichen müßte. In diesem Sinne gibt es förmliche Eremiten-Vereine, förmliche Einsiedler-Orden. Oft ist bloß noch das Kleid des Einsiedlers geblieben, oft bloß der Name mit einigen an die Sache erinnernden Gebräuchen, oft wird zum Bau des Klosters ein einsamer, vom Getreibe der Menschen abgelegener Ort gewählt u. s. w. Die erwähnenswerthesten Einsiedler-Gesellschaften sind in alphabethischer Ordnung folgende:

Einsiedler des heil. Augustin, s. Augustiner-Eremiten.

Einsiedler Brittinianer, s. Augustiner-Eremiten.

Einsiedler von Camaldoli, s. Camaldulenserorden.

Einsiedler Cölestiner, s. Franciscaner.

Einsiedler des heil. Damian, s. Cölestiner.

Einsiedler am Engelsthore zu Rom. Diese haben den Calabresen Albenza zu ihrem Stifter, der 1588 an dem genannten Thore zu Rom zum Baue eines Hospitals für Pilgrime Almosen zu sammeln anfing. Alsbald gesellten sich einige Genossen zu ihm und die Almosen fielen so reichlich aus, daß sie ein Kirchlein zu Christi Himmelfahrt gründen konnten. Papst Clemens X. wies ihnen

jedoch einen andern Ort an. Ihre Kleidung von weißem Tuche wurde von einem ledernen Gürtel zusammengehalten; zur Kopfbedeckung hatten sie einen weißen Hut und gingen barfuß auf ledernen Sandalen (s. Helyot, Kloster- und Ritterorden. Bd. VIII. S. 136 f.).

Einsiedler unserer lieben Frau von Gonzaga. Als Franz von Gonzaga, Markgraf von Mantua, aus einer offenbaren Todesgefahr wie durch ein Wunder gerettet worden war, führte er in seinem Schlosse Gonzaga eine klösterlich strenge Lebensweise und fand bald einige Genossen derselben. Die ihnen von dem Bischofe von Reggio gegebenen Satzungen wurden von Papst Alexander VI. (1492 — 1503) bestätigt. Nach und nach erhielten sie fünf Klöster in Italien, bestehen aber gegenwärtig nicht mehr (s. Paolo Morigia, Hist. dell. Origin. di tutt. gli. Relig. L. I. c. 59).

Einsiedler des heil. Hieronymus, s. Hieronymiten.

Einsiedler Johann-Boniten, s. Augustiner-Eremiten.

Einsiedler des heil. Johannes des Täufers. Unter dieser Benennung gab es mehrere Einsiedler-Vereine. Einer derselben bestand im Königreich Navarra und wurde von Papst Gregor XIII. bestätigt. In fünf Klöstern zählte er zehn Mitglieder, die ein außerordentlich strenges Leben führten. Eine zweite Congregation dieses Namens wurde 1630 in Frankreich von dem Priester Michael de Sabine gestiftet. Ihn veranlaßten die Mißbräuche, die sich in die Mehrzahl der Einsiedlerinstitute jener Zeit eingeschlichen hatten, zu einer Reform derselben und er verfaßte daher, nachdem er die frömmsten Einsiedler besucht hatte, neue Satzungen in 22 Artikeln, die bald von den Bischöfen von Metz und Puy en Vellay bestätigt, und den Einsiedlern ihrer Diöcesen zur Beobachtung gegeben wurden. Die Einsiedler einer jeden Diöcese sollten sich alljährlich zur Wahl eines Visitators, vier Majoren und eines Secretärs versammeln. Diesen Vorstehern des Vereins obliegt die Prüfung der Aspiranten. Das Einsiedlerkleid selbst, bestehend in einem tannenfarbenen Rock, einem schwarzen Scapulier, einem ledernen Gürtel, in Mantel und Kopfbedeckung, wird ihnen von dem Diöcesanbischofe gereicht. Der Visitator hat die Einsiedler zu besuchen, die Fehlenden zu bessern; bei ihm muß die Erlaubniß, zu reisen oder die Wohnung zu ändern, eingeholt werden. Die Majoren bilden seinen Rath. Unverbesserliche, namentlich umherschweifende und ungehorsame Mitglieder können ausgewiesen werden. Zur Ablegung der Gelübde der Keuschheit, Armuth, des Gehorsams und der Stabilität, werden ein Alter von 45 Jahren und 25jähriges Verweilen in dem Vereine erfordert. Nachmals gab es auch in den Diöcesen Genf und Vienne solche Einsiedler.

Einsiedler von Mariä Heimsuchung, s. Salesianerinnen.

Einsiedler von Monte-Luco in Umbrien. Diese wollen von Johann von Antiochien, Bischof von Spoleto, der unter Maximinian gemartert worden, gestiftet sein. Sie lebten in von einander abgesonderten Zellen, verrichteten nur die geistlichen Uebungen gemeinschaftlich, und gewannen ihren Unterhalt durch Almosensammeln und Händearbeit (s. Phil. Bonani, Catalogus, Ord. Religios. P. III. n. 9).

Einsiedler von Monte-Sanario, s. Serviten.

Einsiedler von Murrone, s. Cölestiner.

Einsiedler des heil. Paulus, des ersten Einsiedlers. Dieser Orden entstand in Ungarn durch Vereinigung der Einsiedler von Patach und Pisilia. Schon 1215 hatte nämlich Bartholomäus, Bischof von Fünfkirchen, eine Menge in seiner Diöcese zerstreut lebender Einsiedler zum gemeinschaftlichen Leben vereinigt, ihnen eine Regel und das Kloster zum hl. Jacob von Patach gegeben. Ebenso wurden die Einsiedler von Pisilia von Eusebius von Gran vereinigt. Dieser war der Sohn adeliger Eltern, sog, wie man sehr bezeichnend sagt, mit der Muttermilch die Frömmigkeit ein, und zeigte schon frühzeitig entschiedenen

Hang zum einsamen Leben. Zum Priester geweiht bekleidete er eine Zeit lang an der Kathedralkirche zu Gran ein Canonicat, legte dieses aber 1246 in die Hände seines Bischofs nieder, vertheilte sein beträchtliches Vermögen unter die Armen und zog sich mit einigen Gefährten in eine Einöde bei Pisilia, im Gebiete von Gran, zurück. Bald zog der Ruf ihres heiligen Wandels mehrere Genossen ihrer Lebensweise herbei, und Eusebius vereinigte sie, nach einigen Schriftstellern durch ein Wunder dazu veranlaßt, zu gemeinschaftlichem Leben und erbaute für sie eine Kirche zu Ehren des heiligen Kreuzes und eine cönobische Wohnung (1250). Noch in demselben Jahre nahmen sie die Satzungen der Einsiedler von Patach an, und bildeten fortan nur Einen Verein mit ihnen. Der erste gemeinschaftliche Provincial oder Superior war Eusebius. Die neue Congregation erhielt 1252 die Bestätigung Ladislaw's, Bischofs von Fünfkirchen. Eusebius selbst starb in hohem Alter 1270. Seine geistlichen Söhne aber erhielten 1308 die Erlaubniß, nach Augustins Regel zu leben, dazu eigene Satzungen zu entwerfen und einen General zu erwählen. Papst Johann XXII. bestätigte diese Maßregeln. Der Orden verbreitete sich hierauf glücklich in fünf Provinzen (Ungarn, wo der Orden allein 170 Klöster hatte, Teutschland mit Croatien, Polen, Istrien und Schweden). Die Reliquien des hl. Paulus, des ersten Einsiedlers, wurden 1381 von Venedig nach Ungarn gebracht und in dem Kloster St. Laurentius beigesetzt. Um Ungarn hatte der Orden nahmhafte Verdienste; viele seiner Mitglieder bekleideten hier die höchsten kirchlichen Würden, nachdem sie ihre Studien in dem ungarischen Collegium zu Rom vollendet hatten (s. Cordara, collegii germanici et hungarici historia, libris IV comprehensa, catalog. virorum illustrium). Auch zu St. Stephan dem Runden zu Rom hatten sie ein Kloster, dessen Gebäulichkeiten jedoch von Gregor XIII. zum ungarischen Collegium gezogen wurden (cf. Cordara, l. c. L. II. Nro. 43 et 48). Andere sehr ansehnliche Klöster der **Pauliner**, wie diese Einsiedler auch oft genannt werden, waren Clairmont, gewöhnlich Czenstochow (Czenstochan) genannt, mit einem berühmten Marien-Gnadenbilde, in Polen, Unserer Lieben Frauen zu Zell, in Preßburg, Neustadt bei Wien u. s. w. In den unglücklichen Zeiten, welche in der Folge über Ungarn hereinbrachen, gingen die meisten dieser Klöster unter und mit ihnen auch ihre Annalen. Das Hauptwerk über diesen Orden ist: Eggerer, Fragmen panis Corvi proto-eremitici, sive Reliquiæ Annalium Ordinis fratrum Eremitarum St. Pauli, primi Eremitæ etc. Vindobonæ 1663. Der Orden erhielt bedeutende Privilegien, wurde der Jurisdiction der Bischöfe enthoben, pflegte eifrig die Wissenschaften und verdient durch Anlegung trefflicher Klosterschulen (seit 1676) Anerkennung. Die Bußübungen waren sehr strenge, die übrigen Satzungen dagegen ziemlich mild. Auch in **Frankreich** gab es Einsiedler des hl. Paulus, die jedoch unter dem Namen „**Brüder des Todes**“ bekannt sind. Den letzten Namen erhielten sie daher, weil sie auf ihrem Scapulier einen Todtenkopf abgebildet hatten, und sich stets mit dem Gedanken an den Tod beschäftigen sollten. Die Zeit ihrer Stiftung läßt sich nicht ermitteln. Ihre von Pater Wilhelm Callier verfaßten Satzungen wurden von Papst Paul V. 1620 gebilligt, und ihnen 1621 von Ludwig XIII. die Errichtung von Klöstern gestattet. Dieß ist Alles, was wir von ihrem Ursprung wissen. Ihre Satzungen wurden zu Paris 1622 in französischer und 1623 in lateinischer Sprache gedruckt. Ihre Klöster konnten in Städten und Einöden errichtet werden; in die letztern durften sich jedoch nur solche Religiosen zurückziehen, die schon zwei Jahre Profeß gethan hatten. In Städten mußten sie die Kranken besuchen und für deren geistliche und leibliche Pflege Sorge tragen, die Todten beerdigen, die Gefangenen besuchen, und Verurtheilte auf ihrem letzten Gange begleiten. Auch ihre andern Uebungen sollten sie fortwährend mit dem Gedanken an den Tod vertraut machen, ihr ganzes Leben Vorbereitung auf den Tod sein. Ihr gegenseitiger Gruß war: memento mori; vor ihren Mahlzeiten küßten sie einen Todtenkopf und ein solcher stand auf ihren Tischen. Hatte

ein Religiose Profeß gethan, so legte man ihn in einen Sarg, und jeder Religiose besprengte ihn mit Weihwasser, während der ganze Chor den Psalm de profundis sang. Alle Annehmlichkeiten des Lebens und der Genuß alles dessen, was die Sinne angenehm afficirt, z. B. Blumenduft, war ihnen verboten. Allem Anscheine nach wurde der Orden in Frankreich von Papst Urban VIII. aufgehoben. Auch sonst hat er allenthalben an Umfang verloren und das eigentliche Bereich seines Bestandes ist (nach Pater Karl vom hl. Aloys, die katholische Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung S. 592) Polen und das einst freie Gebiet der Stadt Krakau (s. Helyot a. a. O. Bd. III. S. 385 ff.; Henrion-Fehr, allg. Gesch. der Mönchsorden, Bd. I. S. 402 ff.). [Fehr.]

Einsiedler von Toscana, s. Augustiner-Eremiten.

Einsiedlerinnen, s. Clara, die hl.

Eintritt in die Kirche. Die Ceremonien hiebei sind der Ausdruck der Ehrfurcht der Gläubigen vor dem „Hause des Herrn" und ihres Bewußtseins von sich in demselben. Wenn sie sich in der σύναξις (d. h. in der hl. Messe) als bloße Glieder des mystischen Leibes Christi den Brüdern, und als bloße Diener Christo gegenüber erkannten, so spiegelt sich dies 1) in dem vom hl. Chrysostomus (orat. post red.) gerühmten und sogar gesetzlich verordneten (Cod. Theodos. 1. IX. tit. 45. l. 4.) Zurücklassen der Waffen, Insignien und Wachen von Seite der in die Kirche eintretenden Regenten, Feldherren ꝛc., ein Gebrauch, den selbst Julian nachahmenswerth fand (Sozom. H. E. V. 16.); 2) in der alten, ziemlich allgemeinen Sitte, die Thüren und Thürschwellen zu küssen (Ambros. ep. 33. Chrysost. hom. 29. in II. Cor. Prudent. hymn. II. in St. Laurent. v. 519 sq.); 3) in der in einigen Gegenden, z. B. Abyssinien, und bei Mönchen üblichen Gewohnheit, nach Exod. 3, 5. Apg. 7, 33. die Schuhe auszuziehen. Heutzutage tritt nach dieser Seite hin, außer dem Kniefall vor dem Sanctissimum oder der Hauptneigung vor dem Kreuze, nichts mehr hervor. Die innere Stimmung ist natürlich verschieden nach der sittlichen Höhe der Einzelnen; im allgemeinen soll „der Eintritt in die Kirche fromm und andächtig" sein (Pius V. in der Constit: „Cum primum." April 1566). Sodann legte ehemals schon die äußere, aus der Arcan- und Buß-Disciplin hervorgegangene Einrichtung der Tempel, und legt noch heute insbesondere das Thronen Jesu in der Kirche den Gläubigen ihren Charakter als Gemeinschaft der Heiligen nahe, wie die Pflicht, sich rein und unbefleckt vor dem eucharistischen Haupte zu zeigen. Ausdruck dieses Bewußtseins war der zunächst vom Volk aus dem vorchristlichen Alterthum herübergenommene, von der Kirche gestattete Gebrauch, sich vor dem Eintritt in die Kirche Hände und Angesicht zu waschen; eine Sitte, welche Eusebius (H. E. X. 4.) und Chrysostomus (Hom. 73; cf. Hom. 57 in ps. 140) als eine ganz allgemeine beschreiben. Es befand sich zu diesem Zwecke im Vorhof der Kirche ein eigenes Waschbecken (φιάλη, κολυμβεῖον, cantharus, nymphaeum); im Vorhof der Sophienkirche diente ein Springbrunnen von Marmor hiezu. Mag dieser Gebrauch allerdings, namentlich im Orient, durch climatische Verhältnisse veranlaßt worden sein; so lag denn doch neben der mit der körperlichen Reinlichkeit verbundenen Ehrerbietigkeit eine unmittelbare symbolische Beziehung nahe, welche in dem liturgischen Gebrauche des Wassers bei der Taufe lag. Später trat an die Stelle des Waschens der Hände und des Angesichtes das bloße Besprengen, und in Folge davon errichtete man statt des großen cantharus ein kleineres Wasserbecken in der Nähe der Kirchenpforten, wie es heut zu Tage der Fall ist. Endlich schloß sich an diese bloß symbolische Handlung mehr der Begriff der Segnung an, weßhalb im 9ten Jahrhundert die Gemeinde vom Priester und zwar bei ihrem Eintritt in die Kirche mit Weihwasser besprengt wird, wie es eine Synode von Nantes bezeugt (s. Lüft, Liturgik, II. Bd. 2te Abth. S. 545, Anm. 6); doch geschah dieß meist und geschieht jetzt erst nach dem Ein-

tritt der Gläubigen in die Kirche beim Beginn des Gottesdienstes. An die Stelle jenes ursprünglichen Waschens oder Sichselbstbesprengens ist jetzt allgemein das Sichselbstbesprengen mit Weihwasser getreten, womit sich das Sichbekreuzen verbindet. Der Sinn dieser Ceremonie in Beziehung auf den angeführten Gesichtspunct springt in die Augen, wenn man bedenkt, daß das Weihwasser in einem ähnlichen Verhältniß zur Taufe steht, wie die Eulogien zur Eucharistie. Uebrigens s. die Art. „Weihwasser," und „Besprengung mit Weihwasser." [Frick.]

Einweihungspredigten sind Casualreden und werden bei Consecrationen oder Benedictionen gehalten. Solche können nun sein: a) Einweihung einer Kirche, welche zum öffentlichen Gottesdienste für die Gemeinde bestimmt ist; daher diese Predigten auch Kirchweihpredigten genannt werden. Am Tage der Consecration selbst dürfte wegen der langen Dauer der Einweihung eine solche Predigt kaum stattfinden können, wohl aber am Sonntage zuvor oder darnach. Ihr Zweck ist: Diese feierliche Handlung zu erklären und ihre Bedeutung und Wichtigkeit ans Herz zu legen. Gegenstand derselben kann sein, entweder die Erklärung dieser Consecration nach allen ihren Hauptheilen, oder die Gnaden, welche durch dieses Sacramentale erlangt werden können, oder Zweck und Bestimmung des Gotteshauses, oder die Bedingungen, welche von Seite der Gemeinde vorhanden sein müssen, damit dieser Zweck erreicht werde, oder ein einzelner Theil der Weihe, z. B. titulus patroni u. s. w. Die Ausführung des Gegenstandes wird dann zweckmäßig sein, wenn die einzelnen Ceremonien der Weihe, oder die Gegenstände, welche sich in jedem Gotteshause vorfinden, in dieselben aufgenommen, und damit die entsprechenden Ermahnungen und Anwendungen verbunden werden. Am jährlichen Gedächtnißtage dieser Weihe kann nebst obigen auch noch als Gegenstand der Rede gebraucht werden der Nutzen, den der Besuch des Gotteshauses der Gemeinde gebracht hat, oder die Ursache, warum dieß nicht der Fall war, oder die in der Gemeinde beim Besuche des Gottesdienstes sich findenden Fehler, oder die Würde und Erhabenheit der Kirche u. s. w. Ist die zu weihende Kirche nicht zum öffentlichen Gottesdienste bestimmt, z. B. eine Schloß- oder Hauscapelle, und ist dabei eine Rede zu halten, so ist der Inhalt derselben nur beschränkt auf den Zweck der Capelle, und es ist dieselbe am passendsten als Tugendmittel aufzufassen und von einer solchen Seite darzulegen, daß daraus hervorgeht, welchen Einfluß der Besuch der Kirche auf die Erbauung, die Beruhigung, Ermunterung und Beförderung des religiösen Lebens der Besuchenden hat. Sollte die Kirche durch Sperrung dem Gottesdienst entzogen gewesen sein, und nun demselben wieder gegeben werden, so berühre man diesen Umstand mit aller Klugheit und Schonung, gehe aber dann auf die Vortheile über, welche die Wiedereröffnung gewährt, stelle sie dar als Walten Gottes und fordere zum Dank dafür auf. Der eigentlichen Einweihung oder Consecration einer Kirche oder Capelle durch den Bischof geht vielfältig die Benediction derselben vorher, von welcher die Benützung des kirchlichen Gebäudes zum Gottesdienste abhängt. Diese wird gewöhnlich durch die Decane vorgenommen, welche an den meisten Orten nach der Benediction auch eine Einweihungspredigt halten. Der Inhalt dieser Art Einweihungspredigten ist beiläufig derselbe wie bei den auf die eigentliche Consecration sich beziehenden Einweihungspredigten. b) Einweihung zum kirchlichen Gebrauche bestimmter Gegenstände, z. B. Glocken, eines Altares, eines Friedhofes u. s. w. Hier ist zu unterscheiden, ob die Handlung der Benediction unter die Sacramentalien gerechnet wird, oder nicht; im ersten Falle, z. B. Glockenweihe, kann die Bedeutung das Sacramentale, oder die Gnaden, welche dadurch erlangt werden, oder die Bedingungen, unter denen der Einzelne dieser Gnaden theilhaftig werden kann, als Gegenstand der Rede gewählt werden; im zweiten Falle nicht. Bei beiden kann aber der Gegenstand der Predigt sein: der Zweck des Gegenstandes, sein Gebrauch, der Inhalt und die Ursache der

Weihe, der Nutzen desselben für die Gläubigen u. s. w. c) Einweihung eines religiösen Monumentes, z. B. eines Kreuzes, einer Statue als Beweis des Dankes für eine empfangene Wohlthat, Kreuzwegsstationen, Calvarienberg, Capelle u. s. w. Zweck solcher Predigten, wenn sie verlangt und vom Ordinariate gebilligt werden, ist, die religiöse und practische Bedeutung des Monumentes hervorzuheben; daher muß der Gegenstand derselben eben diese Bedeutung sein, oder es kann der practische Einfluß des Monumentes, insofern es als Tugendmittel betrachtet wird, auseinandergesetzt werden, wo dann im Eingange die Veranlassung, in der Durchführung des Thema die Bedeutung desselben, die Absicht, der Zweck des Gründers und die Bedingungen anzugeben sind, unter denen das Monument diesen Einfluß ausüben kann u. s. w. d) Einweihung eines zu einem religiösen oder wohlthätigen Zweck bestimmten Gebäudes, z. B. Klosters, Hospitiums, Krankenhauses u. s. w. Die Absicht dieser Predigt ist, den Zweck des Gebäudes zu erklären und die moralische oder physische Mithülfe und Mitwirkung der Zuhörer anzuregen; eben dieses ist auch zugleich Gegenstand derselben; jedoch sind immer die besondern Umstände der Feierlichkeit zu berücksichtigen; so z. B. kann gewählt werden zur Predigt die Absicht des Gründers, oder die Vortheile, welche aus dieser Stiftung hervorgehen, entweder für die Umwohner überhaupt, oder für eine bestimmte Classe derselben, oder man stelle die Stiftung dar als einen Beweis der religiösen oder menschenfreundlichen Gesinnung u. s. w., jedesmal müssen aber an passender Stelle Zweck, Veranlassung, Beschaffenheit der Stiftung eingeflochten werden. Ebenso entspricht es dem Wesen eines religiösen Vortrages, daß die Stiftung als Ausfluß und Zeichen der göttlichen Gnade dargestellt werde. Zuletzt verbinde man damit die nöthigen Anwendungen. e) Einweihung eines profanen Gegenstandes, z. B. Grundsteinlegung einer Eisenbahn, Brücke, Straße u. s. w. Ohne sich in unsichere und ungewisse Zukunfts- und Wahrscheinlichkeitsberechnungen über den Nutzen und die Vortheile des fraglichen Gegenstandes einzulassen, fasse der Prediger den Gegenstand von religiöser Seite auf, als Mittel im weisen Plane Gottes, die Menschen zu bilden und an sich zu ziehen, und behandle den gewählten Gegenstand mehr als Stoff zu einer Bittpredigt, um das religiös-moralische Gefühl der Zuhörer anzuregen. [Schauberger.]

Einweihung der Kirche, s. Kirchweihe.

Einwilligung, s. Consens.

Eisengrein, Martin, berühmter katholischer Gottesgelehrter und Schriftsteller des 16ten Jahrhunderts, 1535 zu Stuttgart von protest. Eltern geboren, und auf den Universitäten zu Tübingen, Ingolstadt und Wien gebildet, wurde an letzterer hohen Schule 1554 Magister, und im folgenden Jahre Lehrer der Beredtsamkeit. Unter Einwirkung seines Verwandten, des kaiserlichen Vicekanzlers Jacob Jonas und anderer gelehrter Männer trat er noch 1555 zur katholischen Religion über, verlegte sich mit allem Fleiße auf die Theologie, erhielt 1560 die hl. Weihen und wurde im nämlichen Jahre Prokanzler der Universität Wien, Canonicus zu St. Stephan und Domprediger daselbst. Im Jahre 1562 berief ihn der bayerische Herzog Albrecht V. zum Professor der Theologie nach Ingolstadt und übergab ihm zugleich die Stadtpfarre zu St. Moriz; im folgenden Jahre machte er ihn zu seinem Rath und zum Propst von Mosburg; im Jahre 1564 erhielt er das Rectorat der Universität Ingolstadt. Unterdeß hatte ihn auch der päpstliche Nuntius Delfini 1562 zum apostolischen Protonotar ernannt, und nachher beehrte ihn Papst Pius V., bei dem er im Auftrag des Herzogs eine Mission verrichtete, mit dem Titel eines Comes Palatii Lateranensis. Als er seit 1568 auf kurze Zeit bei Kaiser Maximilian II. die Stelle eines Hofpredigers bekleidet hatte, wurde er zum kaiserlichen Pfalzgrafen ernannt. Nach Ingolstadt zurückgekehrt, erhielt er vom Herzoge die Probstei des Collegiatstiftes zu Altötting, wo er unter

herzoglicher Verwendung für sich und seine Nachfolger das Privilegium der Inful und Pontificalien bekam, wurde bald darauf auch Domprobst zu Passau u. im J. 1570 Prokanzler der Universität Ingolstadt und Canonicus zu Eichstädt. Diese vielen und hohen Auszeichnungen waren die Folge seiner Talente und seines Eifers als Professor, Prediger und Schriftsteller. Auf seinen und Anderer Rath veranstaltete Herzog Albrecht abermals eine Visitation des Clerus und auch der Laien, um das Herzogthum von der Häresie zu reinigen. Eisengrein starb 1578 und hinterließ viele Schriften, vorzüglich Predigten und verschiedene Werke dogmatischen Inhalts, worüber bei Mederer in den Annalen der Ingolstädter Academie ad. a. 1578 und in Kobolt's bayerischem Gelehrten-Lexikon Verzeichnisse vorkommen. S. Mederer, besonders zum J. 1562 und 1578. [Schroedl.]

Ekkeharde, die, in St. Gallen. Unter diesem Namen sind vom Jahre 920—1220 fünf verschiedene Männer aufgetreten, die unter die viros illustres monasterii S. Galli gezählt werden; ihre Geschichte ist in folgenden Quellen enthalten: Eccehardi IV. casus monasterii S. Galli edit. in Pertz mon. histor. German. tom. II.; ejusdem lib. Benedictionum cod. Manusc. S. Galli Nro. 393; Hermanni Contracti chron.; Annal. Heppidanni, Necrologium S. Galli cod. Ms. S. Galli Nro. 915; Jodoc. Mezler lib. de viris illustr. S. Galli cod. Ms. 1416 u. s. f. — Ekkehard I. stammte aus einem edlen Geschlechte von Jonschwyl in Toggenburg und war der Schwestersohn der Klausnerin Rachild, die mit der heiligen Wiborada seit dem Jahre 921 und auch nach deren, durch die Ungarn 925 erlittenen Martyrtod, zu St. Wangen bei St. Gallen in einer Klause zwanzig Jahre lang eingeschlossen, ein völlig abgeschiedenes Leben führte. Schon in früher Jugend besuchte Ekkehard die Klosterschule in St. Gallen, wo sich neben ihm die Heiligen Ulrich von Augsburg und Conrad von Constanz damals ausbildeten. Später wurde er dann selber zum Vorstand der innern Schule gewählt, und lehrte mehrere Jahre darin mit großer Auszeichnung die Wissenschaften des Triviums und Quatriviums. Auch als Dichter erwarb er sich besondern Ruhm bei seinen Zeitgenossen. Schon als Jüngling erhielt er von seinem Lehrer zum Schulpensum das Leben Walters von Aquitanien (Vita Waltharii manu-fortis) nach dem altteutschen Originaltexte, der ihm vorlag, in lateinische Verse zu übertragen, was er auch vollführte. Diese Version des Heldengedichtes, die auch von einem Mönche, Gerald von Fleury, unternommen ward, wimmelte freilich so sehr noch von Barbarismen und Solöcismen, daß späterhin Ekkehard IV. bei seiner Anwesenheit in Mainz vom Erzbischofe Aribo beauftragt wurde, selbe wo möglich zu bereinigen, was er auch nicht ohne große Schwierigkeit that („Barbaries enim et idioma ejus teutonem adhuc affectantem repente latinum fieri non patiuntur" Ecceh. IV. in casib.). Erst im reifern Alter zeigte sich Ekkehard als ein Meister in der Dichtkunst; er verfaßte zwei Gedichte aus dem Sagenkreise Carls des Großen (in lidio charromannico), von denen der Chronist leider nur die Anfänge mit „mole ut vincendi und ipse quoque opponam" angibt. Dagegen sind die meisten seiner geistlichen Lieder und Hymnen (Sequentiae) erhalten worden, nämlich die Hymnen auf die hl. Dreieinigkeit prompta mente canamus (in codd. Ms. S. Galli 380 p. 251), auf den hl. Johannes den Täufer Summum praeconem Christi (381 p. 121), auf den hl. Benedict qui benedici cupitis (375 und 376), auf den hl. Columban a solis occasu (381 p. 473), auf den hl. Stephanus o martyr aeterni patris. Die Sequenzen ambulans Hiesus u. adoremus gloriosissimum (391), Antiphonen und eine Sequenze auf die hl. Affra, die er dem Bischof Luitold von Augsburg widmete, sind verloren gegangen. — Nach dem Tode Walters wurde Ekkehard I. einstimmig (velut in comitiis) zum Decan erwählt; Abt Kralo schenkte ihm volles Zutrauen und überließ ihm zur Freude aller Mönche die ganze Leitung des Klosters, wenn er, was zuweilen geschah, seiner Kränklichkeit wegen nach Herisau sich begab, um dort von den Geschäften auszuruhen. Der neue Decan erwies sich gegenüber dem strengen

Abte gegen seine Ordensbrüder milde und liebevoll, und gewann dadurch sich Aller Herzen. Dem Kloster wußte er die Güter und Zehnten in Jonschwyl, die er aus seinem Familiengute ihm beigebracht, die nachmals aber durch die Widersetzlichkeit eines Schirmvogtes bereits verloren waren, wieder zu gewinnen, und stiftete daraus für die Mönche eine Mahlzeit, die darin bestand, daß ihnen jährlich eine Woche über täglich ein Mittagmahl von sieben Gerichten mit hinreichendem Brod und Bier, und je am fünften Tage ein Vespertrunk in Wein verabreicht wurde; spätere Donatoren haben, diesem Beispiel folgend, ähnliches festgesetzt. Ekkehard wallfahrtete nach Rom und gewann da in kurzer Zeit das volle Vertrauen des Papstes Johann XII., der ihn, seiner Gelehrsamkeit wegen, längere Zeit zurückhielt, bis er in Folge der aria cattiva (äeris vitio) vom Fieber ergriffen wurde. Sechs Wochen lag er krank darnieder; der Papst besuchte ihn öfter, und als er ihm eines Tages Reliquien vom hl. Johann Baptist überbrachte, ward der Kranke so hoch über das Geschenk erfreut, daß er von Stund an sich besser fühlte und bald seine Heimreise antreten konnte. Aus Dankbarkeit ließ er mit Bewilligung des Abtes Burkard auf dem Klosterkirchhof in St. Gallen zu Ehren des hl. Johann Baptist eine Capelle bauen, worin er die empfangenen Reliquien beisetzte. — Als Abt Kralo in Folge seines Alters sich von allen Geschäften zurückziehen mußte, wählte er nach dem allgemeinen Wunsche den Decan Ekkehard zum einstweiligen Vorstand des Klosters und bezeichnete ihn auch als seinen zukünftigen Nachfolger den Mönchen, die zu ihm nach Herisau an sein Sterbebett geeilt waren, um seinen letzten Willen zu vernehmen. Ein Unfall hinderte jedoch Ekkehard, die Abtwürde anzunehmen; er ritt nämlich eines Tages zur Winterszeit aus, vor der Klosterpforte stürzte das Pferd mit ihm auf das Eis und er brach sich Fuß und Schenkel; sie wurden vom Arzte Notker schlecht eingerichtet und geheilt, und er blieb von da an hinkend. Da er in Folge dessen die Wahl nicht annehmen konnte, lenkte er sie auf den jungen Burkard und blieb bis zur Bestätigung desselben durch Kaiser Otto I. einstweiliger Administrator des Klosters (964). Burkard war der Sohn des mächtigen Grafen Ulrich von Buchhorn, aus dem Geschlechte der Carolinger und der Wendelgart, Schwestertochter Kaisers Otto I. Als nun die Abgeordneten von St. Gallen ihren neuen Abt dem Kaiser zu Mainz vorstellten, tadelte er sie, daß sie einen so zarten Jüngling, wenn auch seinen Verwandten, und nicht vielmehr den wackern Ekkehard zu ihrem Vorstande gewählt, und gab sich erst dann zufrieden, als man ihn versichern konnte, es sei dieß Alles mit voller Zustimmung Ekkehards geschehen. Hierauf hob der Kaiser selber das Te Deum an, und die ganze Versammlung stimmte ein. Abt Burkard regierte die Abtei ganz nach dem Rathe Ekkehards, beide waren Eine Seele und Ein Herz, und ihre Wohlthätigkeit gegen die Armen und Fremden wurde nach Jahrhunderten in St. Gallen noch als Beispiel aufgestellt. Ekkehard richtete vor dem Kloster ein eigenes Haus für Kranke und Fremde her, die er darin durch einen besondern Wärter reinigen und pflegen ließ. Eines Tages wurde ein Armer aus Welschland auf einem Karren hergeführt, der sich gliedsüchtig und lahm stellte; er wurde dem Wärter zur Pflege übergeben. Kaum vermochte dieser den welschen Bettler auf den Rücken zu heben, denn er war sehr fett; mit Noth und unter Flüchen und Schwüren brachte ihn der Wärter in das Bad. „Wahrlich, murrte der Knecht, einen einfältigern Mann kann's keinen geben, als mein Herr ist; er weiß in seinem Wohlthun auch gar keinen Unterschied zu machen, sonst würde er mir nicht zumuthen, einen solchen dicken fetten Hallunken (helluonem) auf den Rücken zu nehmen." Mit Widerwillen bereitete er dem lahmen Menschen das Bad; dieser fand alsbald das Badwasser allzuwarm und rief in seiner romanischen Mundart: cald est, cald est! (es ist warm, sehr warm). Der teutsche Wärter verstand das Gegentheil, es ist kalt, es ist kalt! und erwiderte: „ich will's schon wärmer machen", und goß heißes Wasser in das Bad. Der Welsche schrie nun fürchterlich: „ei mi cald est, cald est", worauf der Wärter:

„wenn es auch jetzt noch zu kalt ist, will ich's dir heute sicher noch heiß genug machen", schöpfte aus dem Kessel ganz siedendes Wasser und übergoß damit den Gliedsüchtigen. Dieser hielt es länger nicht im Bade aus; nothgedrungen seine Heuchlerrolle aufzugeben — sprang er mit Einem Satze aus dem Bade und zur Thüre hin, um zu entfliehen, konnte aber den vorgeschobenen Riegel nicht schnell genug zurückziehen. Der Betrüger war entlarvt. Der Wärter zog ein brennendes Scheit Holz vom Feuerheerde, und prügelte damit den Elenden auf den nackten Rücken tüchtig durch. Ekkehard vernahm im obern Stocke den entstandenen Tumult und das Geschrei, eilte hinunter und gab beiden einen derben Verweis, dem Fremden über seinen Betrug, dem Knechte, weil er dem Herrn nicht überlassen, den Betrüger zu bestrafen. — Ekkehard brachte vier Neffen in das Kloster St. Gallen, die sich nachmals ausgezeichnet haben, nämlich Ekkehard II., Hofmann (Palatinus) genannt, und Ekkehard III.; ferner die Söhne seiner beiden Schwestern, Notker den Arzt (Physicus) und Burkard III., der später Abt wurde; von diesen verdient jeder, wie Ekkehard IV. schreibt, ein Spiegel der Kirche genannt zu werden. Ekkehard I. starb den 14. Jänner 973; groß und allgemein war die Trauer über seinen Tod. — Ekkehard II., Hofmann, (Palatinus) genannt, wurde in St. Gallen unter den Lehrern Gerhard und Ekkehard I., dessen Brudersohn er war, in den Wissenschaften ausgebildet. Er war ein schöner stattlicher Mann, von seinem Antlitze leuchtete eine Anmuth, die Aller Augen fesselte; kräftig, ebenmäßig wohlbeleibt, mit funkelnden Adleraugen versehen, wie er war, konnte Kaiser Otto II. mit Recht von ihm sagen: „Keinem sei die Benedictiner-Kutte je besser angestanden." Als Redner, Gelehrter und Rathgeber der Fürsten gleich ausgezeichnet, wußte er bei all dem Ruhmesglanze, der ihn schon in der Blüthezeit seines Lebens umgab, die Demuth des Herzens zu bewahren. Er stand der innern und äußern Schule vor, war als Lehrer glücklich und streng (Doctor prosper et asper) mit seinen Schülern, die sich bei ihrer gewöhnlichen Unterhaltung immer der lateinischen Sprache bedienen mußten; die Minderbefähigten verwandte er zum Bücherabschreiben und zum Zeichnen, worin er selber Ausgezeichnetes leistete, besonders in der Kapitalschrift und im Vergolden der Buchstaben. Er unterrichtete Gemeine und Adelige mit gleichem Eifer; von seinen Schülern traten viele in das Kloster St. Gallen, mehrere gelangten zur bischöflichen Würde. Als er später bei einer Provincialsynode in Mainz anwesend war, erhoben sich, wie er in die Versammlung eintrat, sechs Bischöfe von ihren Sitzen, eilten auf ihn zu und begrüßten ihn als ihren einstigen Lehrer; Erzbischof Wilegis umarmte ihn vor Freude und sprach: „Du bist wohl würdig mein Sohn! einst neben diesen auf einem bischöflichen Stuhl zu sitzen." Damals wohnte auf dem Bergschlosse Hohentwiel Herzogin Hadwig, die Tochter des Herzogs Heinrich von Bayern, die spätere Gemahlin des Herzogs Burkard von Schwaben. Sie war eine schöne Frau, überaus streng, eine wahre Virago in ihren Kräften und Sitten, darum auch weit und breit gefürchtet. Schon als Mädchen wurde sie dem griechischen Kaiser Constantin verlobt und durch einen seiner Eunuchen in der griechischen Sprache auf Hohentwiel unterrichtet; sie war aber dieser Verbindung von Herzen abgeneigt. Als darum eines Tages der Eunuche ihr Bildniß malen wollte, um dem Kaiser, seinem Herrn, damit ein Geschenk zu machen, verzog sie absichtlich so sehr ihren Mund und ihre Augen, daß der Grieche ein abscheuliches Zerrbild von der Braut erhielt. — Sie vermählte sich nachmals mit Herzog Burkard von Schwaben, der aber bald darauf im J. 973 starb, und ihr das Herzogthum zum Erbe hinterließ. — Als Wittwe besuchte sie zuweilen St. Gallen, um da ihrer Andacht obzuliegen. Abt Burkard nahm sie jederzeit ihrer Würde gemäß und als seine nahe Verwandte festlich auf, und als er ihr bei einem dieser Besuche werthvolle Geschenke anbot, erbat sie sich von ihm nur ein einziges Geschenk, nämlich: Ekkehard II. für einige Zeit als Lehrer nach Hohentwiel; so hatte es Ekkehard selbst, der als Oberpförtner die

Fremden zu empfangen hatte, am Vorabende mit ihr verabredet. Nur ungern gewährte der Abt diese Bitte, zumal es ihm Ekkehard I. sehr mißrieth. Ekkehard brachte längere Zeit auf Hohentwiel zu, las mit der Herzogin die lateinischen Classiker, darunter den Virgil und Horaz und ward von ihr zu allen Räthen beigezogen, welche Fürsten, Ritter und Dienstmänner damals bei der mächtigen Herrin einholten. Allein auch Ekkehard bekam die unerbittliche Strenge dieser Frau zu kosten; denn sie ließ ihn sogar mit Streichen züchtigen, und hätte ihm bald den ganzen Kopf scheeren lassen, weil er aus Bescheidenheit die vornehme Bettdecke und den Armstuhl wegtragen ließ, den man ihm in seinem Zimmer zubereitet hatte. Ihrer Launen überdrüssig, bedauerte er oft, der Fürstin gefolgt zu sein. An hohen Festtagen besuchte er zuweilen St. Gallen, und jedesmal schickte ihm die Herzogin zu Schiff nach Steinach werthvolle Geschenke in Meßgewändern, Dalmatiken und andern Kirchenparamenten voraus, die sie indeß theilweise aus Aerger später wieder zurückverlangte, als Abt Immo ihr das authentische Antiphonar Gregors des Großen zu übersenden sich weigerte. Ruodmann, Abt von Reichenau, war den St. gallischen Mönchen feindlich gesinnt, er führte eine giftige Zunge über ihre klösterliche Zucht; Ekkehard II. erhielt den Auftrag, ihn zu warnen, allein umsonst. Ruodmann fuhr in seinen Verläumdungen fort, und um dafür weitern Stoff zu finden, ritt er eines Tages, als er Ekkehard II. nach Hohentwiel zurückgekehrt glaubte, nach St. Gallen, kam heimlich (im J. 965) zur späten Nachtzeit in das Kloster, fand aber für seine bösen Zwecke nicht, was er suchte. Als er nun von Seite der Kirche in den Schlafsaal heraufstieg, kam er trippelnd bis zum Abtritt, wo er sich versteckte. Ekkehard II. nahm die Fußtritte wahr, erhob sich schnell von seiner Lagerstätte und folgte ihm auf dem Fuße nach, ohne ihn zu kennen; beim schwachen Lampenschein nahm er den nächtlichen Gast im verborgenen Winkel wahr, und erkannte bald an dem Räuspern der Nase, womit er aufzuathmen pflegte, daß es Abt Ruodmann sei. Schnell zündete er die größere Laterne an, die man sonst nur dem Abte vorzutragen pflegte, und stellte sie vor ihn hin; Ruodmann blieb erschrocken in dem Winkel zurückgekauert sitzen. Die übrigen Mönche eilten nun herbei, sich wundernd, vor wem man die Abtlaterne angezündet haben möge, da der Abt gerade abwesend war. — Endlich stand der unheimliche Gast auf und wollte weiter gehen; Ekkehard ging ihm mit der Laterne voran auf demselben Wege, auf dem er in's Kloster heraufgeschlichen war, und vor dem Eingang der Kirche angelangt, hieß er ihn sitzen, bis der Decan und die übrigen Mönche gekommen wären, denn, bemerkte er, es würde ihnen sehr leid thun, einen so vornehmen Gast nicht näher kennen zu lernen. Die jüngern Mönche kamen herbei, sie waren über die Unthat Ruodmanns so aufgebracht, daß sie auf ihn eingehauen hätten, würde Decan Ekkehard sie nicht besänftigt haben. Dennoch hatte er derbe Vorwürfe von Notker dem Arzte und mehrern Andern über seine Intriguen anzuhören. Er fiel dem alten Decan Ekkehard zu Füßen, bat um Schonung und versprach Besserung. Die ältern Mönche wurden bewegt, die jüngern verlangten seine Bestrafung, doch ließ Decan Ekkehard ihn im Frieden weiter ziehen, nachdem er ihn auch noch mit den übrigen Ordensbrüdern ausgesöhnt. Der Begnadigte dankte, lud Ekkehard II. dringend ein, ihn in Reichenau auf seiner Durchreise nach Hohentwiel zu besuchen, und übersandte den Mönchen in St. Gallen zwei Fässer Wein nach Steinach zum Zeichen seiner Erkenntlichkeit. Doch ließ er keineswegs von seiner Verläumdungssucht gegen das Kloster St. Gallen ab, wie es sich später zeigte, ja er gab sie selbst dem Ekkehard II., als sich derselbe bald nachher mit seinen beiden Neffen Ekkehard III. und Burkard II. nach Hohentwiel begab und ihn bei dieser Gelegenheit in Reichenau besuchte, zu erkennen. Die Herzogin jedoch, welche von Ekkehard den nächtlichen Einbruch, den Ruodmann gegen das Kloster St. Gallen verübt, erfuhr, nahm die Sache gar nicht leicht; sie sprach: „das Kloster St. Gallen genießt kaiserlicher Freiheit und

steht zunächst unter meinem Schutze," ließ Ruodmann vorladen und legte ihm zur Sühne seines Vergehens eine Geldbuße von hundert Pfunden auf, die sie später auf die Bitten des Bischofs von Constanz um die Hälfte ermäßigte. Dieses reizte den verhaltenen Groll des Abtes von Reichenau von Neuem auf. Mitlerweile wurde Ekkehard II. als Hofkaplan an den Hof des Kaisers Otto I. berufen, wo er die Erziehung Otto's II. besorgte, und bei allen wichtigen Angelegenheiten zu Rath gezogen wurde; er leistete in dieser neuen Stellung seinem Kloster treffliche Dienste. Denn Ruodmann hatte die öconomische Zerrüttung, in welche das Kloster St. Gallen in Folge der Einfälle und Räubereien der Sarazenen gerathen war, benutzt, um bei Hofe die St. gallischen Mönche zu verdächtigen, als lebten die einen zu verschwenderisch, die andern zu armselig, der alternde Abt Burkard sei nicht mehr im Stande, Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten, der Mönch Sandrat von Cöln wäre der rechte Mann, um die stolzen Mönche von St. Gallen zu demüthigen. Diese Verdächtigungen hatten bei den Ottonen schon Eingang gefunden, und Otto der Große war bereits entschlossen, den benannten Sandrat als Abt nach St. Gallen zu senden, als er von Ekkehard II., der eben wieder von einer Heimreise an den Hof zurückgekehrt war, eines Bessern unterrichtet wurde. Seinem Rathe folgend, sandte Otto I. im J. 966 acht Bischöfe und eben so viele Aebte ab, um die Klosterzucht in St. Gallen näher zu untersuchen. Diese Visitation wurde von Ekkehard II. einläßlich beschrieben, und von dem Chronisten Ekkehard IV. den casibus mon. St. Galli später einverleibt. Die Visitatoren fanden außer dem Fleisch, dem Geflügel und dem Sonderessen, was sich einige erlaubt hatten, nichts abzuändern, gegentheils ertheilten sie der strengen Zucht des Klosters großes Lob, machten ihm ein Geschenk von vierzig Pfunden und schilderten dem Kaiser eindringlich, wie bedaurungswürdig es sei, daß so gelehrte Männer, von denen viele erlauchten Geschlechtern entsprossen seien, Hunger leiden müßten. Otto I. suchte ihr Loos sodann durch reiche Vergabungen zu mildern. Abt Burkard fühlte allmählig das Ende seiner Tage herannahen, dankte ab im J. 971, erbat sich Notkern, den Neffen Notkers des Arztes zu seinem Nachfolger, und sandte ihn mit neun ehrwürdigen alten Mönchen nach Speier, um die Bestätigung des Kaisers einzuholen. Noch war Otto I. vom Gedanken nicht abgekommen, den mehrbenannten Sandrat als Abt für St. Gallen einzusetzen, zumal das jugendliche Alter Notkers in ihm besondere Bedenken erregte. Allein Ekkehard II. wußte vorerst Otto II. und die Kaiserin Theophania, und endlich auch den Kaiser Otto I. für Notkern zu gewinnen. Ekkehard II. schrieb in tyronischen Abbreviaturen alle Gespräche nieder, die bei diesen Unterhandlungen geführt wurden, und ergötzte den Kaiser nicht wenig, als er sie später ihm wörtlich getreu vorlesen konnte. Noch ruhte der Haß Ruodmanns nicht, er wußte auch später die St. Gallermönche bei Otto I. so anzuschwärzen, daß der Kaiser, ohne seinen Sohn und Ekkehard II. zu berathen, den mehrbenannten Sandrat endlich doch mit dem Auftrage nach St. Gallen sandte, dort die klösterliche Zucht wieder herzustellen. Als aber der Reformator, der so sehr über die Fleischspeisen, die man den Kranken gab, eiferte, zu Nacht an einem fetten Schmause mit seinen Dienern ertappt worden war, nahm seine Mission ein schmähliches Ende. Man säumte nicht, den Heuchler bei Hofe und bei Ekkehard zu entlarven; die Kaiserin Mutter Theophania und Otto II. mit der getroffenen Maßregel nie einverstanden, freuten sich über diesen Ausgang und Otto I. suchte den begangenen Fehler damit gut zu machen, daß er, mit seinem Hofstaate auf das Fest Mariä Himmelfahrt im J. 972 aus Italien zurückkehrend, nach St. Gallen kam, und mit kaiserlicher Huld und Gnade alle dasigen Mönche entzückte. Otto II. wünschte bei diesem Anlaß die berühmte Büchersammlung zu sehen; Der Abt getraute sich nicht, ihm die Bitte zu verweigern, machte aber lächelnd die Bedingung, daß ein so vornehmer Räuber die Bücher dem Kloster und den Brüdern nicht entfremde; Otto II. nahm wirklich mehrere Handschriften mit sich, von denen er

einige auf die Vorstellungen Ekkehards II. hin, später wieder zurückgab. Ekkehard blieb noch längere Zeit am Hofe der Ottonen; um seine Verdienste zu belohnen, übertrug ihm der Kaiser die Abtei Ellwangen, die er auch gerne angenommen hätte, würde ihn die Kaiserin und Otto II. nicht zurückgehalten und mit der Aussicht auf irgend ein größeres Bisthum vertröstet haben. Wirklich wurde er zum Domprobst von Mainz erwählt, starb aber dort am 23. April 990, bevor ihm die verheißene bischöfliche Würde war zu Theil geworden. Auch als Dichter erwarb sich Ekkehard einen Namen; seine Epigramme sind verloren gegangen; von seinen vielen Sequenzen, die seiner Zeit von den kaiserlichen Visitatoren bewundert wurden, wird eine einzige auf den hl. Desiderius — Summis conatibus — im Cod. St. Gall. 380 p. 252 noch aufbewahrt. — **Ekkehard III.**, Junior genannt, ein Schwestersohn Ekkehard's I., wurde in der Klosterschule zu St. Gallen in den Wissenschaften ausgebildet, und hielt sich mit Ekkehard II. längere Zeit am Hofe der Herzogin Hadwig auf Hohentwiel auf, wo er den Hofkaplänen der Fürstin Unterricht ertheilte, denn sie ließ ihre Geistlichen nie müßig gehen. Er hatte den Mönchen Wikard zu seinem Mitschüler, beide liebten sich innig von Jugend auf; als Ekkehard starb, warf sich Wikard über die Leiche hin, und hauchte da in übermäßigem Schmerze über den Verlust seines Freundes seine Seele aus. Er starb am Feste des hl. Benedicts, an dem er auch geboren, in's Kloster eingetreten und die Ordensgelübde abgelegt hatte. Ekkehard IV. widmet seinem Angedenken die Verse:

Wikard Eccehardum super oppetit[1] illachrimatum —
Ne mors divideret quos unos vita teneret. —

Ekkehard IV., Junior genannt, wurde um's J. 980 geboren, denn er bezeugt, noch viele Augenzeugen gekannt zu haben, die bei dem im Jahre 937 erfolgten Brande des Klosters St. Gallen gegenwärtig waren. Er hatte einen Bruder Namens Immo, der dem Kloster St. Gregor im Elsaß, in den Schluchten der Vogesen gelegen, als Abt vorstand. Abstammung und Vaterland beider sind unbekannt. Als Knabe kam Ekkehard IV. nach St. Gallen, wurde hier von Notker Teutonicus oder Labeo, dem gelehrtesten Manne seines Zeitalters, in der lateinischen, griechischen und altteutschen Sprache, in der Astronomie, Mathematik und Musik unterrichtet, und gewann in kurzer Zeit durch seinen Fleiß und seine Fortschritte einen solchen Ruf der Gelehrsamkeit, daß ihn Erzbischof Aribo nach Mainz berief, um die dortige Domschule zu leiten. Dort schrieb er auf die Weisung jenes Prälaten eine kurze Abhandlung über die Entstehung und Deutung des „jube Domne benedicere", lateinische Inschriften über alt- und neutestamentliche Gegenstände zu den neuen Wandgemälden der Domkirche, und verbesserte die Version Ekkehard's I. von der Vita Waltharii manu-fortis. Auf das Ansuchen des Diacons Johannes, des spätern Abtes von St. Maximin in Trier, dichtete er verschiedene Segenssprüche (Benedictiones), die bei den Lectionen im Chor oder als Tischgebete gebraucht wurden; das altteutsche Volkslied Rapert's über den hl. Gallus, das schon zu seiner Zeit immer mehr der Vergessenheit anheimfiel, übersetzte er in leoninischen Versen, „damit ein so schönes Lied von so süßer Harmonie wenigstens noch lateinisch könne gesungen werden;" er sammelte die Gedichte auf die Feste der Heiligen, welche theils Notker Labeo, theils er selber unter der Anleitung seines Meisters verfaßte, in seinem Werke liber Benedictionum zusammen, schrieb eine epistola metrica de ornatu dictionis an seinen Bruder Immo, und führte endlich die casus monasterii St. Galli von Abt Salomon an bis zu Abt Immo, d. i. vom J. 883 bis zum J. 971 fort; an der weitern Fortsetzung wurde er durch seinen Tod gehindert, der wahrscheinlich um das J. 1036 den 21. Oct. erfolgte. Die Schriftwerke, die ihm bei der Mit- und Nachwelt einen historischen Namen

---

[1] i. e. „diem obiit" glossa interlin. Eccehardi IV.

bereiteten, sind: 1) Die Casus St. Galli, die Rapert vom Ursprunge an begonnen hatte, zuerst herausgegeben von Melchior Goldast Rerum allemannic. scriptor. fol. Francof. 1606, und dann durch v. Arx in Pertz Monum. histor. German. tom. II. fol. Hannov. 1829, ein classisches Werk für die teutsche und allgemeine Geschichte des Mittelalters, ungeachtet seiner Barbarismen und Anachronismen, das bei einer treuen und natürlichen Erzählungsweise der Thatsachen die interessanteste Einsicht in die Sitten des damaligen Zeitalters gewährt. 2) Liber Benedictionum cod. Sang. n. 393 in 4. in 131 Pergamentblättern, das Autographum Ekkehard IV. und codex unicus; er enthält die Sammlung der oben besprochenen Gedichte, Inschriften, Benedictionen, carmen Raperti de St. Gallo u. s. f. in lateinischen Reimversen, deren Sinn größtentheils für Andere ein Geheimniß geblieben wäre, hätte er sie nicht durch Interlinearglossen selbst erklärt. Diese letztern nun, mit den Versen verbunden, sind für die St. gallische Geschichte von großem Werthe, weil darin solche Personal- und Ortsnotizen und historische Thatsachen vorkommen, die sonst nirgends zu finden sind. 3) Seine größeren Gedichte; die vita Waltharii manufortis, die noch 1155 zu Pfäfers und 1220 zu Muri sich vorfand, ist verloren gegangen; das carmen Raperti de St. Gallo hat v. Arx l. c. herausgegeben. — Ekkehard V., oder der Letzte genannt, schrieb unter dem Abte Ulrich IV. um's J. 1210 das Leben des hl. Notker (herausgeg. in Heinrici Canisii Lectio antiqua, tom. V.), bewies aber wenig Bekanntschaft mit der einheimischen Geschichte, da er aus dem hl. Notker, Notker dem Arzte und Notker Labeo eine und dieselbe Person machte, und das übrige aus dem Werke Rapert's und Ekkehard's IV. größtentheils abschrieb. Daß er aber nicht nur Musiker, sondern ein Kenner wahrer Kirchenmusik gewesen, mag die Art beweisen, wie er sich über die Sequenzen des hl. Notker vernehmen läßt; er schreibt l. c. cap. 18 darüber: „Gott verlieh dem hl. Notker die Gabe der göttlichen Lobgesänge zur Erbauung der Gläubigen. Und fürwahr, beim Anhören dieser himmlischen Kunst wird das Gemüth der Menschen zur Andacht geweckt, ihr Herz erweitert, die Seele über sich selbst erhoben und geistig verklärt. Als Elisäus fühlte, daß ihm der Geist der Weissagung noch mangle, ließ er einen Sänger rufen, und unter dem Gesange empfieng er den Sehergeist. Die süße Harmonie pflegt das Herz zu erheitern, und bringt die verborgenen Freuden des Gemüthes zum Bewußtsein. Je inniger nämlich die Liebe eine Seele ergreift, um so tiefer berührt die vernommene Harmonie durch den äußern Sinn das Gemüth, und ruft jene innere geistige Harmonie hervor, welche die Seele des Zuhörers zur reinsten Freude umstimmt und erhebt. Im Psalmgesange und in den Lobliedern bereiten wir dem Herrn gewissermaßen den Weg, auf dem er in wunderbarer Offenbarung seiner Geheimnisse zu uns herniedersteigt, wenn wir aus tiefem Herzensgrunde uns in das Lob Gottes ergießen, und unsere vollen Stimmen in seinen Lobgesängen wiederhallen. Durch den Psalmgesang und die geistige Harmonie wird die betrachtende Seele in höhern Kunstgesetzen geübt, und in völliger Entäußerung ihrer Selbst von der Erde hinweg zur Beschauung göttlicher Dinge emporgehoben. Der Gesang tröstet trauernde Gemüther, gewährt Freude und Erhebung den Herzen, führt die Sünder zur Reue, reinigt die Seelen und macht sie zu Werken der Gottseligkeit bereit. Von der Süßigkeit des Gesanges ergriffen, beweinen Viele ihre Sünden, ihre Thränen fließen und sie werden vom Geiste der Buße erfüllt. Das Alles bewirkt nicht die Macht der Worte, sondern die hl. Macht des Kirchengesanges". Den verweichlichten Kirchengesängen modernen Styles kann freilich ein solcher Begriff von der Macht des Kirchengesanges nicht abgewonnen werden! Wie Abstammung und Geburt, so ist auch das Todesjahr Ekkehard's unbekannt. [C. G.]

Ekron (עֶקְרוֹן, LXX Ἀκάρων, Ἀκκάρων, Vulg. Accaron, einmal Acron Jos. 19, 43.), eine der Hauptstädte der Philister, der Lage nach die nördlichste. Bei der ersten Landesvertheilung kam sie an den Stamm Juda (Jos. 15, 10.

45.), wurde aber später für Dan ausgeschieden (Jos. 19, 43.). Nach Josue's Tode eroberte sie Juda (Richt. 1, 18.), doch nur vorübergehend, da Israel in der Ebene nie festen Fuß fassen konnte; die Stadt erscheint immer als Hauptplatz der Philister, die selbst die erbeutete Bundeslade (1 Sam. 5, 10.) dahin brachten. In der Geschichte Samuels und Davids wird sie öfters genannt, so wie mit ihrem Gott Beelzebub in den Strafdrohungen der Propheten. Endlich schenkte sie der syrische Alexander Balas dem siegreichen Maccabäer Jonathan (1 Macc. 10, 89.). Das Onomast. kennt Accaron noch als großen Flecken, und Hieron. bestimmt die Lage ganz genau zwischen Asdod und Jamnia ein wenig gen Osten; und dort, nördlich vom Wady Surar, fand noch Robinson (III. 229 ff.) ein nicht unbeträchtliches Dorf Akir (عاقر) mit Ueberresten älterer Bauten.

Ekstase, s. Verzückung.

Ekthesis, s. Monotheleten.

Ela (אֵלָה, Ἠλά) Sohn und Nachfolger des israelitischen Königs Baësa, der sammt seiner Familie schon im 2. Regierungsjahre von dem Obersten der Reiterei Simri (Zambri) ermordet wurde, wie Jehu, der Prophet, es voraus gesagt (3 Kön. 16, 8—14.). Parallel läuft das 26. und 27. Jahr des Königs Asa im Reiche Juda (um 930—29 v. Chr.).

Elam (עֵילָם, LXX Αἰλάμ, Vulg. Aelam) erscheint in der Bibel zuerst Genes. 10, 22. als Personname des erstgebornen Sohnes von Sem. Das ethnographische und geographische Interesse aber, in welchem die ganze Stammtafel Genes. 10 abgefaßt ist, weiset zugleich auf die ethnographische und geographische Bedeutung dieses Namens hin. In ersterer Beziehung bezeichnet derselbe ein bestimmtes, von Sem abstammendes Volk, und findet seine Bestätigung nicht bloß in biblischen Stellen, wie Jes. 21, 2. 22, 6. Esra 4, 9. (עֵלְמָיֵא), wo eines Volksstammes dieses Namens gedacht ist, sondern auch in der Erwähnung desselben bei den Classikern, welche wie Strabo (XI. 11, 4. 12, 6. XV. 3, 12. XVI. 1, 17) die Elymäer (Ἐλυμαῖοι) ganz übereinstimmend mit den biblischen Berichten (Genes. 14, 1. Jes. 21, 2. Jer. 25, 25.) als ein kriegerisches, und als gute Bogenschützen berühmtes Volk (Jes. 22, 6. Jer. 49, 34—39.) schildern, oder dasselbe als räuberisch (λῃστρικὰ ἔθνη, Nearchus ap. Strab. XI. 12, 6) und roh (γένη βαρβάρων, Polybius V, 44. p. 542) bezeichnen. Sollte auch die mosaische Völkertafel alles genealogisch-historischen Werthes entbehren, zu welcher Annahme gar kein hinreichender Grund vorhanden ist, so leuchtet aus ihr doch die Ueberzeugung ihres Verfassers hervor: daß die als Sem's Söhne zusammengestellten Völker demselben Volks- und Sprachstamme angehörten, wie wir sie auch geographisch sich nahewohnend antreffen. Hat jedoch dieß Völkerverwandtschaftsverhältniß nur irgend einen Werth, und wer will ihn geradezu läugnen, so fällt die durch Josephus (Antt. I. 6, 4.) in Umlauf gebrachte Sage: daß die Elamäer die Stammväter der Perser seien (Ἔλαμος μὲν γὰρ Ἐλαμαίους, Περσῶν ὄντας ἀρχηγέτας, κατέλιπεν), von selbst weg, da die Sprache der Letzteren keine semitische ist, und Hyde (de relig. vett. Pers. 432) hätte um so weniger Ursache gehabt, irgend ein Gewicht auf die Behauptung des syrischen Lexikographen Bar Bahlul über die Abstammung der Magier aus Persien als Nachkommen der Elamiter (ܒܢ̈ܝ ܥܝܠܡ) zu legen, als dieselbe auch einer andern Deutung fähig ist, und die Traditionen der Perser auf den Ursitz des Zendvolkes im Norden Asiens nicht minder hinweisen (Rhode, die hl. Sage des Zendvolkes), als Curtius, Arrian, Amm. Marcellin, Justin die Perser und Scythen als verwandte Stämme bezeichnen. — In geographischer Beziehung leitet der Name Elam zur Aufsuchung und Bestimmung eines nicht minder bestimmten Landes, das denselben trägt, und unter dem es in der Bibel (Genes. 14, 1. Jer. 25, 25.

49, 34—39. Dan. 8, 2.) vorkommt. Zwar sind die alten Angaben über dieses Land schwankend und nicht durchweg mit sich im Einklange; wahrscheinlich waren in der älteren Zeit, so lange die Elamiten noch auf den Gebirgen wohnend, ihren Kriegs- und Raubzügen nachhingen, ihre Wohnsitze noch nicht so fest, bis daß sie allmählig von diesen Gebirgen herab sich an die Ufergebiete und Ebenen senkten und bleibendere Sitze gewannen. Allein in das Ländergebiet jenseits des Tigris führen doch jene Angaben insgesammt, wo wir auch nach Jes. 21, 1. Jer. 25, 25. wegen der Zusammenstellung von Elam und Medien ersteres zu suchen haben, und wohin auch ganz klar Genes. 17, 1. leitet, da die Könige von Elam und Sinear (Babylon) als conföderirte auftreten. Welches Gebiet jedoch jenseits des Tigris das Land Elam einnahm, darüber lassen theils die Classiker keinen Zweifel übrig, theils findet diese Frage ihre Erledigung in Dan. 8, 2. — Die Classiker nennen unter *Ἐλυμαΐς* ein Land, welches jenseits des Tigris im Osten von Babylon und nahe der Provinz Susiana und Medien lag (*Τῇ δὲ Σουσίδι (συνάπτει) ἡ Ἐλυμαΐς*, Strabo XVI. 1, 17). Dieselbe Unterscheidung zwischen Elymais und Susis (= Susiana) findet sich auch bei Plinius (H. N. VI. 27) „Susianam ab Elymaide disterminat amnis Eulæus“, und Strabo (XV. 3, 12) läßt sogar die Elymäer die Susianer bekriegen; woraus sich ergibt, daß Elymais ein von Susiana verschiedener District, und da dieses mehr östlich gelegen, jenes mehr westlich am östlichen Ufer des Tigris, Babylonien gegenüber, befindlich war, und sich südwärts bis an den persischen Meerbusen erstreckt haben mag. Dieser Unterscheidung gegenüber, als älterer geographischer Eintheilung, welche so genau Land und Volk Elam als verschieden von Susis, und selbstständig bezeichnet, ist die spätere, unter persischer Oberherrschaft entstandene Zusammenziehung beider Provinzen in Eine, unter dem gemeinschaftlichen Namen Susiana (*Σουσίς, Σουσιανή*), welcher Ptolomäus gedenkt, und welche Herodot (III, 91) und Arrian (III, 16) als eigene Satrapie anführen (vgl. Cellarii not. orb. antiq. II, 800), gar nicht auffallend, da auch Asseman (Biblioth. or. III. 2. 419—421) berichtet, daß bei den Syrern ebenfalls die Angaben der verschiedenartigen Völkerschaften dieser Gegend sich finden, die später zu einem Ganzen verschmolzen sind. Auf ein gleiches geographisches Resultat führt auch Dan. 8, 2., wenn es daselbst heißt: „Susa die Hauptstadt in der Provinz (הַמְּדִינָה) Elam“; denn da Susa, die eigentliche Hauptstadt des späteren Susiana, jenseits des Tigris, an dem die Districte Susis und Elymais scheidenden Euläus lag, und doch als zur Provinz Elam gehörig angeführt wird, so muß diese Provinz Elam zunächst an dem östlichen Ufer des Tigris bis an den Euläus hin und noch darüber hinaus gelegen gewesen sein, mit welcher geographischen Ansicht bei Daniel jedoch jene der ältern Classiker, welche den Fluß Euläus die Provinzen Susis und Elymais scheiden lassen, und in welch' Ersterer Susa, als Wohnsitz der alten Susier, lag, nicht harmoniren will. Es sind zur Ausgleichung dieser Disharmonie mancherlei Versuche gewagt worden. Die Zufluchtnahme zu einigen alten Uebersetzern, wie Symmachus, oder einigen latein. Codices, welche מְדִינָה mit Stadt übertrugen, und hier an eine Stadt Elam dachten, verurtheilt sich von selbst (vgl. A. Chignoli, Exercitt. ad Danielem Proph. Venet. 1761. p. 172, 173). Richtiger schon ist das Urtheil Bocharts (Phaleg. l. 2. c. 2), welcher Elam bald in engerer bald weiterer Ausdehnung genommen sein läßt, und von der am Grenzfluße Euläus gelegenen Stadt Susa behauptet, daß sie sowohl zu Susiana als Elymais habe gehören können. Wenn auch diese letztere Behauptung sehr unsicher ist, so dürften doch die Worte des Pererius, auf welchen Bochart hinweiset, von größerem Interesse sein, wenn es heißt: „Mihi fit admodum verisimile, antiquitus omnem illam regionem, quæ est infra et supra flumen Eulæum, dictam esse Elamiticam, postea crescente Susianorum claritate factas esse duas Provincias et intermedio Eulæo dis-

lincias", nur dürften diese Worte dahin zu berichtigen sein: daß damals, als Daniel (unter dem letzten chald. Könige Nabonned) von Susa als einer Stadt in der Provinz Elam redet, Letztere eben schon, als eine Provinz, ohne Selbstständigkeit war, und als solche, sei es nun zum chaldäischen oder medischen Reiche gehörend, wahrscheinlicher zu Letzterem, mit andern Provinzen in Verbindung gezogen, ihre alten Grenzen verloren hatte, so wie später unter persischer Herrschaft Elam in Susiana aufging. Ob jedoch der Name Elam auch in vorexilischer Zeit schon, wie Vitringa, Gesenius, Hengstenberg, denen schon ältere Exegeten, wie Sanctius Castrus u. A. präludirten, wollen, bei den biblischen Schriftstellern auf ganz Persien auszudehnen und mit Hyde (a. a. O.) zu sagen sei: „antiquissimum Persiæ nomen biblicum est Elam", oder mit Winer (bibl. Realw.) zu behaupten: „die vorexilische Sprache nannte Elam — Persien", dürfte wohl sehr in Zweifel zu ziehen, wenigstens nicht in dieser ganzen großen und breiten Ausdehnung zu nehmen sein, da einerseits doch die Abstammung der Perser von den Elamäern mehr als ungewiß, und andrerseits der Name Elam kein gar so unbestimmter und vager ist, die Perser vor dem Exile eine zu unbedeutende Rolle spielen, und bei Jesaias und Jeremias die Elamäer gerade nicht so gewaltig auftraten, daß man an weitere Ausdehnungen über das eigentliche Elam hinaus denken müßte (vgl. Hävernick, Comm. üb. d. B. Daniel S. 545). Wenn bei Tacitus (Ann. VI, 44) die Erwähnung der Elymäer mehrere Völker zu umfassen scheint, so dürfte dieß wohl nur von Stämmen zu verstehen sein, niemals aber der Name Elam über das alte Susis hinaus ausgedehnt werden. Die in der Apostelg. 2, 9. erwähnten Elamiter sind zur Festfeier nach Jerusalem gekommene Juden, abstammend wahrscheinlich von den nach Elam früher verpflanzten gefangenen Israeliten oder aus Babylon dahin ausgewanderten Juden, besonders seitdem Babylon durch die Meder und Perser erobert war (Esther 2, 5. 6. 9, 6. 13.), und der Name bezieht sich offenbar auf das Ländergebiet jenseits des Tigris in weiterer Ausdehnung, zeigt aber, daß trotz der Einverleibung Elams in die Provinz Susiana dennoch der alte biblisch-geographische Sprachgebrauch seit Daniel 8, 2. nicht verloren gegangen war. So bezeichnet also Elam als biblisches Land Genes. 14, 1. Jer. 25, 25. 49, 34—39. den zwischen dem Tigris nach Westen hin, den persischen Meerbusen nach Süden, und den Euläus als Grenzfluß nach Osten eingeschlossenen District im engeren Sinne, scheint aber als medische Provinz zur Zeit Daniels sich auch über den östlichen Grenzfluß hinaus erstreckt zu haben, da Susa (s. d. A.) in seinem Gebiete lag, und doch eigentlich zur Provinz Susis im engern Sinne gehörte, und erst unter den Persern die Hauptstadt der beiden vereinigten Provinzen wurde. Nach Strabo (XVI. 1, 18) zerfiel das Land in mehrere größere und kleinere Provinzen, und war sehr ergiebig und fruchtbar, besonders an Reis, Baumwolle und Zuckerrohr (vgl. Otter, Voyage en Perse, II. 49). Eine Stadt Elymais, wie sie 1 Macc. 6, 1. 2. (Ἐλυμαΐς) erwähnt wird, dürfte wohl zunächst nur in der Landschaft gleichen Namens gesucht werden sollen; allein kein griechischer oder römischer Schriftsteller erwähnt derselben (Cellarius, not. orb. antiqu. II. 3. c. 19. 3). Nun wäre wohl, wie schon Michaelis bemerkte, dieß Stillschweigen kein vollgültiger Grund gegen die Existenz dieser Stadt, oder man könnte auch an eine mögliche Aenderung des Namens derselben denken (vgl. bibl. Länder- und Völkerkunde v. Allioli, S. 47); allein, ohne mit Andern (Allg. Volksbibellexikon) dem Verfasser den Irrthum auf den Hals zu werfen, als habe er in der Provinz Elymais auch eine Hauptstadt gleichen Namens vorausgesetzt, oder mit Fröhlich (Prolegg. ad Annall. Syr. p. 33) an eine auf etymologische Spielerei basirte Ausgleichung mit dem 2. B. der Macc. zu denken, welches für Elymais den Namen Persepolis setzt, was schon längst Wernsdorf (com. de fide hist. Libb. Macc. p. 59) gehörig gewürdiget hat, läßt sich der scheinbare Irrthum in der Nennung einer Stadt Elymais, die es schwerlich gab,

auf eine weit bessere Weise, zu welcher die auch bei andern Schriftstellern vorfindliche Tradition über dasselbe Factum, bei welchen hier die Nennung der Stadt Elymais geschieht, aufklären. Gemeinschaftlich mit dem 1. Buche der Macc. und nur unter geringen Divergenzen berichten Polybius (fragm. lib. 31 de virt. et vitiis), Josephus (Arch. XII. 9, 1), Appianus (Syr. p. 131) Strabo (XVI, 1) Diodor (XIX) dieselbe Thatsache von einer Tempelplünderung durch Antiochus Epiphanes, nur nennen sie nicht speziell den Ort, wo der Tempel gestanden, sondern bloß im Allgemeinem das Land Elymais; woraus denn nun sehr wahrscheinlich wird, daß auch der Verfasser des hebräischen Originals des 1. B. der Macc. dasselbe, aber nur mit dem Zusatze עֵילָם בְּפָרַס מְדִינָה gethan, was dann sein griechischer Uebersetzer, welcher מְדִינָה nicht wie Daniel 8, 2. würdigte, aus Mißverständniß durch ἐν τῇ Περσίδι πόλις übertrug und so die Schwierigkeit herbeiführte (vgl. Michaelis Anm. z. s. teutschen Uebers., Gesenius thes. L. H. s. h. v., Rosenmüller, Handb. d. Alterth. I. 1. 310—312). Ueber die Geschichte des elamitischen Landes und Volkes haben wir nur spärliche Behelfe in der biblischen Quelle selbst, alle übrigen fehlen. Zum ersten Male taucht der Name Elam in dem Berichte Genes. 14 auf; allein schon bezeichnet er ein Land und Volk, das seinen eigenen König, Kedorlaomer, hat, und die Stellung, welche derselbe zu den drei anderen conföderirten Königen einnimmt, will eine gewisse Superiorität an denselben kenntlich machen, welche immerhin auf eine größere Selbstständigkeit seines Staates hinweisen kann. Ob und wie lange diese Selbstständigkeit angedauert habe, darüber schweigen die ferneren historischen biblischen Berichte, und nur aus gelegenheitlichen Erwähnungen des Namens bei den Propheten lassen sich einige Schlüsse machen. Der Umstand, dessen Jesaias 11, 11. gedenkt, wenn er Ueberreste Israels auch aus Elam sich sammeln, und der Andern, daß er 22, 6. im anrückenden assyrischen (nicht chaldäischen, wie Sanctius will) Heere gegen Jerusalem unter Sanherib Elamäer, mit Bogen bewaffnet, sieht, scheint schon darauf hinzuweisen, daß der große assyrische Strom über Elam auch dahingegangen war, und die, nach Esra 4, 9., nach Samaria hinverpflanzten elamitischen Colonisten bestätigen dieses in nicht geringem Maaße; allein immer noch scheint Elam eine gewisse Selbstständigkeit erhalten zu haben; denn derselbe Prophet sieht 21, 2. Elam mit Madai auf den Sturz Babylons losgehen, und Jeremias redet nicht allein von Königen Elams 25, 25., sondern ergießt sich auch in einem eigenen Orakel (49, 34—39.) über Elam, welches immer noch eine gewisse politische Stellung desselben zur Voraussetzung hat, auf welche auch Ezechiel hindeutet, wenn er 32, 24. Elam, neben Assur als Schrecken der Welt, zur Unterwelt hinabfahren sieht. Schwierig bleibt es jedoch, zu bestimmen, ob, als Folge der Orakel Jerem. 25, 25. 49, 34—39., mit Hinsicht auf Ezech. 32, 24., Elam auch vom chaldäischen Eroberer verschlungen worden sei. Zu Gunsten der Erklärung von Daniel 8, 2., um nämlich die Möglichkeit darzuthun, wie Daniel nach Susa in der Provinz Elam kommen konnte, haben die meisten älteren und auch viele neuere Interpreten Elam durch Nebucadnezar erobert sein lassen, und die Stellen bei Jeremias und Ezechiel hieher bezogen; allein auch abgesehen davon, daß schon Theodoret, dem auch Neuere folgen, die Anwesenheit Daniels in Susa eine bloß visionäre nennt, sind jene Stellen viel zu allgemein gehalten, als daß geradezu an die Chaldäer als Eroberer des dort bedrohten Elam gedacht werden müßte. Die Art und Weise, wie Jesaias 21, 2. Babel mit Medien und Elam bedroht, weiset nicht unklar auf eine bereits errungene freiere Stellung beider hin, und ohne auf Judith 1, 6. (Εἰχιώχ ὁ βασιλεὺς Ἐλυμαίων) zu achten, scheinen bei Jer. 25, 25. die Könige Elams (מַלְכֵי עֵילָם), denen der Prophet den Taumelkelch zutrinken soll, so wie die Schilderung bei Jer. 49, 34—39. eine Selbstständigkeit zu verrathen (Gesenius thes. L. H. s. h. v.), welche mit Hinsicht auf Ezechiel 32, 24. und Dan. 8, 2. erst durch den Perser Cyrus, wenn nicht früher schon durch

Cyaxares I. oder Darius den Meder gebrochen worden war. Vgl. **Sanctius**, Comm. zu Jes. und Jer.; **Castrus** zu Jer.; **Hengstenberg**, Beitr. I. 41 ff.; **Gesenius**, Comm. zu Jes. II. 2.; **Rosenmüller**, Handb. I. 305.; dagegen: **Hävernick**, Comm. zu Dan. Erst. Excurs.; **Lengerke**, das Buch Daniel, S. 361. [Scheiner.]

Elath (אֵילוֹת auch אֵילַת eig. Terebinthen), eine berühmte **Hafenstadt** in Idumäa, welche nach ihrer Bezeichnung bei Griechen und Römern (Strabo XVI. 4, 4: *Αἴλανα*. Steph. Byz.: *Αἴλανα*. Vgl. LXX zu Deut. 2, 8.: *Αἰλών*. Joseph, Archäol. VIII. 6, 4: *Αἰλανή*. Plin. hist. nat. 5, 12. 6. 33: Aelana) dem Meerbusen des rothen Meeres, an dessen östlicher Seite sie lag, den Namen des **älanitischen** Meerbusens gab. Die Schicksale dieser Stadt sind eng verbunden mit der Geschichte des gesammten Edomitervolkes. Schon Moses zog an ihr vorbei bei seinem Durchzuge durch Edom (Deut. 2, 8.). Salomo rüstete, nachdem die Edomiter bereits durch David besiegt waren (2 Sam. 8, 14.), in Eziongeber in der Nähe von Elath eine Handelsflotte nach Ophir aus (1 Kön. 9, 26. 2 Chr. 8, 17.; vgl. Hieron. zu Deut. 2, 8.: „Ailath in extremis finibus Palaestinae, juncta meridianae solitudini et mari rubro, unde ex Aegypto Indiam et inde Aegyptum navigatur"). Aber unter Joram, obgleich noch Josaphats Schiffe durch die edomitischen Häfen frei gehen konnten (1 Kön. 22, 49.), fielen die Edomiter ab, bis sie Amazias unter Juda's Botmäßigkeit brachte (2 Kön. 14, 7. 2 Chr. 25, 11.). Der vielleicht in diesem Kriege zerstörte Hafen der Stadt Elath wird von Usias neu erbaut (2 Kön. 14, 22.), kommt aber bald in den Besitz des syrischen Königs Rezin (2 Kön. 16, 6.). Später geschieht Elath im A. T. nicht Erwähnung, weder in der Zeit der Chaldäer, noch in der nachmaligen Herrschaft der Juden über Edom, welche Johannes Hyrcanus bewirkte. Als die Römer Herren von Idumäa wurden, ward Elath als Hafenplatz befestigt und wahrscheinlich der untreuen Araber wegen mit starker Besatzung versehen; überhaupt muß es in damaliger Zeit eine bedeutsame Stadt gewesen sein, da es Bischofssitz wurde (Theodor. quaest. 44 ad 4 libr. Regum. Philostorg. hist. eccl. III. 6. Procopius de bello Persic. I. 19). Reisende der jetzigen Zeit wollen in dem heutigen **Gelena** die Trümmer des alten Elath finden. (**Rüpell**, Reisen nach Arab. S. 248. **Robinson**, Paläst. I. 282); Andere behaupten dieß von **Akaba**; vgl. **Rosenmüller**, schol. I. p. 711; **Mannert**, Geogr. der Griechen und Römer, VI. S. 35. [Storch.]

Eleale (אֶלְעָלֵה), eine Stadt im Gebiete Rubens, auf dem Ostjordangebiete (Num. 32, 37.). Eusebius sagt im Onomastikon, Eleale sei ein Flecken, eine Meile von Hesebon.

Eleasa (*Ἐλεασά* 1 Macc. 9, 5.), ein Ort in Judäa, nicht weit von den Bergen bei Asdod (V. 15), wo Judas der Maccabäer mit 3000 Mann gegen ein achtfach stärkeres Heer die letzte Schlacht lieferte (V. 18). Andere Handschriften lesen: *Ἀλασά*, welches Reland ohne Grund mit *Ἄδασα* (1 Macc. 7, 40.) identificirt. Die Vulgata übersetzt Laisa, welches als Flecken in der Nähe von Jerusalem mit Anathoth in Verbindung gesetzt wird (Jes. 10, 30.), also nicht zu verwechseln ist mit Laisch, einer Colonie der Daniten im Norden Palästina's; vgl. Richter 18, 26—29. S. d. A. **Berea**.

Eleasar (אֶלְעָזָר d. i. Gott hilft, *Ἐλεάζαρ* LXX); 1) dritter Sohn Aarons, und als solcher zum Priesterthum berufen, später Nachfolger seines Vaters im hohenpriesterlichen Amte. Er wird Anfangs als Vorsteher der Levitenfamilie Caath genannt (Num. 3, 32.; vgl. 4, 16 ff.), und bisweilen bei priesterlichen Verrichtungen erwähnt (Num. 16, 37. bei Bereitung der Asche von der rothen Kuh Num. 19, 3.); nach Aarons Tod erscheint er als geistliches Haupt der Theocratie überall neben Moses und Josue thätig, besonders die Vertheilung des Landes mit Josue leitend. Gibt auch die Schrift über sein Wirken wenig Einzelnheiten, so war es darum nicht minder eingreifend und segensreich; Zeuge dessen ist die Verehrung, welche sein Grab bei Gabaa Phinees auf dem Gebirge Ephraim (Jos.

Digitized by Google

24, 33.) noch zur Zeit des h. Hieronymus genoß (Hier. epitaph. Paulæ). Da seine zwei älteren Brüder Nadab und Abihu, die wegen Uebertretung des heiligen Rituals das Feuer vom Herrn hinweggraffte, kinderlos waren, so stammen von ihm und seinem jüngeren Bruder Ithamar alle Priester in Israel ab. Unter David bildeten Eleasars zahlreichere Nachkommen sechzehn, jene Ithamars nur acht Ordnungen oder Classen; auch die hohepriesterliche Würde vererbte sich größtentheils unter den ersteren; 2) Sohn des Abinadab (1 Sam. 7, 1.), Hüter der von den Philistern zurückgestellten Bundeslade in Kirjathjearim; 3) nach 2 Sam. 23, 9 ff. einer der drei ersten Helden Davids, der sich besonders gegen die Philister ausgezeichnet hatte und unter jenen gewesen, die ihrem Herrn mitten aus dem feindlichen Lager den Labetrunk holten; 4) der vierte Sohn des Mathathias, einer der Maccabäer (1 Macc. 2, 5.), mit dem Beinamen Abaron (*Αὐαράν*, 1 Macc. 6, 43. *Σαυαράν*, syr. ܚܘܪܢ d. h. „mit glänzendem Aug'", nach dem arab. أَحْوَر). Er fiel ruhmvoll in der Schlacht gegen Antiochus Eupator, als er einen Elephanten, auf welchem er den König vermuthete, von unten niederstach, und von dem stürzenden Thiere erdrückt wurde. Sein Sohn Jason ging als Gesandter nach Rom (1 Macc. 8, 17.); 5) der bekannte heldenmüthige Greis der maccabäischen Zeit, ein Schriftgelehrter, nach Jos. Flav. auch Priester, welcher sich von den Schergen des Antiochus lieber zu Tode geißeln ließ, als er auch nur den Schein einer Gesetzesübertretung auf sich geladen hätte (2 Macc. 6, 18—31.); 6) andere Männer dieses Namens s. 1 Chron. 23, 21. 22.; vgl. 24, 29. (ein Levit), dann Esdr. 8, 33. und Matth. 1, 15. (der Urgroßvater des h. Joseph). [S. Mayer.]

Electi, s. Katechumenen.

Elemente im Abendmahle, s. Abendmahl.

Elemente der Welt, s. Welt.

Elephant. Obwohl die Hebräer bereits zu Salomo's Zeit, wo nicht schon früher, Elfenbein (s. d. A.) hatten, so scheinen sie doch die Elephanten selbst erst unter den Seleuciden kennen gelernt zu haben. In den hebräischen Schriften des alten Bundes wenigstens werden Elephanten nicht erwähnt, wenn ihr Name nicht etwa in dem שֶׁנְהַבִּים enthalten ist, womit 1 Kön. 10, 22. u. 2 Chr. 9, 21. das Elfenbein bezeichnet wird, welches die Handelsschiffe Salomo's nach Palästina brachten. Denn daß unter dem בְּהֵמוֹת im B. Job (40, 15 ff.) nicht der Elephant, wie Manche wollen, sondern das Nilpferd gemeint sei, hat schon Bochart gezeigt (Hierozoicon, P. II. L. IV. c. 15); daß aber הַבִּים (der zweite Theil von jenem שֶׁנְהַבִּים) den Elephanten bezeichne, hat den sonst bekannten semitischen Sprachgebrauch gegen sich, in welchem der Elephant regelmäßig פִּיל, im Arabischen ausnahmsweise auch أقهبان genannt wird (Bochart. Hieroz. P. I. L. II. c. 23). Sei jedoch dem, wie ihm wolle; gewiß ist, daß die Hebräer in den maccabäischen Kriegen auch gegen bewaffnete und mit Mannschaft versehene Elephanten zu kämpfen hatten, wie solche in Indien von jeher im Kriege gebraucht wurden. Schon gegen Alexander den Großen kämpften die Indianer auch mit Elephanten; und von den Nachfolgern Alexanders bedienten sich besonders die syrischen Könige auch der Elephanten zum Kriege. Solche Elephanten hatten einen kleinen hölzernen Thurm auf dem Rücken, in welchem sich mehrere Krieger befanden, und von da aus mit Pfeilen und Wurfspießen gegen den Feind kämpften. Ihre Zahl wird verschieden angegeben, von Aelian auf vier (Hist. XIII. 1), von Heliodorus (Aethiop. L. IX.) auf sechs, von Philostratus (Apollon. II. 6) auf zehn bis fünfzehn, von Andern auf mehr oder weniger, doch sind die Angaben, die über fünfzehn hinausgehen, verdächtig. Wenn es daher 1 Macc. 6, 37.

heißt, die Elephanten des Lysias seien jeder mit 32 Kriegern bemannt gewesen, so ist diese Zahl ohne Zweifel ein Versehen, veranlaßt vielleicht durch V. 30. Der Lenker des Thieres hieß ὁ Ἰνδός (l. c.), weil sich die Indier am besten auf diese Kunst verstunden und andere in ihr unterwiesen. In der Schlacht wurden die Thiere durch die ganze Linie vertheilt und jedes war von einer bestimmten Anzahl Soldaten umgeben. Kampfmuthig machte man sie durch Wein und Maulbeersaft (1 Macc. 6, 34 f.). Uebrigens brachten sie in Schlachten oft mehr Nachtheil als Vortheil, indem sie in ihrer Wuth aufhörten dem Lenker zu gehorchen, die Flucht ergriffen und das eigene Heer in Verwirrung brachten (cf. Ammian. l. XXV. Curt. L. IX). Bemerkenswerth ist die Heldenthat des Maccabäers Eleasar, der unter einen solchen Elephanten, auf welchem er den syrischen König erblickt hatte, sich begab und denselben tödtete, von dem zusammenstürzenden Thiere aber erdrückt wurde (1 Maccab. 6, 42 ff.).

Elephantiasis, s. Aussatz.

Eleutheropolis ist eine zur Zeit des Eusebius und Hieronymus sehr bedeutende Stadt in Judäa, und beide bestimmen die Lage von einer Menge im südlichen Palästina gelegener Orte durch Angabe ihrer Entfernung von Eleutheropolis. In der hl. Schrift wird die Stadt nicht genannt, aber die von Eusebius und Hieronymus angegebenen Entfernungen anderer Ortschaften von ihr deuten darauf hin, daß sie an dem Platze des alten Ramath-Lechi (Richt. 15, 18 ff.) gestanden habe, und mit dem spätern Betogabra (Ptol. IV, 6) und dem heutigen Beit Dschibrin einerlei Ort sei (vgl. Robinson, Palästina II. 671 ff.). Nach dem Itinerarium b. Antonini (XXX. 32) und Mich. Glycas (Annal. II. 164. Paris, 1660) wurde wirklich noch im 7ten und im 12ten Jahrhundert die Quelle Simsons in der Vorstadt von Eleutheropolis gezeigt; und die großen Mauertrümmer, die noch um Beit Dschibrin zu sehen sind, so wie auch die nahe gelegene Kirche Santha Hanneh lassen auf eine ehmalige nicht geringe Größe und Bedeutsamkeit dieses Ortes schließen. Schon im 4ten Jahrh. war Eleutheropolis ein berühmter Bischofssitz, und auf den Synoden zu Nicäa (325), Antiochia (363), Diospolis (415), Jerusalem (536) war auch der Bischof von Eleutheropolis anwesend (cf. H. Relandi, Palæstina illustrata p. 750 sq.). Im Jahre 796 wurde die Stadt während eines Bürgerkrieges zwischen mehreren saracenischen Volksstämmen zerstört, und es ist ungewiß, ob sie nachher je wieder hergestellt worden und zu einiger Blüthe gelangt sei (Robinson II. 680).

Eleutherus, Papst, ein Grieche und Diacon des Papstes Anicetus, hatte den apostolischen Stuhl ungefähr zwischen den J. 177—193 inne; indeß setzen Pagi in brev. R. P. und die Boll. ad 26 Maji seinen Pontificat früher an. Eusebius (hist. eccl. l. 5. c. 4) berichtet, daß die Martyrer von Lyon den h. Irenäus, damals noch Presbyter, mit ihren und ihrer Collegen Leidensacten sammt einem Empfehlungsschreiben für ihn nach Rom zu Papst Eleutherus abgeschickt haben. Im Liber Pontificalis im Leben dieses Papstes heißt es, der britische König Lucius habe dem Papste Eleutherus einen Brief gesendet, worin der König seine Bereitwilligkeit zur Annahme des Christenthums erklärte. Wirklich berichten auch nicht bloß die britischen Traditionen und Schriftsteller, wie Nennius und Galfrid von Monmouth, die Mission des britischen Fürsten Lever Maur (das große Licht, Lucius) an den Papst Eleutherus und des Papstes an Lucius, sondern auch Beda wiederholt an vier Stellen seiner Werke diese Nachricht. Damit stimmt auch die Tradition der Briten zusammen, wonach Bran, ein Fürst in Nordwales, der Vater des Caractacus, bei dem Aufstande der Königin Boadicea gefangen nach Rom geführt wurde, wo er das Christenthum annahm, das er sodann bei seiner Rückkehr nach Britannien brachte, und wonach Lever Maur in Landaff die erste christliche Kirche in Britannien gebaut hat. S. Lappenberg, Gesch. von England, Hamburg 1834, B. 1. S. 46—47; Dr. Kunstmann, die lat. Pönitentialbücher

der Angelsachsen, Mainz 1844, S. 3—4; das erste Jahrhundert der engl. Kirche, Passau 1840, S. 177. [Schroedl.]

Eleutherus (Ἐλεύθερος), Fluß im Norden Phöniciens, entspringt auf dem Libanon, fließt zwischen Simyra und Orthosia und mündet 3 Meilen nördlich von Tripolis in das Mittelmeer (Plin. 9, 12); er trennt nach Strabo Cölesyrien von dem übrigen Syrien und bildet nach Ptolomäus die Grenze zwischen Phönicien und Syrien, obwohl phönicische Städte noch über ihn hinaus nach Norden zu lagen (vgl. Mannert, Geographie VI. S. 303). Jonathan begleitet den König Ptolomäus von Joppe aus bis an den Eleutherus (1 Macc. 11, 7.) und läßt später von der Verfolgung des feindlichen Heeres ab, weil dasselbe diesen Grenzfluß schon überschritten hat (1 Macc. 12, 30.); daß es der heutige Nahr el Kebir (der große Strom) und nicht der Kasimieh ist, wird jetzt allgemein anerkannt. (Mannert a. a. O.; Maundrell S. 33.; Burckhardt I. S. 270).

Elevation, s. Messe.

Elfenbein, welche blendendweiße Masse aus den zwei, oft 7 bis 8 Fuß langen und über 150 Pfund schweren Eckzähnen des Elephanten gewonnen wird, heißt im A. T. Schenhabbim, d. i. Zahn der Habbim (שֶׁנְהַבִּים 1 Kön. 10, 22. 2 Chr. 9, 21.), oder bloß Zahn (שֵׁן 1 Kön. 10, 18. Am. 3, 15. Psalm 45, 9. Hoheslied 5, 14.); mit der Benennung: Hörner, welche der Prophet Ezechiel anführt (קַרְנוֹת שֵׁן 27, 15.), steht die Ansicht des Pausanias (5, 12. 1.; vgl. Plin. 18, 1) in Verbindung, welcher nach dem Vorgange des Juba die Elephantenzähne für abwärts gerichtete Hörner erklärt. Das erste Mal wird des Elfenbeins im A. T. als eines bedeutenden Handelsartikels gedacht: die Schiffe Salomo's bringen Gold, Silber, Affen, Pfauen und Elfenbein aus Ophir mit (1 Kön. 10, 22.). Ob nun die Hebräer überhaupt erst zu Salomo's Zeit oder schon früher auf dem Seewege aus Indien das Elfenbein erhalten, vielleicht aus Aegypten schon mitgebracht (vgl. Pott, in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes IV, 13), oder wenigstens dort kennen gelernt haben, wenngleich der Pentateuch desselben keine Erwähnung thut, hängt von der richtigen Etymologie des im A. T. nur in obiger Zusammensetzung vorkommenden, sonst ganz unbekannten Hab (הַב), welches ohne Zweifel den Elephanten bedeutet, ab. Die von Bunsen (Aegypt. Stell. in der Weltgeschichte, I. S. 559) vorgeschlagene ägyptische Erklärung dieses Wortes scheint vor der Ableitung aus dem Sanscr. (Benary, in den Berliner Jahrb. der Literat. 1821, No. 96) den Vorzug zu verdienen; wenigstens werden die Elephanten in Aethiopien wegen der Größe ihrer Zähne gerühmt (Plin. 8, 4) und die Einwohner selbst als Versender des Elfenbeins, das sie sogar nach Indien ausführten (Kosmas p. 339), ehrenvoll erwähnt (vgl. Herod. 3, 97.; Pausan. 5, 12.; Lassen, Indische Alterth. I. S. 310, Anmerk. 6). Sehr alt ist der Gebrauch des Elfenbeins zur Ausschmückung und Verzierung; Salomo schmückt seinen Thron mit Elfenbein (1 Kön. 10, 18.): damit ist der Bericht des Pausanias (V. 11, 1) zu vergleichen, daß der Thron, auf welchem der olympische Zeus im Tempel der Altis ruhte, mit Gold, kostbaren Steinen, Ebenholz und Elfenbein ausgestattet war. Das Tafelwerk der Zimmer ward mit Elfenbein bekleidet; so ist der Pallast beschaffen, der von Achab, dem Könige Israels, in Nachahmung der Sitte von Tyrus erbaut war; er wird darum das Haus von Elfenbein, der elfenbeinerne Pallast (בֵּית שֵׁן 1 Kön. 22, 39., vgl. Psalm 45, 9. Am. 3, 15.) genannt. Die von kostbarem Holze gearbeiteten Gestelle der Sopha's, auf denen die übermüthigen Schwelger im Reiche Israel ganz gegen den altväterlichen Gebrauch bei Tische lagen, sind mit Elfenbein verziert (Am. 6, 4.). In Phönicien muß besonders viel Elfenbein verbraucht worden sein; die Tyrier trieben den Luxus so weit, daß sie das Bretterwerk ihrer Schiffe mit Elfenbein auslegten (Ezech. 27, 6.; Hävernick zu dieser Stelle S. 457; vgl. Seneca epist. 76: navis cujus tutela ebore coelata est). In Gleichnissen bildet die glänzendweiße

Farbe des Elfenbeins den Vergleichungspunkt; daher: sein Leib ist wie ein Kunstwerk von Elfenbein (Hoheslied 5, 14.); vgl. Plaut. Mostel. act. 1. scen. 3. [Storch).

Elias (אֵלִיָּהוּ, Ἡλιού), von seinem Geburtsorte Thisbe der Thisbite (הַתִּשְׁבִּי) genannt, ist einer der merkwürdigsten Propheten und außerordentlichsten Charaktere, welche die Geschichte kennt. Die jüdische und christliche Tradition erzählt wohl Manches von seinen Familien- und Verwandtschaftsverhältnissen, wie daß er aus priesterlichem Geschlechte gewesen, daß er jederzeit ehelos geblieben, aber die Schrift selbst schweigt davon, hier tritt Alles vor der höheren Sendung zurück, die ihm geworden ist. Mitten unter das üppige Hofleben Ahabs in Samarien, in den greuelvollen Baal- und Astartedienst der Jezabel, also in einen Kreis, der dem wahren Gott Israels nicht bloß durch verbotenen Cultus entgegen trat, sondern ihn durch fremde Götter förmlich beseitigen wollte, trat unerwartet der strenge Eiferer aus dem Ostjordanlande in seinem Gewande von Kameelhaaren mit ledernem Gürtel, als wollte er selbst Buße thun für die Sünden, welche das auserwählte Volk gleich den heidnischen Gojim beging. Im höheren Auftrage Gottes, „vor dessen Angesicht er stehe", kündigte er (um 912 v. Chr.) unfruchtbare Dürre als Strafe des Abfalls an, sich aber zugleich als den Mann, in dessen Hände die Strafruthe gelegt sei („kein Regen als nach meinem Wort" 1 Kön. 17, 1.). Während die Drohung sich erfüllte und ihre Wirkung übte, verbarg sich Elias vor allen Anfechtungen am Bache Carith (כְּרִית), von seinem Wasser den Durst löschend, während Raben, von Gott gesendet, ihn mit Brod und Fleisch versorgten. Als die Dürre auch den Bach ausgetrocknet hatte, wurde er hinüber nach Sarephta (צָרְפַת) bei Sidon gesendet, um außerhalb des gelobten Landes von einer Wittwe erhalten zu werden, und zugleich den Glauben und die aufopfernde Liebe einer Ausländerin durch fortwährende Vermehrung der Handvoll Mehl und des Oeles im Krüglein, später durch Wiedererweckung ihres Sohnes zu belohnen (1 Kön. 17, 7—24.). Vergebens hatte Ahab den Propheten überall suchen lassen, um Rücknahme des Fluches zu erlangen; Elias bleibt unerreichbar, bis ihn Gott selbst im 3ten Jahre seines Aufenthaltes zu Sarephta (1 Kön. 18, 1.), nachdem die Dürre bereits 3 Jahre und 6 Monate gedauert (Luc. 4, 25. Jac. 5, 17.), an den Hof des Königs schickt ,die unfreiwillige Fastenascese auf die eindringlichste und feierlichste Weise zu schließen. Ob Baal Gott, ob Jehova Gott — hat sich zwar schon gezeigt, indem die vielen Hunderte der Baal- und Astartepriester durch 3 Jahre keinen Regen zu erlangen vermochten: aber es soll sich noch einmal entscheidend in einem öffentlichen Wettstreit bewähren, der auf dem weithin schauenden Gipfel des Carmel gehalten wird; welcher Gott das bereit gelegte Opfer durch himmlisches Feuer entzünden würde, solle als der wahre und alleinige gelten. Das Unvermögen der Baalspriester wurde offenbar; dagegen genügte ein kurzes, inniges Gebet des Elias, und Jehova bezeugte, wie einst am Sinai bei der Schließung des Bundes (Levit. 9, 24.), so hier zur Erneuerung desselben durch Feuer von oben, welches Opfer, Altar, Erde und Wasser verzehrte, daß er der wahre, alleinige Herr des Bundes sei. Darauf folgender, reichlicher Regen vollendete das Gottesurtheil; die 450 Baalspropheten wurden am Kison getödtet (1 Kön. 18, 1—44.). Elias mochte wohl glauben, ein so offenkundiger, unwidersprechlicher Erweis der göttlichen Majestät würde Besserung bewirken; von der Hand Gottes getragen, eilte er vor Ahabs Wagen her bis nach Jisreel (1 Kön. 18, 46.): aber Jezabel war zu verderbt, Ahab zu schwach, das Volk zu leichtsinnig und wankelmüthig, als daß die That Gottes bewirkt hätte, was früher Worte nicht vermochten. Elias sah sich bald wieder auf der Flucht nach Bersabee und weiter in die südliche Wüste Juda's; in tiefer geistiger Niedergeschlagenheit wünschte er sich zu sterben, da seine Kraft nicht ausreichender sei, als die seiner Väter (1 Kön. 19, 1—5.). Da wurden ihm denn mehrere Offenbarungen, eben so bezeichnend für die Weise der göttlichen Weltregierung

im Allgemeinen, als im Besondern über Israel. Elias wird durch ein Aschenbrod und ein wenig Wasser für 40 Tage übernatürlich gestärkt und bis zur Offenbarungsstätte am Horeb geführt, wo die Erscheinung Gottes nicht im Sturme, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer, aber im gelinden Windessäuseln an ihm vorüber geht, zum Zeichen (wie schon Iren. IV, 20 schön aus einander gesetzt), daß das himmlische Walten in den geistigen Regionen auch am liebsten in geistiger Weise stattfinde, und wenigstens die vollkommenste Offenbarung des Ewigen einst still und äußerlich unscheinbar eintreten werde (1 Kön. 19, 6—12.). Als Elias im Anschauen des Gesichtes sein und seines Volkes Schicksal noch immer nicht vergessen kann, vielleicht fühlend, wie nothwendig diesem äußerlich empfindliche Maßregeln seien, erhält er die weitere Mittheilung, daß es auch in Israel noch eine Zahl (7000, natürlich nicht rein arithmetisch zu fassen) Auserwählter gebe, die vor Baal das Knie nicht gebeugt, und in Bezug auf Ahab und die schuldige Menge den Befehl, Hasael zum Könige von Syrien, Jehu zum Könige über Israel, künftige Werkzeuge der göttlichen Strafe, zu salben, die prophetische Leitung und Vollendung des Ganzen aber in die Hände des Nachfolgers Elisäus zu legen (1 Kön. 19, 13—21.). Von nun an erscheint auch Elias seltener nach Außen wirksam; nach der ungerechten Wegnahme von Naboths Weinberg kündigt er Ahab und Jezabel den Untergang an, der jedoch erst an seinem Sohne vollzogen werden soll (1 Kön. 21); eben so prophezeit er dem kranken Ahasja, der sich an Beelzebub, den Gott Ekrons wenden wollte, den Tod, nachdem er zwei Schaaren Soldaten, die, ausgesendet ihn zu fangen, mit höhnender Anrede gegen Gott frevelten, durch himmlisches Feuer hatte verzehren lassen (2 Kön. 1). Aber als vor Allem denkwürdig wird nur der Schluß seiner irdischen Laufbahn (ums Jahr 895 v. Ch.) hervorgehoben. Nachdem er seine Schüler in Gilgal, Bethel und Jericho noch einmal besucht hatte, dann von ihnen begleitet, bis an den Jordan gekommen war, theilte er mit seinem Mantel das Gewässer des Flusses und ging mit Elisäus allein hinüber. Sie waren noch nicht weit gekommen, so senkte sich ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen zwischen Meister und Jünger, und jener fuhr im Sturmwind gen Himmel (2 Kön. 2, 1—11.). — Flammender Feuereifer für die Ehre Gottes (Eccli. 48, 1. quasi ignis), der selbst sprüchwörtlich geworden (vgl. Luc. 9, 54.), ist neben unbedingter Hingabe des eigenen Selbst an jedes göttliche Wort, einem völligen Aufgegangensein in den höheren Beruf, die hervorragendste Eigenschaft unseres Propheten, woneben die Väter nicht ermangeln, ihn auch in einzelnen Tugenden, wie Keuschheit, Gebetsliebe und Abtödtung als Muster anzuführen, und das Buch Sirach noch besonders hervorhebt, daß er die Gabe der Prophetie auf Andere übertragen gekonnt (qui prophetas facis successores post te 48, 8). Aber für die universelle Geschichtsanschauung ist seine Stellung zu Israel und zur Welt von größerer Wichtigkeit. Diese aber läßt sich nicht von dem vielen Außerordentlichen trennen, mit welchem sein Leben mehr als irgend eines andern Propheten durchwachsen ist. All dieß Wunderbare natürlich zu erklären, z. B. bei der Speisung durch Raben (עֹרֵב) an Araber oder Orebiten zu denken, bei der Wiedererweckung des Todten an Belebung eines Scheintodten durch animalische Wärme oder magnetische Kraft, bei der Himmelfahrt an Blitzschlag oder Ungewitter u. s. w. konnte nur dem flachen Rationalismus möglich erscheinen, und mit Recht sind derartige Versuche jetzt antiquirt. Wenn aber in neuester Zeit (z. B. von Ewald, Gesch. Isr. 3. Bd.) der Ausweg beliebt wird, das rein Menschliche als historische Grundlage gelten zu lassen, und das Uebermenschliche der dichtenden Sage zuzuweisen, so widerstreitet das eben so dem sonst durchaus geschichtlichen Charakter der Büch. der KK., als ein solches Zurückweisen der persönlichen, unmittelbaren göttlichen Causalität in den menschlichen Dingen überhaupt und in der Geschichte Israels insbesondere durch nichts begründet werden kann. Die Sendung des Elias ist nur ein Glied in der ganzen Kette der

außerordentlichen Führung dieses Volkes; seine Wunder stehen und fallen mit dieser. Wie einst Moses zur Gesetzgebung durch übernatürliche Ereignisse für Jeden greifbar legitimirt wurde, so sollte durch Elias auf dieselbe Weise noch ein letzter Versuch gemacht werden, das treulose Volk auf die rechte Bahn zurück zu führen. Aber die Zeichen und Wunder haben von jeher den Willen Aller nicht zu bezwingen vermocht; so schließt denn Elias die Reihe der ältesten Propheten, die fast nur für die Gegenwart wirkten, und leitet die Thätigkeit der folgenden ein, die dem gleichzeitigen Geschlechte wohl auch das Gewissen wecken, aber den Blick mehr dem kommenden Weltalter zuwenden, und für dieses ihre Weissagungen auch aufgezeichnet haben. Darum erscheint Elias ganz passend als der Vertreter der Prophetie neben dem Gesetzgeber Mosis auf dem Berge der Verklärung (Matth. 17, 3. Marc. Luc.). Was die Himmelfahrt des Propheten anbelangt, so ist sie von der Tradition immer dahin verstanden worden, daß er in und mit seinem Leibe von der Erde entrückt worden, daß ihm folglich gleich Henoch der Tribut des Todes noch bevorstehe. Ueber die Art und Weise seiner leiblichen Fortdauer, den Ort seines Aufenthaltes ist manche Meinung geäußert (z. B. Iren., Hieron. lassen ihn ins Paradies versetzt werden), von Theodoret quæst. 75 in Gen. aber mit Recht geantwortet worden: man solle das in der Schrift Gegebene verehren, nach dem Verschwiegenen nicht neugierig fragen; Irenäus aber (V. 15) bemerkt über die Frage der Möglichkeit: daß die Natur des Geschaffenen und die Schwäche des Fleisches nicht stärker sei als der göttliche Wille, dem Alles diene. Daraus ergibt sich aber auch, daß die Wirksamkeit des Elias mit seinem Verschwinden von der Erde noch nicht geendet ist. Zwar ist nicht nothwendig, den Brief, welchen Joram, der Sohn Josaphats, nach 2 Chron. 21, 22 ff. beiläufig 8 Jahre nach der Auffahrt von Elias erhält, als einen vom Himmel gekommenen, hieher zu beziehen, da er im prophetischen Blicke auch früher geschrieben sein kann. Aber den Glauben finden wir von der jüdischen und christlichen Tradition durchaus festgehalten, daß Elias als Vorläufer des Messias wieder auf Erden zu erscheinen habe. Er gründet sich auf den klaren Ausspruch Malach. 4, 5., der seine erste Erklärung schon Eccl. 48, 10. findet („herzustellen die Stämme Jacobs"), und wird der Hauptsache nach auch von dem Heilande bestätigt (Matth. 17, 11. 12.). Eine der ersten Fragen der Juden an Johannes den Täufer ist, ob er nicht Elias sei (Joh. 1, 21.), Christus selbst wird für Elias gehalten (Matth. 16, 14. Marc. Luc.), und der Jude Trypho (Just. dial. c. 49) spricht es als allgemeine Ueberzeugung der Seinigen aus, daß Elias den kommenden Messias salben müsse (andere Zeugnisse bei Lightfoot zu Matth. 17 und Joh. 1, 21.). Doch schon die Stellen Malach. 4, 5 und 3, 1 ff., welche eine doppelte Ankunft des Messias andeuten, lassen auch auf einen zweifachen Elias schließen; der erste, bloß mit des Propheten Geist und Kraft umgürtet, war der Täufer (Luc. 1, 17. Matth. 17, 11. 12.), welcher in unscheinbarem Auftreten dem Erlöser im Stande der Erniedrigung voran ging; am Ende der Zeiten aber dürfte vor dem „großen und schrecklichen Tage des Herrn" (Malach. 4, 5.) der Prophet des A. Bundes selbst Zeugniß ablegen für den, welcher sich ihm im leisen Windessäuseln am Horeb und im Glanze der Glorie auf Thabor geoffenbaret, und ihn mit Henoch aufbehalten hat, um noch einmal durch 3 Jahre und 6 Monate (Apoc. 11, 3—12.) im Bußgewande mit Worten und Wundern das Herz der Väter (Juden) zu den Kindern (Christen) zu wenden, und die Ueberbleibsel Israels in die Kirche einzuführen. Daß diese zwei Zeugen den Martyrtod erleiden werden, sagt die Apocalypse (11, 7.) ausdrücklich. Vgl. August. de civit. Dei l. XX. c. 29. Tertull. de anima c. 36, 50 u. a. Ueber die Verehrung des Elias in der byzantinischen und abendländ. Kirche s. Bolland, 20. Jul. (T. VI.). Daß sich an einen so wunderbaren Charakter später viele Sagen angeknüpft haben, ist leicht zu begreifen; jüdische, die ihn z. B. mit Phinees identificiren, zum Zeugen einer jeden Beschneidung,

zum Schiedsrichter aller schwierigen Fragen machen; s. bei Lightfoot l. c.; Eisenmenger, 1. u. 2. Thl.; mohammedanische (der Chidr, الخضر, Immergrün, umherwandernder Schützer der Unschuld und Rächer des Lasters) in Herbelots bibl. orient.; christliche (sein Vater Achimaas oder Sabaca, wundervolle Geburt u. s. w.) bei Epiph. haer. 55, Pseudo-Epiph. u. Doroth., wie in manchen Legenden der Carmeliter (paradisus, vinea, speculum Carmel.), die in ihm ihren ersten Beschützer und Heiligen verehren. War Elias auch nicht der Gründer dieses Ordens, so hat doch sein längeres Verweilen auf dem Carmel diesen zum oft gesuchten Aufenthalte Solcher gemacht, die sich in die Stille der Betrachtung zurück zu ziehen wünschten; und andererseits ist es mehr als wahrscheinlich, daß Elias sowohl dort als am Jordan ein eigentlich klösterliches Zusammenleben der Prophetenjünger eingerichtet hat (vgl. 2 Kön. 6, 1. 2. und den besondern Prophetenmantel). Ueber das ihm zugeschriebene prophetische Buch s. Apokryphenliter. n. 22. [S. Mayer.]

Elias (I. Ordensgeneral der Franciscaner). Dieser merkwürdige Mann des 13. Jahrh. war geboren zu Ossaria, einem Orte bei Cortona in Italien, und trat 1211 mit zwei andern Cortonensern in den erst beginnenden Orden des hl. Franciscus. Durch Frömmigkeit und geistige Ueberlegenheit that er sich bald hervor, ward 1216 Provincial von Etrurien, und seine Beredtsamkeit gewann viele treffliche Männer für den Orden, unter Andern den Cäsarius von Speier, der ihm später so entschieden entgegentrat. Schon in dieser Zeit begannen sich im Orden zwei sehr verschiedene Richtungen zu entwickeln. Die Einen wollten voll Begeisterung sich, wie Franciscus, der unbedingten Armuth hingeben, und alles Andere als vergänglich verachtend nur Christo leben (s. d. Art. Cäsariner); die Andern, weniger eifrig, waren der Meinung, daß diese gänzliche Armuth nicht immer bestehen könne, daß ein Leben wie das des hl. Ordensstifters immer nur der Antheil weniger begnadigter Seelen sei, daß der Orden als solcher sich unmöglich in die Länge von allen Beziehungen und Bedürfnissen des Lebens in der Welt lossagen könne. Elias wurde das Haupt und die Seele der letzteren Richtung; es war bei ihm der practische Verstand vorherrschend, er war ein feiner Kopf, ein Diplomat, der Gemüth und Frömmigkeit genug hatte, die Erhabenheit des evangelischen Lebens zu erkennen und zu bewundern, aber dasselbe den irdischen Verhältnissen, die er als unausweichlich erkannte, anzupassen suchte; er war ein Gelehrter, ein Liebhaber der Künste, die er ob der „Thorheit des Kreuzes" nicht wollte fahren lassen; mit einem Worte, eine jener vermittelnden Naturen, die sich am Ende ihres Lebens gestehen müssen, daß sie mit einem großen Aufwande von Verstand und geistiger Anstrengung nichts Bleibendes gewirkt haben. Schon auf dem 1. Ordenscapitel im J. 1219 ließ er durch den Cardinal Hugolino, nachmals Papst Gregor IX., dem Franciscus Vorstellungen machen, er möchte die strenge Armuth mildern nach Art der Regel des hl. Augustinus, Basilius oder Benedict, und, da Franciscus sich mit der Verwaltung des Ordens zu wenig befassen könne, möge derselbe durch den Rath der weiseren Brüder regiert werden. Alles dieß wurde von Franciscus unbedingt verworfen. Den Bruder Elias aber stellte er, da er nach Syrien zu ziehen im Begriff war, als Generalvicar auf, der nun die Abwesenheit des Heiligen benützte, die Disciplin zu mildern und Grundsätze auszusprechen, die bei Vielen Anklang fanden; dafür wurde er 1220 von Franciscus abgesetzt, aber nach dem Tode des Petrus von Catana 1221 wieder als Generalvicar ernannt. Im J. 1223 widersetzte sich Elias abermals der neuen Regel, die Franciscus verfaßte, und unterschlug sie sogar, worauf sie der Heilige noch einmal schrieb, und das bekannte dreimalige: ad litteram! erfolgte. Nun lag die ganze Last der Ordensleitung während der langen Krankheit des Heiligen auf ihm, er pflegte Franciscus mit der größten Sorgfalt und erhielt von ihm bei seinem Tode als sein Nachfolger den herrlichsten Segen.

Im J. 1227 auf dem Generalcapitel zu Rom ward Elias durch Stimmenmehrheit Ordensgeneral, nachdem er in einem sehr schönen Schreiben an die Brüder, worin er den Tod des Vaters anzeigte, sich: Fr. Elias peccator unterschrieben hatte. Er widersetzte sich seiner Erwählung, da seine Gesundheit ihm nicht gestatte, zu Fuß zu gehen und sich so große Entbehrungen aufzulegen. Die Brüder riefen ihm zu: iß Gold und halt' ein Pferd! Nun willigte er ein. Seine Verwaltung war fest und geordnet, viele gelehrte Männer und Theologen traten in den Orden, Lehrstühle wurden errichtet, und der herrliche Bau der Kirche zu Assisi, wohin der Körper des h. Franciscus transferirt wurde, unter ihm angeordnet, von dem Baumeister Jacob dem Deutschen begonnen und vollendet. Dazu aber war Geld nöthig; das ließ Elias mit Bewilligung des Papstes Gregor IX. aus allen Provinzen sammeln; er ritt auf einem wohlgenährten Pferd, begleitet von weltlichen Dienern, und aß in seiner Zelle, besser als die Brüder. Das war gegen das ausdrückliche Gebot der Regel, und erregte viel Unzufriedenheit unter der strengen Partei, die auf dem Ordenscapitel von 1230 zum Ausbruch kam, indem Antonius von Padua und Adam von Marisco sich laut gegen die Verletzung der Regel erklärten, und, von Elias mit Gefangenschaft bedroht, nach Rom flohen, wohin Papst Gregor IX. das Capitel beschied, und trotz der beredten und geistreichen Vertheidigung des Elias, der sich bei Allem auf die erhaltene Erlaubniß bezog, denselben absetzte. Elias zog sich demüthig nach Cortona zurück. Im J. 1236 ward Elias durch seine Anhänger beinahe mit Gewalt erwählt, ließ alle Klöster streng visitiren und setzte viele Provinciale und Guardiane ab; bald aber folgte er seinen alten Principien, und bald erhob sich auch die alte Opposition, an ihrer Spitze Cäsarius von Speier. Anfangs war Elias nachgiebig und schonend, wußte sich aber weitgehende Vollmachten vom Papste gegen die „Ruhestörer" zu verschaffen, und fing nun an, zu exiliren, zu strafen, einzusperren. Cäsarius von Speier war zwei Jahre im Gefängniß und ward darin durch die Rohheit des Wärters erschlagen. Elias konnte den Sturm nicht beschwören und ward 1239 abermals seiner Würden beraubt. Ihm folgte Albert von Pisa. Als energischer Mann konnte er nicht unthätig bleiben, und vorerst die Hoffnung aufgebend, auf dem Wege der zurückgezogenen Frömmigkeit die Gunst Gregors zu gewinnen, suchte er dieß auf einem andern Wege zu erreichen. Kaiser Friedrich II., der ihn als einen der klügsten und geschicktesten Männer des Jahrhunderts kannte, zog ihn an seine Partei. Elias sah in dieser neuen Stellung ein Mittel, seiner Kirche zu nützen, und arbeitete an der Wiederversöhnung des Papstes und des Kaisers. Aber Mißgunst oder andere Ursachen machten, daß seine Briefe nicht zu Gregor IX. gelangten, der bald darauf starb. Man fand sie in der Tasche des Generalministers Albert von Pisa, als dieser starb. Auch dieß entmuthigte den Elias nicht, und als Papst Innocenz IV. nach dem Tode des Ordensgenerals Haimont im J. 1244 zu Genua die Ordenscomitien hielt, eilte auch Bruder Elias mit Erlaubniß des Papstes herbei. Der ostensible Zweck seiner Reise war die Herstellung des Friedens, er brachte vortheilhafte Friedensbedingungen von Seite des Kaisers; nebenbei machten seine Anhänger große Anstrengungen, ihn zum dritten Mal zum General zu wählen; die Cäsariner dagegen verdoppelten ihre Gegenbemühungen und drangen durch; Elias ward als Anhänger Friedrichs II. und als erklärter Gegner der Kirche excommunicirt, aller clericalischen Vorrechte und des Ordenskleides beraubt. So gedemüthigt hatte er keine Zuflucht mehr, als den Kaiser, der ihn zu mehreren wichtigen Unterhandlungen gebrauchte, unter Andern nach Constantinopel sandte, um mit dem griechischen Kaiser ein Freundschaftsbündniß abzuschließen. Mit Begierde ergriff Elias die Gelegenheit, die zweite Hauptstadt der Welt und die dort aufgehäuften Kunstschätze zu sehen; er brachte ein wundervolles Kreuz zurück, das noch in der Kirche der mindern Brüder zu Cortona aufbewahrt wird. Im Jahre 1250, nach dem Tode Friedrichs, nahm Elias seinen Wohnsitz zu Cortona, in

weltlichen Kleidern und in einem eigenen Hause. Die Hauptaufgabe seines übrigen Lebens war der Bau einer prächtigen Kirche für die mindern Brüder, und das Gebet. Auch jetzt noch blieb sein einziger Gedanke und seine einzige Liebe der Orden des h. Franciscus, aus dem er verstoßen war. Als er im J. 1253 von einer schweren Krankheit befallen wurde, schickte er einen seiner Brüder, der Franciscaner war, nach Rom, um die Lösung des Bannes vom Papste zu erhalten. Sie wurde ertheilt, und Elias starb am 22. April 1253 versöhnt mit der Kirche, aber ohne wieder in den Orden aufgenommen worden zu sein. (Vgl. Orb. ser. de Gubernatis. tom. I. 99—109. Wadd. Ann. Min. tom. II u. III. Marcus de Lisboa. Chronik der mindern Brüder I.) [Vogt.]

Elias Levita, ein berühmter jüdischer Gelehrter, geboren zu Neustadt an der Aisch um's Jahr 1472, verlegte sich von Jugend auf mit Erfolg auf das grammatische Studium der hebräischen Sprache. Bald aber (1504) mußte Elias seine Vaterstadt einer Judenverfolgung wegen verlassen, und begab sich nach Padua, wo er durch Abfassung eines Commentars zur Grammatik des Kimchi in Kürze einen Namen erwarb. Als Padua geplündert wurde (1509) und der Grammatiker um sein Vermögen kam, suchte er eine Zuflucht in Venedig, ging jedoch schon 1512 nach Rom, wo er bei dem Cardinale Aegidius von Viterbo durch 13 Jahre gastliche Aufnahme, großmüthige Unterstützung fand, viele angesehene Männer in der hebräischen Sprache unterrichtete, selbst aber zu weiterm erfolgreichen Wirken durch seiner Gönner und Schüler Umgang eine bessere classische Bildung gewann. Abermaliger Verlust seiner Habe bei der Erstürmung Roms (1527) führte ihn nach Venedig zurück. Hier war er in ähnlicher Weise thätig, bis er im Jahre 1540 auf eine Einladung des Paul Fagius sich nach Teutschland begab und diesem bei Errichtung seiner hebräischen Druckerei zu Isny die wichtigsten Dienste leistete. Als Fagius Isny verließ, ging Elias wieder nach Venedig (1547) und starb daselbst nach 2 Jahren. Wegen dieser literarischen Wirksamkeit unter den Christen und seines vertrauten Umganges mit denselben galt der Grammatiker (dieß sein Ehrenname) bei Vielen seiner Stammes- und Glaubensgenossen für einen heimlichen Anhänger der christlichen Religion und mußte manches Bittere erfahren; allein so mild auch sein Charakter und scharf sein Auge war, die Decke blieb doch bis zu seinem Tode auf seinem Geiste (Wolf, bibl. hebr. t. III. p. 98). Die vorzüglichsten seiner Werke außer dem schon erwähnten Commentare (Pesaro 1508, Basel u. Venedig 1531) sind: Bachur (ספר הבחור gewähltes Buch), Rom 1518, Basel 1537; Harcabah (ספר הרכבה Buch der Composition), Rom 1518; Tub Taam (ספר טוב טעם von den Accenten), Venedig 1538, 4, Basel 1539, 8; Masoreth Hammasoreth (מסורת המסורת über Critik des A. T.) Venedig 1538, 4, Basel 1539, 8, Sulzbach 1769 u. 1771; teutsch von Semler, 1772, 8. Dieses Werk machte seiner Zeit das größte Aufsehen, weil Elias in einer der Vorreden der erste unter den Juden das angebliche Alter der Vocalzeichen angriff. Tischbi (תשבי), ein Lexikon der griechischen und lateinischen Fremdwörter in der rabbinischen Sprache, sowie auch Methurgeman (מתורגמן Dolmetsch), ein rabbinisch-chaldäisches Wörterbuch, beide zu Isny 1541. Die übrigen weniger wichtigen Werke s. bei Wolf, bibl. hebr. t. I. III. IV., und de Rossi, Dizionario storico degli autori ebrei Vol. I.; teutsch von Hamberger, Leipzig 1839. [Bernhard.]

Eligibilitas oder passive Wahlfähigkeit bedeutet in ihrer Beziehung auf Kirchenämter, die durch Wahl (per electionem) besetzt werden, das Vorhandensein jener canonischen Eigenschaften, welche derjenige besitzen muß, der zu einem höheren Kirchenamte wirksam gewählt werden soll. Jeder zu einem Kirchenamte Berufene muß zur Uebernahme desselben nicht nur moralisch qualificirt (dignus), sondern auch physisch und scientifisch geeigenschaftet (idoneus) sein. Die Kirchengesetze verlangen in diesen Beziehungen speciell, daß der zu Wählende einmal überhaupt dem Clericalstande angehöre, zur Zeit frei von Censuren und Irregu-

laritäten sei; dann aber auch, daß er die zu seinem Amte erforderlichen Kenntnisse, das demselben entsprechende Alter, den hiefür nöthigen Grad der Weihe habe; daß er nicht mehrere unvereinbarliche Pfründen gesetzwidrig besitze, nicht auf ein Bisthum oder eine Prälatur bereits confirmirt sei; nicht zu seiner Wahl, schon ehe sie stattfand, mitgewirkt oder im Voraus seine Zustimmung gegeben, noch auch in den jüngsten drei Jahren wissentlich einen Unwürdigen gewählt, und dadurch auf ebensolange seine passive Wahlfähigkeit verloren habe; daß er insbesondere zur Uebernahme einer Abtei oder anderen Klostervorstandschaft demselben Orden angehören, bereits Profeß geleistet, und das Gelübde der Armuth nicht verletzt habe. Aber auch Staatsgesetze fordern bisweilen von dem Wahlcandidaten besondere Eigenschaften, namentlich das Indigenat. Unfähig, gewählt zu werden, ist sohin derjenige, dem eines jener Requisite fehlt, welche für die Uebernahme eines durch Wahl zu besetzenden Kirchenamtes entweder durch das canonische Recht oder durch Landesgesetze vorgeschrieben sind. Aber nicht alle der passiven Wahlfähigkeit entgegenstehenden Impedimente oder Defecte sind von gleicher Bedeutung. Individuen mit schweren Impedimenten sind absolut unfähig, gewählt oder auch nur wirksam postulirt zu werden. Der mit geringeren Mängeln Behaftete dagegen kann, wenn auch nicht geradezu in Form Rechtens gewählt, und als Electus ohne weiteres dem betreffenden Kirchenoberen zur Bestätigung vorgeschlagen, doch auf dem Gnadenwege demselben Behufs der Dispensertheilung und Zulassung empfohlen d. i. postulirt werden (s. Postulation). Ein solcher kann nun vielleicht schon in eventum sich bittlich an den päpstlichen Stuhl gewendet, und ein Breve erwirkt haben, darin ihm erklärt ist, daß der ihm anklebende Defect in Gnaden nachgesehen, und von dieser Seite seiner allenfallsigen Wahl nichts mehr entgegenstehe. Ein solcher auf dem Dispensationswege erwirkter Erlaß heißt Breve de eligibilitate, und muß, wenn die Wahl gültig sein soll, in authentischer Form und noch rechtzeitig dem Wahlcolleg producirt werden. [Permaneder.]

Eligius, der heilige, bekannt als Bischof von Noyon und unter dem Namen Eloi, wurde um das Jahr 588 zu Chatelac (Cadillac) in der Nähe von Limoges von frommen und sehr reichen Eltern geboren, welche den Knaben gemäß seiner Anlage dem Münzmeister Abbo in Limoges in die Lehre gaben. Der Schatzmeister des Königs Clothar II. empfahl den jungen Künstler seinem Herrn, der seine Geschicklichkeit und Redlichkeit zugleich kennen lernte, und ihn daher zu seinem Münzmeister erhob, wobei er stets noch Kunstgegenstände fertigte, z. B. Reliquienkästchen, Verzierungen der Gräber mehrerer Heiligen, Särge für Heilige, die zum Theil bis auf unsere Zeiten gekommen sind. Mitten unter Reichthümern, Ansehen und Arbeiten lag er dem Gebete, der Betrachtung, geistlichen Ausbildung und der strengsten Lebensart ob und schenkte Hab und Gut den Armen. Wie er Clothars II. Achtung erworben hatte, so blieben ihm auch Dagobert I. und Chlodwig II. stets hold. Ersterer schenkte ihm ein stattliches Haus in Paris, welches Eligius in ein Frauenkloster umwandelte und ihm die hl. Aura zur Vorsteherin gab, der er auch in einer Vision die Zeit ihres Todes mittheilte. Ein Edelknabe am Hofe, Audönus Dado (der nachmalige Bischof Ouen von Rouen), nahm Eligius zum Vorbilde, wirkte später mit ihm und verfaßte seines Freundes Biographie in drei Büchern. Eine Sendung zu den aufrührerischen Bretagnern führte er glücklich aus, indem sie sich sammt ihrem Fürsten dem Könige Dagobert unterwarfen. Schon in höherem Alter trat Eligius in den geistlichen Stand, zu dem er sich nicht allein vorbereitet, sondern auch allen Beruf hatte. Als Priester trat er sogleich in ernsten Kampf gegen die Simonie, die besonders unter Brunhildens Regierung um sich gegriffen hatte. Im J. 639 ward er zum Nachfolger des hl. Acharius auf dem Bischofssitze von Noyon und Tournay erwählt, eine Würde, die er mit Angst und nur nach sorgfältiger Vorbereitung annahm. Am Sonntage vor der Bittwoche des Jahres 640 wurde er zugleich mit seinem Freunde Audön

geweiht. Flandern, das noch größtentheils heidnisch war, nahm die Thätigkeit unseres Heiligen sehr in Anspruch; er ward sein Apostel, indem er unter Todesgefahr viele Einwohner dieses Landes zum Christenthum bekehrte. In Noyon selber erregten seine Bußpredigten Unzufriedenheit, so daß er den Kirchenbann über Mehrere verhängen mußte. Noch als Laie soll er die Kirchenversammlung zu Orleans gegen gewisse Häretiker veranlaßt haben, und als Bischof wohnte er dem Concil von Chalons-sur-Saone bei, wo er mit Festigkeit auf Abstellung von Mißbräuchen drang. Wie er die Gegenwart begriff, soll er auch große Blicke in die Zukunft gethan und geweissagt haben, daß das fränkische Reich unter die 3 Söhne Chlodwigs II. vertheilt, unter Theodorich, dem jüngsten, aber wieder vereinigt werden würde. Nachdem er mit unermüdlichem Eifer sein Bisthum 19½ Jahre verwaltet hatte, gab ihm Gott seinen nahen Tod zu erkennen, der, ihm willkommen, am 1. December 659 (nach Siegbert soll er erst 666 gestorben sein) in seinem 71. Lebensjahre erfolgte. Die Königin Bathilde ließ sein Grab kostbar verzieren, nachdem das Volk von Noyon es durchgesetzt hatte, daß der Leichnam seines Oberhirten in seiner Mitte ruhe, wo noch jetzt ein großer Theil seiner Reliquien sich befindet. Wegen seines früheren Berufes verehren ihn die Schmiede in Frankreich als ihren Patron. Sein oben genannter Biograph, der hl. Audön, Bischof von Rouen, hat in der Lebensgeschichte unseres Heiligen, welche in der Sammlung von Surius und in d'Achery's Spicilegium, tom. V. 147 sq. u. nov. edit. II. 76 sq. enthalten ist, Bruchstücke aus seinen Predigten aufbewahrt, deren Charakter salbungsvolle Einfalt ist. Die Bibliotheca patrum maxima Lugd. XII. 300 sq. enthält 16 Homilien unter dem Namen des hl. Eligius, welche aber Stellen späterer Schriftsteller enthalten und somit nicht unserem Eligius angehören können. Was man als ächt von ihm hat, ist 1) der Sermo de rectitudine catholicæ conversionis (nach Anderen: conversationis), welcher irrthümlich dem hl. Augustin beigelegt in der Benedictinerausgabe der Werke des hl. Augustin, Tom. VI. Append. p. 265 sq. sich findet; 2) ein Brief an den Bischof Didier von Cahors (epistola ad Desiderium Cadurcensem, in Canisii Antiq. Lect. I. 646); 3) die vom hl. Eligius ausgestellte Stiftungsurkunde der Abtei Solignac bei Mabillon. Act. Ben. tom. II. p. 1091 sq. Siehe: Leben der Väter und Martyrer von Alban Buttler, bearbeitet von Räß und Weis. Mainz 1825, der 1. December. Notizen über Eligius enthalten ferner: Surius ad d. 1. decmbr. Bellarmin. de script. eccl. Baronius ad a. 665. Buzelin. annal. Gallo. Flandr. Godeau elog. des eveq. n. 77. Iselin's historisch-geographisches Lexikon ad vocem Eligius. [Haas.]

Eliot (auch Elliot) John, der Apostel der nordamericanischen Indianer genannt. Er ging schon im Jahre 1646 nach Neu-England und predigte den Wilden das Christenthum. Sein erfolgreiches Wirken daselbst bestimmte im Jahre 1649 das englische Parlament, die Zustimmung zur Bildung einer Gesellschaft zu geben, die auf Eliot's Anregung in England zusammengetreten war, und sich „die Gesellschaft zur Fortpflanzung des Evangeliums in Neu-England" genannt hatte. Als Carl II. den englischen Thron bestieg, gelang es den rastlosen Bemühungen Eliots und seiner Freunde in England, die Bestätigung des Königs, und 1661 den Titel „einer königlichen Gesellschaft" für ihre Verbindung zu erhalten. Von nun an nannte sich diese: „Gesellschaft zur Ausbreitung des Christenthums in Nord-America." Zugleich erhielt sie das Recht, Sammlungen zu veranstalten, jedoch nur zu dem ausdrücklichen Zwecke, damit für die Kinder der Indianer Schulen errichtet werden, und zum Theil auch für die Erwachsenen unter den Neubekehrten gesorgt werden könne. Der berühmte, eben so gelehrte als religiös-eifrige Robert Boyle ward vom König zum ersten Präsidenten dieser Gesellschaft ernannt. Eliot hatte unterdessen mit unermüdlichem Eifer in seinem Missionsberufe gearbeitet, und im Jahre 1663 zu Neucantbridge eine Uebersetzung der Bibel in der Sprache der Natiks (in Virginien) herausgegeben. Im Jahre 1670 belief sich die Zahl der

durch ihn und seine Gehilfen dem Christenthume gewonnenen Ureinwohner Neu-Englands bereits über 5000 Seelen. Auch die Sammlungen für die Gesellschaft machten gute Fortschritte. Aus allen Theilen Großbritanniens gingen Summen ein, und als Robert Boyle starb, bestimmte er einen großen Theil seines Nachlasses für die Gesellschaft, welchem Beispiele sodann noch viele Reiche und Vornehme folgten. Ein Hinderniß aber fand die Gesellschaft auf americanischem Boden selbst durch die große Anzahl jener, die in England Verfolgungen von der Episcopal-Kirche erlitten hatten, und deßhalb von dort aus- und nach America eingewandert waren. Erst im J. 1679 gelang es dem Bischof von London, das Recht vom Könige zu erwerben, in Boston eine Kirche für den Episcopal-Gottesdienst bauen zu dürfen, welches Recht sodann auf alle Besitzungen der Engländer in West-Indien ausgedehnt wurde. Wilhelm III. zeigte sich der Gesellschaft nicht minder geneigt, gab ihr im J. 1701 neue, wohldurchdachte Einrichtungen und sicherte ihr Fortbestehen. Sie war damals aus neunzig, den höchsten Kreisen geistlichen und weltlichen Standes angehörigen Mitgliedern gebildet. Die beiden Erzbischöfe Englands und der Bischof von London gehörten in ihre Zahl. Der Erzbischof von Canterbury war ihr Präsident; die Gesellschaft erhielt das Recht, sich Einkünfte bis zu 2000 Pfund jährlich zu erwerben, ein eigenes Siegel zu führen u. dgl. mehr. Jedes der Mitglieder, und auch die sonstigen Bischöfe und Prälaten Englands sicherten ihr jährliche Beiträge zu, welche den finanziellen Bestand derselben, nebst den allgemeinen Sammlungen, sehr günstig stellten. Auf königliche Anordnung vereinigte sich mit dieser ältern eine jüngere, nämlich die erst im J. 1699 entstandene „Gesellschaft zur Ausbreitung des christlichen Glaubens" deren Absicht es war, „die armen Kinder in England christlich erziehen zu lassen, diejenigen, welche in Irrthum verfallen waren, auf den rechten Weg zurückzuführen, und das Christenthum unter den Ungläubigen, bei denen sich Engländer niedergelassen, fortzupflanzen." Die vereinigte Gesellschaft machte es sich nunmehr zum Hauptzwecke, Missionäre auf ihre Kosten nach allen englischen Colonien zu senden. Der minder günstige Erfolg dieser Missionen ist bekannt, denn es gelang ihnen nirgends, zahlreiche Gemeinden Neubekehrter zu errichten, aber ebenso bekannt die große Thätigkeit der Gesellschaft, mit welcher sie die evangelischen Missionen in Trankebar, Madras, Cudalur u. a. in Ostindien mit Geld, Büchern und sonstigen Bedürfnissen reichlich unterstützte. Von Eliot kommt noch zu erwähnen: Chr. common-wealth, or the rising Kingdom of I. Ch. 1652. 2. T. 4. Zur Literatur: Ebenezer Hazards, historical collections for an Hist. of the united States Vol. II. (Philad. 1794); Hornbeck, de Convers. Ind. et gentil. l. II. p. 160 sqq.; Schröckh's K.-Gesch. s. d. Reform. VIII. S. 436 ff. [Fischer von Wildensee.]

Elipandus, s. Adoptianer.

Elisabeth (אֱלִישֶׁבַע Exod. 6, 23., LXX Ἐλισαβέτ, Vulg. Elisabeth, die bei Gott schwört, Gottesverehrerin), von Aaron abstammend, war die Gemahlin des Priesters Zacharias und Mutter Johannes des Täufers, mit dem sie erst in ihrem Alter unter wunderbaren Umständen gesegnet wurde (Luc. 1, 5 ff.). Sie war eine Verwandte Maria's, der Mutter des Herrn, was nicht etwa deßhalb beanstandet werden kann, weil Maria dem Stamme Juda angehörte; denn Ehen zwischen verschiedenen Stammesangehörigen waren nur in dem Falle untersagt, wenn Töchter das Gut des Vaters erbten (Num. 36, 1 ff.). Im 6ten Monat nach der Empfängniß des hl. Johannes wurde sie von der seligsten Jungfrau mit einem dreimonatlichen Besuche erfreut, und erkannte und pries dieselbe sogleich als die Mutter ihres Herrn (Luc. 1, 39 ff.). Vgl. Calmet's Diction. Bibl. s. v.

Elisabeth, Aebtissin von Schönau, trat bereits im zwölften Jahre in das Nonnenkloster Schönau, von der Regel des hl. Benedictus, im Erzbisthume Trier unweit des Rheins gelegen, vier teutsche Meilen von Bingen — also zu unterscheiden von dem Cistercienser-Kloster Schönau bei Heidelberg in der Diö-

cese Worms, und einem dritten gleichen Namens im Frankenlande. Von Kindheit an fromm und heilig lebend, wurde Elisabeth zur Aebtissin des Frauenklosters gewählt, gelangte, durch körperliche und geistige Leiden und Prüfungen von Gott vielfach heimgesucht und geläutert, zu einer hohen Stufe geistlicher Vollkommenheit, und wurde göttlicher Offenbarungen und des besondern Umgangs des Herrn und seiner Engel gewürdigt. Mit der hl. Hildegardis stand sie in Briefwechsel. Ihr Bruder Egbert, (1185) als Schriftsteller bekannt, und Abt des nur durch eine Straße von dem Nonnenkloster getrennten Mönchsklosters Schönau, gleichfalls Benedictiner-Ordens, schrieb die seiner Schwester gewordenen Offenbarungen, jedoch vielfach befangen und untermengt mit eigenen Erklärungen, auf. Elisabeth starb den 18. Juni 1165, sechs und dreißig Jahre alt, an welchem Tage ihr Name auch im römischen Martyrologium steht. Einige nennen sie Sancta, Andere Beata; feierlich wurde sie vom päpstlichen Stuhle nie canonisirt. Ihre Gebeine wurden zuerst im Nonnenkloster, später im Mönchskloster Schönau beigesetzt, wo sie Peter de Vesch im J. 1630 sah. Elisabeth soll folgende Werke verfaßt haben: 1) das Buch von den Wegen Gottes, welches Trittheim eine sehr schöne und nützliche Schrift nennt; 2) das Buch von den eilftausend cölnischen Jungfrauen; 3) Briefe an Verschiedene; 4) einen Brief an die hl. Hildegardis; 5) die drei Bücher der Offenbarungen an ihren Bruder Egbert; 6) ein Buch vom hl. Altarsacrament; 7) ein Buch wider die Katharer, gleichfalls ihrem Bruder gewidmet, der früher als Canoniker zu Bonn gegen diese Secte predigte. Im J. 1513 erschienen einige ihrer Werke in einer zu Paris herausgegebenen Sammlung unter dem Titel: Liber trium virorum et trium spiritualium virginum (diese sind Hermas, Uguetin, Robert; Hildegardis, Elisabeth, Mechtildis). 1628 kamen die Offenbarungen der hl. Elisabeth und der hl. Hildegardis zu Cöln unter dem Titel heraus: Revelationes SS. Virginum Hildegardis et Elisabethae Schönaugiensis ord. S. Bened. Coloniae Agrippinæ 1628. Das Nonnenkloster Schönau wurde in der Folge dem Mönchskloster incorporirt, und 1570 zerstört. [Werfer.]

Elisabeth, die heilige, Landgräfin von Thüringen und Hessen, war die Tochter Andreas' II., Königs von Ungarn und Gertrudis von Meran, und wurde 1207 zu Preßburg geboren. Kaum vier Jahre alt, ward sie in einer silbernen Wiege aus Ungarn nach dem Schlosse Wartburg ob Eisenach gebracht, daselbst mit dem eilfjährigen Sohne des Landgrafen Hermann von Thüringen und Hessen, Ludwig, feierlich verlobt und mit ihm erzogen. Schon an dem Kinde zeigte sich Gottes Gnade wirksam, denn Liebe zum Gebet, große Milde gegen die Armen, Freude an stiller Zurückgezogenheit waren ihm eigen, und zur Jungfrau erblüht, ertrug Elisabeth demüthig die vielen Kränkungen, welche ihr, zumal nach dem früh erfolgten Tode des Landgrafen, ihre Schwiegermutter Sophie und deren Tochter Agnes, Willens, ihre Vermählung mit Ludwig zu vereiteln, zufügten. Doch der junge Landgraf, dessen Wahlspruch war: „fromm, keusch, gerecht," blieb Elisabeth treu und vermählte sich mit ihr im J. 1221. Beide Gatten lebten in innigster Eintracht und pflegten sich Bruder und Schwester zu nennen. Während Ludwig durch Tapferkeit, Gerechtigkeitsliebe und Ergebenheit gegen Reich und Kaiser sich auszeichnete, übte Elisabeth zu Hause die Tugenden inniger Gottes- und Menschenliebe. Den Tag dem Wohlthun, die Nacht dem Gebete, Bußübungen und frommer Betrachtung widmend, strenge gegen sich selbst, von Liebe überfließend gegen Andere, speiste sie täglich auf Wartburg mit eigenen Händen unzählige Arme, gründete zwei Hospitäler, das eine am Fuße der Wartburg, das andere in Eisenach, pflegte, ihr Schloß zu Fuß verlassend, die Kranken, trocknete und vergoß Thränen. Ludwig hinderte sie nicht daran, gab vielmehr, da Elisabeth bei der großen Hungersnoth in Teutschland im J. 1225, 64,000 Goldgulden in seiner Abwesenheit unter die Armen vertheilt hatte, den Klage führenden Hofbeamten zur Antwort: „Almosen werden uns nicht zu Grunde richten." Elisabeths frommer

Ruf verbreitete sich weit, gelangte bald nach Rom, und Papst Gregor IX. bestellte ihr auf Ludwigs Bitte einen Beichtvater in der Person des Conrad von Marburg (s. d. A.), eines gelehrten, strengen, sittenreinen Mannes, sie zu fördern auf der Bahn des Heils. St. Franciscus von Assisi, in demselben Jahre wiedergeboren und der Welt Schätze verlassend, in welchem Elisabeth mitten im Glanze der Reichthümer geboren wurde, schrieb an sie, sich freuend der Vollkommenheit seiner geistlichen Tochter. Elisabeth schenkte Ludwig vier Kinder, einen Sohn Hermann und drei Töchter, von denen die ersten zwei Sophie, die dritte Gertrud hießen. Das dadurch noch inniger zwischen beiden Gatten geknüpfte Band sollte aber alsbald schmerzlich zerrissen werden. 1227 zog nämlich Ludwig, das Kreuz nehmend, als Feldoberster der Kreuzfahrer aus Mittelteutschland nach Apulien, dort zu dem Heere Friedrichs II. zu stoßen, und starb, von einem hitzigen Fieber befallen (nach Einigen an Gift), in Otranto den 11. Sept. 1227, 27 J. alt. Sein Bruder Heinrich mit dem Beinamen Raspe riß nun die Regierung des Landes an sich und vertrieb, aufgehetzt von seinem andern Bruder Conrad und den Hofleuten, die tiefbetrübte Wittwe sammt ihren Kindern zur Winterszeit von Wartburg und verbot zugleich, ihr Hilfe in der Landgrafschaft zu leisten. Gott für die Gabe der Armuth preisend, irrte nun die Mutter der Armen, selbst nothleidend, in Eisenach umher, bis ihre Tante Mathilde, Aebtissin von Kitzingen, Schwester ihrer schon früher ermordeten Mutter, von Elisabeths Lage in Kenntniß gesetzt, sie sammt ihren Kindern nach der Abtei abholen ließ. Später wies ihr ihr Oheim, mütterlicher Seits, Egbert, Bischof von Bamberg, das Schloß Botenstein zum Aufenthalte an, wohin sie sofort zog; seine Vorschläge jedoch, sich wieder zu verehlichen, wies sie beharrlich zurück. Inzwischen kamen die thüringischen Kreuzfahrer mit den Gebeinen Ludwigs in Bamberg an, und Elisabeth klagte ihnen die erlittenen Kränkungen. Sie verhießen ihr ihren Beistand, und nachdem die Gebeine des Landgrafen feierlich im Kloster Reinhardsbrunn beigesetzt waren, hielt der Schenke Rudolph von Varila im Namen der Kreuzritter an den gleichfalls anwesenden Heinrich Raspe eine so ernstliche Rede, daß dieser sich mit Elisabeth aussöhnte, sie feierlich nach Wartburg zurückführte, und ihr und ihren Kindern das Geraubte wieder zurückgab. Als Elisabeth auf diese Weise die Rechte ihrer Kinder gesichert sah, beschloß sie, einem frühen Zuge ihres Herzens folgend und durch ein Schreiben des Papstes Gregor IX. dazu bestärkt, der Welt gänzlich zu entsagen und an einem einsamen Orte zurückgezogen zu leben. Heinrich trat Elisabeth zu diesem Zwecke die Stadt Marburg in Hessen mit ihrem Gebiete und einem jährlichen Leibgeding von 500 Mark Silber ab, wohin sie sich nun mit ihren Kindern und Frauen zurückzog, die drei Gelübde, die sie schon als Bekennerin des 3. Ordens des hl. Franciscus im Herzen gelobt, feierlich ablegte, ein dem hl. Franciscus geweihtes Hospital errichtete, und unter Conrads von Marburg geistlicher Leitung ein ganz Gott geweihtes, durch rastlos thätige Menschenliebe ausgezeichnetes Leben führte. Eine von ihrem Vater an sie geschickte Gesandtschaft mit der Bitte, wieder zu ihm zu kommen, wies sie zurück, erklärend, daß sie in diesem niedrigen Stande zufriedener lebe als im königlichen Palaste. Nachdem Elisabeth im Hospitale wohnend und Christus in den Kranken pflegend unzählige Werke der Liebe verrichtet, und von Gott mehrerer Gnaden und Wunder gewürdigt worden war, machte sie, ihres nahen Todes durch göttliche Offenbarung gewiß, ihr Testament, Jesus Christus in der Person der Armen zum Erben einsetzend, und starb, sehnsüchtig des Augenblicks harrend, da „der Bräutigam komme, die Braut zu holen,“ unter heil. Gesprächen den 19. Nov. 1231, im vier und zwanzigsten Lebensjahre. Die Leiche wurde in der Capelle des Hospitals beigesetzt; und da an dem Grabe bald viele wunderbare Heilungen geschahen, berichtete Conrad von Marburg nach Rom und Papst Gregor IX. nahm Elisabeth nach langer, reiflicher Untersuchung unter die Zahl der Heiligen auf im J. 1235. Erzbischof Siegfried von Mainz, in dessen

Diöcese die Stadt Marburg gehörte, verkündete die mit den Worten: „Gloriosus in majestate“ beginnende Canonisationsbulle, und den 1. Mai 1236 wurden Elisabeths Gebeine in Gegenwart ihrer Kinder und Verwandten, vieler Bischöfe und Erzbischöfe, Kaiser Friedrichs II., der eine goldene Krone und seinen Trinkbecher auf den Sarg niederlegte, und einer unzähligen Menschenmenge feierlich erhoben und zur Verehrung ausgestellt. Conrad, Heinrichs Bruder, in der Folge Hochmeister des teutschen Ordens, legte in Marburg den Grund zu einer prachtvollen Kirche, der hl. Elisabeth geweiht, in der ihre Gebeine in einem kostbaren silbernen Sarge beigesetzt wurden, wo sie ruhten, bis Elisabeths Nachkomme, der bekannte Landgraf Philipp von Hessen, sie 1539 aus dem Sarge riß, und sammt dem in der Sacristei aufbewahrten Haupte unter einem gewöhnlichen Stein verscharren ließ. Viele Städte bewahren Reliquien der Heiligen. Elisabeth trug auch Vieles zur Verbreitung des 3. Ordens des hl. Franciscus in Teutschland bei, und die Bekennerinnen desselben haben sie in der Folge zu ihrer Schutzpatronin gewählt und sich nach ihr Elisabethinerinnen genannt. Neben Franciscus von Assisi, der aus dem Volke hervorging, ist Elisabeth aus der teutschen Ritterschaft hervorgegangen, eine der hervorragendsten Erscheinungen des 13ten Jahrhunderts und eine der schönsten Zierden der katholischen Kirche. Die Literatur über ihr Leben ist sehr reichhaltig. In neuester Zeit hat Graf von Montalembert das Leben der Heiligen mit viel Geist und Liebe beschrieben. Das französische Werk wurde 1837 von J. Ph. Städtler ins Teutsche übersetzt. [Werfer.]

Elisabeth Barthon, s. Barthon.

Elisabeth, Königin von England. Die gewaltsamen, grausamen und schändlichen Maßregeln, welche König Heinrich VIII. ergriffen hatte, um die katholische Religion in England zu vernichten und den Cäsareopapismus daselbst herrschend zu machen, machten seine Tochter Maria (aus Heinrichs rechtmäßiger Ehe mit Catharina von Aragonien) so wenig in ihrem Entschlusse, die katholische Kirche wieder aufzurichten, wanken, als die perfiden Maßregeln der Leiter ihres Bruders und Vorgängers Eduard's VI., unter welchem eigentlich erst mittelst teutscher Soldtruppen die Grundsätze des Protestantismus in England herrschend wurden. Als die unglückliche Königstochter, welche von ihrem Vater zum Bastarden erklärt, dessen Weibern beinahe Mägdedienste zu leisten gezwungen gewesen, zur Regierung kam, fand sie das Reich im Innersten aufgewühlt, einem sturmbewegten Meere zu vergleichen, dessen Wogen wechselweise alle Winde peitschen. Dennoch ließ sich die Königin Maria 1553—1558 in Verbindung mit ihrem Gemahl König Philipp II. nicht irre machen, auf dem betretenen Wege fortzufahren, obwohl bei der Ueberschuldung und Armuth der Krone (trotz der vorausgegangenen Säcularisation) dieser selbst die Mittel fehlten, die getreuen Anhänger zu belohnen, die Unterdrückung der fortwährenden Aufstände und die Reaction selbst, die Maria betrieb, ihrer Regierung den Charakter des Herben verleihen mußten. Da noch dazu die Ehe Mariens mit König Philipp kinderlos blieb, war nicht nur Alles, was die Königin für die Erhaltung der katholischen Religion in England that, an und für sich gefährdet, sondern blickten auch alle Mißvergnügten auf die Prinzessin Elisabeth, Tochter Anna Boleyn's und Heinrich's VIII. als auf ihre dereinstige Hilfe, was den Schmerz und den Eifer der Königin, die in Elisabeth den moralischen Grund ihrer Widerwärtigkeiten erblickte, nur zu steigern vermochte (vgl. die sehr interessante Relation des Venetianers Giov. Micheli bei Albers relaz. L. 2. p. 329, 330). Als die Königin die Prinzessin, welche, wie so viele Engländer, damals eine Anhänglichkeit an die katholische Religion erheuchelte, um künftigen Uebeln vorzubeugen, durch das Parlament aufs Neue für eine Bastardin, und unfähig zu succediren erklären lassen wollte, so widersetzte sich König Philipp diesem Vorhaben und gab selbst nicht zu, daß sie außer Landes, nach Spanien oder sonst wohin geschickt wurde. Als nun Maria den 17. Nov. 1558 starb, und Elisabeth im

Alter von 25 Jahren den englischen Thron bestieg, war ein vollständiger Umschlag der Dinge nicht nur die natürliche Folge, sondern da nur die Strenge der verstorbenen Königin dem Fortgange des Schisma Stillstand geboten, die Engländer sich aber bereits unter der dritten Regierung gewöhnt hatten, nicht sowohl dem Gebote der Kirche in Gewissensangelegenheiten Folge zu leisten, als dem des jedesmaligen Herrschenden, noch dazu der durch Kirchengüter bereicherte Adel den Verlust derselben bei der Fortdauer der Grundsätze der Königin Maria befürchtete, so war es natürlich, daß, wie die neue Königin das Pannier des Protestantismus entfaltete, ungeachtet die überwiegende Mehrzahl des Volkes katholisch war, die katholische Sache in England mehr als gefährdet war. Bald kam noch eine andere Sache hinzu. Gleich nach dem Tode der Königin Maria, als der letzten legitimen Erbin aus dem Stamme Heinrichs VIII., hatte die mit dem Dauphin von Frankreich, Franz, vermählte jugendliche Königin Maria Stuart, Titel und Wappen einer Königin von England angenommen. Da sie von der ältesten Schwester Heinrichs VIII. abstammte, Maria dessen rechtmäßige Tochter und einzige legitime Erbin gewesen, konnte es nicht anders sein, als daß alle diejenigen, welche von der Wahrheit dieser Thatsachen überzeugt waren, an dem Successionsrechte der Elisabeth zweifelten, und wirklich weigerten sich auch die 15 noch übrigen Bischöfe Englands, die Krönung der letztern vorzunehmen. Papst Paul IV. aber erklärte, die Entscheidung über das Successionsrecht der beiden Königinnen in seine Hand zu nehmen. Hiedurch kam es, wie Cobbet richtig bemerkt, dahin, daß **Unabhängigkeit von Frankreich** und **Anerkennung der Elisabeth** als identisch erschiene, **Elisabeths Thronbesteigung** ebenso, wie später ihre Vertheidigung gegen Philipps II. unüberwindliche Flotte, **Nationalsache** wurde. Elisabeth aber, welche nun offen zu dem Protestantismus übertrat, und mit großer Klugheit die Machtvollkommenheit, die ihr Vater über die Kirche ausübte, an sich brachte, während sie die Verfolgung von Ketzereien der Convocation von Bischöfen überließ, wußte dadurch der Lage noch eine neue Wendung zu geben, indem sie **protestantische Religion**, sich und **Unabhängigkeit** auf die eine Seite, — **katholische Religion**, **Maria Stuart** und **fremde Herrschaft** auf die andere Seite stellte. Dadurch erhielt ihre Regierung den Charakter, welchen sie nicht mehr aufgab, des ausschließlichen Protestantismus einerseits, der Erhebung der englischen Nationalität andrerseits, und darin besteht die Größe Elisabeths, der man ihre Schwachheiten, ihre Laster und Tyranneien gern vergab, weil sie als das Haupt einer religiösen Partei der entgegengesetzten den Sieg entriß und als Herrscherin jene Tugenden entfaltete, welche man gewöhnlich an gekrönten Häuptern zu bewundern pflegt, nachdem man sich zuerst des Standpunctes und der Anforderungen der bürgerlichen Moral und der Ehre entschlagen hat. Der erste, wenn auch nicht bedeutendste, aber doch nächste und von ihr mit aller Leidenschaft und Ausdauer weiblichen Hasses verfolgte Feind, war ihre Mitbewerberin um die englische Krone, Maria Stuart. Kurze Zeit, nachdem der Friede zu Chateau Cambresis geschlossen worden, starb König Heinrich II. von Frankreich, und wurde Maria Stuart im Juli 1559 Königin von Frankreich, am 5. Mai 1560 aber auch schon Wittwe, und verzog sich, da Maria nun nach Schottland zurückkehrte, jede Gefahr, daß England in eine französische Provinz verwandelt werde. Nun aber besoldete und unterstützte Elisabeth fortwährend die der katholischen Königin abgeneigte protestantische Partei in Schottland, und vereitelte dadurch alle Maßregeln, durch welche das kriegerische und wildaufgeregte Volk hätte zur Ruhe gebracht werden können; ihr Gesandter in Schottland wurde die Triebfeder aller Empörungen; sie selbst verleitete Marien zu ihrer so unglücklich endigenden zweiten Heirath und ruhte nicht eher, als bis die Königin im Kampfe mit ihren Unterthanen keinen andern Ausweg sah, als sich auf das englische Gebiet zu flüchten, wo sie dann festgenommen wurde, und endlich, als das englische Parlament erklärte, das

Leben der katholischen Königin sei unverträglich mit dem Bestande der protestantischen Religion, am 22. Nov. 1586 zum Tode verurtheilt, am 8. Febr. 1587 nach neunzehnjähriger Gefangenschaft hingerichtet wurde. Die Schuld, welche bei der Hinrichtung selbst auf Elisabeth lastet, beruht nach Dahlmanns Darstellung darauf, daß die Königin erst bei Gelegenheit, in dem Falle eines Aufruhrs oder eines feindlichen Einfalles, das Todesurtheil vollziehen lassen wollte. Als aber König Jacob von Schottland ihr schrieb, seine Mutter könne ohne Zweifel vermocht werden, ihren sämmtlichen Ansprüchen zum Besten ihres Sohnes zu entsagen, so erwiederte Elisabeth kalt, eine Verurtheilte habe keine Rechte mehr abzutreten. „Der Tochter Heinrichs VIII. waren die zarten Regungen des Mitleids von jeher fremd, und Elisabeth hatte sich alle äußeren Stützen verschafft, die ein Fürst, der eine wichtige That zu vollbringen denkt, sich nur wünschen kann.“ — Dieselbe berechnende Tücke, welche sie Maria Stuart gegenüber zeigte, bewies sie auch in ihren Verhältnissen zu Frankreich, wo sie die Hugenotten in den Stand setzte, den Kampf gegen den König fortzuführen, jedoch dafür einen Seeplatz (Havre de Grace oder Calais) zu erlangen suchte, wie den aufrührerischen Niederländern gegenüber, die sie auch, aber nur in der Art begünstigte, daß sie mit großen Anstrengungen den Angriffen der Spanier nicht erlagen; ebenso auch den teutschen Fürsten gegenüber, zu deren Unterstützung, nach den Berichten des französischen Gesandten La Motte Fénélon, sie im J. 1569 große Geldsummen nach Hamburg schaffen ließ. Als diese aber das Zeichen zum Losbrechen von ihr erwarteten, und ein allgemeiner Krieg befürchtet wurde, blieb dasselbe aus, da Etwas zu wagen, dessen günstiger Erfolg nicht sicher vorauszusehen war, nicht in dem Charakter der Königin lag. Dagegen verstand sie es meisterhaft, durch Zögerung, offene Gewaltthat, Versprechungen, Unterhandlungen, Drohung alle Nachbarstaaten in beständiger Spannung, Aufregung, Furcht des Krieges und innerer Zerrüttung zu erhalten, sie zu erschöpfen und zu schwächen, bis man sich 1588 katholischer Seits entschloß, den Knoten zu durchhauen. Während sie dem Auslande gegenüber mit offener Feindseligkeit zögerte, war durch eine fortgesetzte Steigerung von Oppressivmaßregeln die katholische Kirche in England in den Zustand des Helotismus versetzt und dahin gebracht worden, daß man der Hoffnung Raum geben konnte, sie werde allmählig erlöschen. Zuerst wurden die 39 Artikel ausgearbeitet, über welche sich der Clerus 1562 vereinigte, und welche dann auch von dem Parlament als Symbolum der anglicanischen Kirche (1571) anerkannt wurden. Eine eigene Commission wurde niedergesetzt, über die Aufrechthaltung des Glaubens zu wachen, und wenn man die Verfolgungen erwägt, welche sich an dieses Tribunal anschloßen, wird man dieselbe nicht mit Unrecht als die englische Inquisition bezeichnen können. Im J. 1563 erfolgte die Acte of uniformity, eine Zwangsmaßregel gegen Alle, welche die 39 Artikel nicht als Norm des Glaubens anerkannten, und welche gegen die protestantischen Dissenters nicht minder als gegen die Katholiken gerichtet war. Wer die neue Kirche nicht annahm, war seiner Freiheit, seines Eigenthums, seines Lebens nicht mehr sicher. Die Maßregel, welche Papst Pius V. wider Elisabeth ergriff, die er am 25. Febr. 1570 der Ketzerei schuldig, der Regierung verlustig, von ihren Unterthanen ihres Eides ledig erklärte, brachte nur eine erhöhte Verfolgung und den Glauben hervor, daß jeder Katholik an und für sich Rebell sei, der römische Stuhl aber der natürliche Feind des englischen Königthums. Es entstand nun jenes schauderhafte Verfolgungssystem, welches in neuester Zeit O'Connell in seinen Memoirs of Ireland dem Gedächtnisse wieder auffrischte, und die die Geschichte der anglicanischen Kirche auf so entsetzliche Weise beflecken. Man konnte es als Regel ansehen, daß, wer in das Gefängniß kam, auch der Folter unterworfen wurde. Alle Priester aber wurden durch einen Parlamentsbeschluß für Hochverräther erklärt, die Bischöfe eingekerkert, Messe hören und Messe lesen ward auf das Schwerste verpönt, die Strafe auf Nichtbesuch

anglicanischer Kirchen war auf 20 Pfd. Sterl. monatlich festgesetzt; wer es ein Jahr lang nicht that, mußte Bürgen mit 200 Pfd. Sterl. für seine gute Aufführung stellen. Das Volk, durch wahre oder erfundene Verschwörungsversuche gegen die Königin geängstigt, besonders als diese durch die ungerechte Einkerkerung Maria Stuarts sich vermehrten, war bald für erhöhte Strenge gewonnen, und die Barbarei eines blutdürstigen gerichtlichen Verfahrens, womit auch in christlichen Zeiten sich die irdische Majestät zu umgeben wußte, wurde angewendet, um neue Qualen zu ersinnen, neue Foltern für die Schlachtopfer des Cäsareopapismus ausfindig zu machen. Ranke, zu dessen Endzwecken es gehört, die protestantische Confession als die verfolgte hinzustellen, während der Vernichtungskampf fast 150 Jahre lang auf beiden Seiten geführt wurde, sagt in seiner Geschichte römischer Päpste mit der beklagenswerthen Herzlosigkeit, welche dieses Buch bezeichnet, auch der Katholicismus habe seine Märtyrer erhalten, und schlägt die Anzahl der umgekommenen Katholiken auf 200 an. Milner (letters to a prebendiary) wies jedoch nach, daß man vor 1588, wo Philipp II. den großen, aber mißlungenen Eroberungskrieg unternahm, an 1200 Katholiken zählt, die das Opfer der Verfolgung wurden. In den letzten 20 Jahren ihres Lebens aber wurden 142 Priester ihres Glaubens wegen hingerichtet (geköpft, ausgeweidet, geviertheilt); 90 Priester und Layen starben im Gefängniß, 105 wurden auf immer verbannt, 62 angesehene Layen erlitten den Martertod. So nur in England allein. In Irland wurde von den Engländern das System Ziska's adoptirt, denjenigen, welche Tonsuren trugen (Priestern und Mönchen), die Hirnschale einzuschlagen. Thatsachen, neben denen sich freilich das Gerede von der bewunderungswürdigen Größe Elisabeths sonderbar genug ausnimmt. Allein wer weiß nicht, daß die Welt einen andern Maaßstab bei Ertheilung von Ehren und Würden hat, als den des Rechtes und der Billigkeit? Sah Elisabeth in den Katholiken die Feinde ihrer Person, so erblickte sie in den Protestanten, welche als die Aufgabe der Reformation etwas Höheres erkannten, als 39 Artikel zu gebähren, die Feinde des Königthums, und die protestantischen Schweizer, Niederländer und Teutschen, welche ihre Heimath verlassen hatten, um ihrer Religion gemäß zu leben, sahen sich nun in England durch die Vertheidigerin des Protestantismus neuen Verfolgungen ausgesetzt. Censuren, Geldbußen, Gefängnißstrafen und Entsetzungen wurden von ihr gegen die Puritaner verhängt, wie sich diese Secte nannte, welche die (protestantische) Kirche von allem Anhängsel des papistischen Gräuels zu läutern und zu reinigen gedachte. Wiedertäufer ließ sie selbst mit dem Feuertode bestrafen. Dafür wurde denn die anglicanische Kirche ganz ihr Geschöpf, ein durch Gewalt in das Leben gerufenes, durch Gewalt gehaltenes, innerlich leeres, äußerlich glänzendes Zwitterding zwischen Protestantismus und katholischer Kirche, eine Staatskirche im vollsten Sinne des Wortes, deren Oberhaupt und Regiererin zu sein Elisabeth mit Eifersucht zu ihren Privilegien zählte. Um sie aber zu dem zu machen, was sie wurde, eine Staatsanstalt zur Erreichung gewisser Endzwecke der Herrschaft, hatte die Königin bei ihrem Regierungsantritte dem ganzen Clerus ihrer Kirche Schweigen geboten, und erst, als die neue Religion durch die von der Königin bestimmten Beamten ohne ihn fertig geworden, wurde ihm gegen Erlaubnißscheine gestattet, zu predigen. Jetzt aber kam es, daß von 140 Geistlichen in Cornwallis (im J. 1578) nicht Einer predigen konnte. Die Unwissenheit, wie die Trägheit der anglicanischen Geistlichen, gleichwie das keinem consequenten Geiste Genügende der Staatskirche mußte dem Sectenwesen, der Lasterhaftigkeit, dem Unglauben und der Verwahrlosung der Massen Vorschub leisten. Schon die Aufhebung so vieler milden Stiftungen, insbesondere aber der reichen Abteien, hatte, wie der Venetianer Barbaro bereits bemerkte, Tausenden die Hauptquelle ihrer Einkünfte entzogen, und die nicht unbedeutende Masse der Dürftigen völlig an den Bettelstab gebracht. Dadurch geschah es, daß die Anzahl der Diebe und Räuber so furchtbar zunahm, daß, obwohl manchmal an 500 Verbrecher

in einem Jahr hingerichtet wurden, man in London zur Verkündigung des Martialgesetzes schritt, um dieser Landplage los zu werden, und nach dem von Blanqui (übersetzt v. Buß) I. S. 308 citirten Harrison unter Heinrich VIII., die Anzahl der hingerichteten Diebe und Räuber die ungeheure Masse von 72,000 betragen haben soll. Unter Eduard VI. schritt man, um der Armen los zu werden, zu der Maßregel der Brandmarkung, wie natürlich ohne andern Erfolg, als eine Gesetzgebung zu brandmarken, welche die erste Pflicht der Staaten, so lange katholische Grundsätze in diesen herrschten, in so schrecklicher Art mit Füßen trat. Die fortschreitende bittere Noth, die Zerstörung der Wohlthätigkeitsanstalten und des Wohlthätigkeitssinnes der früheren Zeiten und die Hartherzigkeit der folgenden machte endlich die Einführung der Armensteuer nothwendig, wodurch jedes Kirchspiel genöthigt wurde, seine Armen zu ernähren, diese selbst aber somit denjenigen am meisten zur Last fielen, welche weder zu den Reichen noch zu den Armen gezählt werden konnten. Datirt sich die ungeheure Kluft zwischen Reich und Arm, wie sie, einem Abgrunde gleich, heutzutage in England ist, von der Säcularisation der Klöster und der Aufhebung der milden Stiftungen, die die Günstlinge des Hauses Tudor und des Hauses Stuart zu Tausenden an sich brachten, so möchte auf die allmählige Veränderung, welche mit dem Mittelstande in England vor sich ging, das Armenwesen und dessen unter Elisabeth erfolgte Anordnung nicht ohne Einfluß geblieben sein. Zugleich wurde durch die befohlene Carität Haß und Erbitterung zwischen den beiden Ständen gesäet, die jetzt gesetzlich geschaffen wurden. Der Arme bekam ein Recht zu fordern, während die gebotene Wohlthätigkeit, die bei Verlust des Vermögens und bei körperlicher Haft geübt werden mußte, jede eigentliche christliche Carität erstickte, und den Armen zum Gegenstande unaufhörlichen Aergers für den Reichen machte. Mit dem Sinken der Moralität und der rastlosen Verfolgung der Endzwecke absoluter Herrschaft wurde die Gerechtigkeit feil, die Freiheit der Nation gewaltsam unterdrückt, so daß sie zuletzt in jenem nicht minder gewaltsamen Ausbruche sich Luft machte, welcher im 17ten Jahrh. erfolgte, aber mit Elisabeths Regierung im Causalzusammenhang steht. Da die Willkühr gesetzlich geworden, eine unnatürliche Spannung Alles in Schwebe hielt, war es begreiflich, daß das Unterhaus zuletzt nur mehr ja oder nein sagen durfte. Die Königin verbannte Mitglieder aus dem Parlamente, die ihr unangenehm waren; dennoch war die Ehrfurcht vor ihr so groß, daß ein gewisser Puritaner, der eine Schrift verfaßte, welche die Königin verletzte, und deßhalb die rechte Hand verlieren mußte, nach der Execution mit der linken Hand den Hut schwenkte und rief: lang lebe die Königin. Doch trugen die Puritaner, wenn gleich vergeblich, auf Erweiterung der religiösen Schranken wiederholt an, waren jedoch stets bereit, sich mit den Anglicanern gegen Alles zu verbinden, was einer Duldung der katholischen Kirche oder einer Annahme ihrer Dogmen ähnlich gesehen hätte. — Gestalteten sich so die Dinge in religiöser Beziehung, und mußte sich hier Alles dem Willen der Königin unbedingt beugen, so diente, was auf dem politischen Gebiete vor sich ging, dazu, Elisabeths Regierung mit einem seltenen Glanze zu umgeben und dadurch Vieles vergessen zu machen, was auf jener Schmähliches, Wildes und Tyrannisches vor sich ging. Wenn auch die Niederländer sich zuletzt vor ihr nicht weniger in Acht nahmen, als vor den Spaniern, so hat doch die Hilfe, welche sie ihnen leistete, wesentlich dazu beigetragen, die Unabhängigkeit vom spanischen Joche zu erfechten, und ist somit ihr Name in die Geschichte dieses denkwürdigen Kampfes gleich dem einer Befreierin eingetragen. In ähnlicher Art glänzt er in der Geschichte der Hugenottenkämpfe, insbesondere als durch die Bartholomäushochzeit der Stern der Hugenotten gänzlich untergegangen zu sein schien. Allein den höchsten Punct ihres Ansehens erreichte sie, als der von Philipp II. mit der unüberwindlichen Flotte versuchte Angriff 1588 durch das Zusammenwirken aller Parteien in England, die Kühnheit englischer Seehelden, die ungenügenden Maßregeln

Philipps und die heftigen Stürme abgeschlagen, England von spanischer Gewaltherrschaft befreit wurde. Es war der Rachezug für die Hinrichtung der Königin von Schottland; er endigte mit der siegreichen Entfaltung des Protestantismus und der Seemacht in England zu gleicher Zeit. Während in Frankreich Heinrich III. das Gegenstück zur Bartholomäushochzeit seines von allen Parteien gehaßten und verachteten Bruders (Carl IX.) aufführte, die Ermordung der Guisen, ließ sich Elisabeth durch die Theilnahme der englischen Katholiken an der Vertheidigung des gemeinsamen Vaterlandes in der Verfolgung ihrer katholischen Unterthanen nicht irre machen, und der Leiter und Rathgeber ihrer Politik, der staatskluge Sir William Cecil, längst Lord Burleigh, unterstützte sie hierin mit fanatischem Eifer. Doch brach auch ein Zahltag bereits für sie an. Ihr Buhle, der Graf v. Leicester, verlor sein Leben durch seine (zweite) Gattin, die er vergiften wollte; seinen Stiefsohn, den Grafen von Essex, der Irland verwüstete und in der Provinz Munster 600,000 Acres Land Engländern unter der Bedingung anwies, keinen Irländer auf ihrem Grund und Boden zu dulden, dann aber, von der Königin beleidigt, in den Verdacht kam, nach der irländischen Königskrone zu trachten, ließ sie selbst am 25. Febr. 1601 hinrichten. Auch er war ihr Buhle gewesen, theilte aber dieses Glück mit fünf bis sechs Andern, wie denn trotz des vielen Geredes von ihrer Jungfräulichkeit, trotz der Abweisung so vieler Freier, trotz dem, daß die jenseits des Oceans gegründete Colonie Virginien ihr zu Ehren genannt worden, man von ihren Kindern sprach, Cobbet eine Parlamentsacte über deren Versorgung citirt, ihr Hof nach Faunt der Ort war, wo alle Abscheulichkeiten im höchsten Grade herrschten, nach Harrington der Ort, wo es keine andere Liebe gab, als die des geilen Gottes der Galanterie Asmodi. Allein Dahlmann hat Recht. Unwillkührlich kömmt der Historiker, wenn er sich auch mit Widerwillen von der Tochter Heinrichs VIII. wegwendet, die alle Fehler, aber nicht die Tugenden ihres Geschlechtes hatte, wieder auf ihr Lob zurück. Wie unter ihr Walter Raleigh die Engländer lehrte, den so folgenreichen Schritt zu thun, und festen Fuß in Nordamerica zu fassen; wie unter ihr Howard im Canal, Essex in Cadix das Uebergewicht spanischer Seeherrschaft brach, und nun der Grund zur nachfolgenden Blüthe englischer Schifffahrt und Seeherrschaft gelegt wurde, schloß sie auch durch ihre Verbindungen mit dem Czaren Iwan von Rußland dieses weite Reich englischen Kaufleuten auf, denen sie das Handelsmonopol im Czarenreiche verschaffen wollte. Sie verband sich zu diesem Endzwecke mit Iwan, als derselbe den König von Polen, den Kaiser und den Papst zu bedrohen suchte. Ja unter dem letzten Rurik suchte sie selbst den Engländern den Handelsweg nach China zu verschaffen. Noch in der letzten Zeit ihres Lebens wurde die Unterwerfung Irlands vollendet. Schottland aber, dessen Vereinigung mit England sie auf dem Todbette aussprach, wurde, obwohl König Jacob ihr natürlicher Erbe war, beinahe bis zum letzten Augenblick durch sie und ihre Minister in Parteiung erhalten und jenes Feuer daselbst künstlich unterhalten, welches kaum 2 Jahrzehnte später ihr gesammtes Reich ergriff. Was sie im Innern geschaffen hatte, ihren Cäsareopapismus, ihre Kirche, die Knechtschaft ihres Parlamentes, wurde in Folge dessen umgestürzt; allein gerade der Druck, den ihre mächtige Persönlichkeit ausgeübt hatte, hatte auch einen Gegendruck des sich in den Gebieten, die Elisabeth frei ließ, um so unumwundener aussprechenden Volkssinnes hervorgerufen, welcher, als der starke und männliche Geist ihm nicht mehr entgegentrat, die gleich ränkesüchtigen, aber weniger festen Stuarts umwarf. Man könnte in mehr als einer Beziehung sie mit Octavianus Augustus vergleichen, nur daß dieser, wie Tacitus sagt: Militem donis, populum annona (Dahlmann S. 133) cunctos dulcedine otii pellexit, der Zauber ihrer Regierung aber durch den auswärtigen Krieg sich bildete. Sonst erinnert die classische Stelle über die Art, wie Augustus das römische Volk um seine Freiheit betrog, nur zu sehr an Elisabeths religiöse und politische

Proceduren. Und wie das Leben, so auch der Tod. Auf Kissen und mit königlichem Schmucke geziert, erwartete sie denselben gleich einer Schauspielerin, deren Rolle zu Ende geht. Allein anstatt das plaudite vos auszurufen, hörte man von ihr Thränen und Seufzer. Natur und Gewissen, so lange unterdrückt, forderten endlich auch ihre Rechte. Neun und sechzig Jahre hatte sie der Eitelkeit der Welt gedient; in ihrem siebenzigsten Jahre ward sie dessen gewahr. Da starb sie den 24. März 1603.
[Höfler.]

Elisabethinerinnen, s. Franciscanerorden, Schwestern, barmherzige, und Elisabeth, die hl.

Elisäus oder **Elisa** (אֱלִישָׁע Gott ist Hilfe, LXX Ἐλισᾶιε, Ἐλισσαιος), der Sohn Saphats von Abelmechola (אָבֵל מְחוֹלָה s. Abel 3), Jünger und Nachfolger des Propheten Elias, dessen Wirksamkeit sich in ihm bloß fortsetzt und vollendet (in Eliseo completus est spiritus ejus Eccli. 48, 13.). Nicht ganz unbemittelt (1 Kön. 9, 19.), wurde er vom Felde weg zum Prophetenamte berufen; und nur so viel Zeit sich erbittend, um Vater und Mutter noch einmal zu küssen, blieb er dann treuer Diener seines Meisters (2 Kön. 3, 11.) bis zu dessen Auffahrt, wo er sich von dem Scheidenden zwei Erbtheile seines Geistes erbat, gleich dem Erbtheile des Erstgebornen (2 Kön. 2, 9.; vgl. Deut. 21, 17.), was, wie die Kirchenübersetzungen des Orients und Occidents es erklären, das doppelte Maaß seiner prophetischen Kraft bedeutet, welches sich auch in den viel zahlreicheren Wundern des Elisäus kund gegeben. Der dem Elias entfallene Mantel, mit dem Elisäus sofort das Wasser des Jordan zum zweiten Mal theilte, war das Symbol, daß der Geist des Meisters über den Jünger gekommen — und die Uebrigen übergaben sich freudig seiner Leitung. Sein Wirken wird 2 Kön. 2—13. Cap. ziemlich ausführlich erzählt; es umfaßt die Regierungszeit der israelitischen Könige von Joram bis Joas (um 896 bis wenigstens 840 v. Chr.), und besteht meistens in wunderbaren Hilfeleistungen, durch welche bald Einzelnen, Israeliten und Fremdlingen, bald dem ganzen Volke eindringlicher, als es je durch Worte geschehen konnte, die alleinige Macht und die Güte Jehovas gepredigt wurde. Sie sind theils chronologisch, theils dem innern Zusammenhange nach geordnet. An der Spitze stehen jene, durch welche die Vollmacht des Propheten selbst beglaubigt wird; nach dem oben erwähnten Durchgang durch den Jordan macht er den Einwohnern von Jericho durch hineingeworfenes Salz ungenießbares Wasser gesund (die „Sultansquelle" bei neueren Reisenden, Robins. II. 528), und wird an spottenden Knaben von Gott selbst durch zwei Bären gerächt, die 42 derselben zerreißen (2 Kön. 2, 19—24.). Dem durstenden Kriegsheere der Könige von Juda und Israel läßt er durch einen Regenguß im entfernten Edom Erquickung kommen, welcher selbst Anlaß zur Niederlage der Feinde wird (2 Kön. 3). Einer armen Wittwe vermehrt er das Oel, daß sie ihre Schulden zahlen kann; erweckt den gestorbenen Knaben einer ihm gastfreundlichen Familie, den er früher selbst vom Himmel erbeten, wieder zum Leben (in Sunem); macht seinen Schülern bittere Koloquintenspeise genießbar, und ein verlorenes Beil auf dem Wasser schwimmen; speist mit wenigen Broden und etwas Getreide mehr als hundert Menschen; heilt den Aussatz des Syrers Naaman; schlägt eine ihn suchende Abtheilung des feindlichen Heeres mit Blindheit, es bis mitten nach Samaria führend; ja das ganze Heer der Syrer wird von unsichtbarer Hand in Schrecken gesetzt, und verläßt flüchtig die belagerte Stadt (Cap. 4—7). Und selbst, als der Prophet schon im Grabe ruht, wird ein in Eile hineingeworfener Todter durch die Berührung der Gebeine sofort wieder lebendig (13, 20. 21.). Lauter Wunder, die jeder künstlichen Erklärung eben so spotten, als sie andererseits in ihrer gehäuften Menge unglaublich erscheinen müßten, wären sie nicht durch die verläßlichste Quelle, die es nur immer geben kann, verbürgt. Eine solche thatsächliche Prophetie war übrigens durch den Charakter der Zeit nach Ahab hinlänglich motivirt, wie früher unter Moses und Josue zahlreiche

Wunder die Theocratie in Israel begründen, wie später eben solche die christliche Kirche in die Völker einführen, und wie in uns näher liegende Zeiten die Wunderkraft besonders dann in irgend einem Heiligen gewaltig hervor tritt, wenn der Widerstand gegen göttlichen Willen in großen und rohen Massen zu überwinden ist (vgl. hl. Bernhard, Franciscus u. A.). Bei solcher Wundergewalt ist es begreiflich, wie unser Prophet überall das größte Ansehen genoß, so daß selbst der verderbte Joram sich in der Noth an ihn wendet (2 Kön. 3; vgl. 7), obwohl er ihn im nächsten Augenblicke wieder mit blindem Hasse verfolgt (2 Kön. 6, 31.); es fehlte die innere Umkehr der Gesinnung. Darum kann Elisäus nicht umhin, durch Salbung Jehu's das angekündigte Strafgericht über das Haus Ahabs herbei zu führen, und eben so, obwohl weinenden Auges, in Hasael, dem er das syrische Königthum vorher sagt, eine Zuchtruthe für das ganze Volk zu bereiten (2 Kön. 8 u. 9); erst am Ende seiner Laufbahn ist es ihm gegönnt, dem besseren Joas einige Siege über diese Feinde zu verkündigen (Cap. 13). So zeigt seine mehr als 50jährige Thätigkeit recht augenscheinlich die Wahrheit der am Sinai gegebenen Sanction des Gesetzes. Aber wenn Elias mehr der Prophet der göttlichen Gerechtigkeit ist, die den Streitwagen Israels im Sturme hinweg nimmt (2 Kön. 2, 12.), so liegt in Elisäus, wie auch der Name besagt, mehr das Element der Güte und Barmherzigkeit, die gerne Israels schützender Wagen und Reiter geblieben wäre, wenn nur das Volk gewollt hätte (2 Kön. 13, 14.). Darum hat auch der christlichen Anschauung Elisäus von jeher mehr noch als Elias für ein Vorbild des Heilandes gegolten, und sie hat in den verschiedenen Wundern des Propheten bedeutsame Vorläufer der Wunder Christi erkannt, die mit jenen oft so große Aehnlichkeit haben, und ihrerseits selbst die geistige Erlösung symbolisiren, wie sie selbe beweisen. Eine ähnliche Anwendung machte bereits der Heiland selbst Luc. 4, 26 ff. Das Grab des Propheten Elisäus in Samarien wurde zu den Zeiten des hl. Hieronymus (epitaph. Paulæ) noch verehrt. Ueber seinen kirchlichen Cultus s. Bolland. unter dem 14. Juni. [S. Mayer.]

Elisäus, einer der berühmtesten armenischen Geschichtschreiber, wurde im Anfang des 5ten Jahrh. geboren, und war ein Schüler des Patriarchen Isaak und des hl. Mesrop. In der Folge wurde er Secretär des Mamigonier-Fürsten Wardan, welcher in dem unseligen Religionskrieg der Armenier gegen die Perser unter Jesdegerd II. den Oberbefehl über die armenischen Heere hatte. Wahrscheinlich ist er einerlei mit dem Elisäus, Bischof von Amathunik, welcher im J. 449 der Synode zu Artischat anwohnte, wo der armenische Episcopat die an ihn ergangene Aufforderung Jesdegerds zur Annahme der zoroastrischen Religion beantwortete. Die abweisende Antwort, verbunden mit einer kurzen Apologie des Christenthums gegen die Vorwürfe Jesdegerds und Widerlegung des Zoroastrismus, hatte aber jenen Religionskrieg, den sogenannten Wardanischen, zur Folge, den Elisäus ausführlich beschreibt. Die Geschichte dieses Krieges ist die wichtigste seiner auf uns gekommenen Schriften, und hat ihm den Ehrennamen des armenischen Xenophon erworben. „Die Erzählungen sind ganz klar und einfach, die Urtheile richtig und voll gesunder Philosophie, die Schilderungen lebendig und ausdrucksvoll" (Quadro della storia letteraria di Armenia estesa de M. Plac. Sukias Somal. Venez. 1829. p. 32). Das Werk beginnt mit der Thronbesteigung Jesdegerds im J. 439, hält sich Anfangs ziemlich im Allgemeinen, geht dann mit der Wahl des Patriarchen Joseph 441 mehr in die Einzelnheiten ein, beschreibt die Verfolgungspläne des Perserkönigs gegen die katholischen Armenier, das Widerstreben der armenischen Fürsten und Bischöfe, den von ihnen geschlossenen heiligen Bund und dessen Schicksale und Thätigkeit bis zu der unglücklichen Schlacht am Flusse Techmut in der Provinz Artas 451, in Folge welcher die Anführer des heiligen Bundes und die meisten Bischöfe in Gefangenschaft geriethen und nach Persien gebracht wurden. Elisäus hatte, wie er in seiner Zuschrift an den Priester David selbst

bezeugt, seine Geschichte in sieben Capitel abgetheilt; das fünfte fehlt jedoch in allen Handschriften, und in den gedruckten Ausgaben ist das sechste in zwei zerlegt, ohne daß übrigens eine Lücke bemerklich wäre. Ein achtes Kapitel, die Verfolgungen beschreibend, welchen die besiegten Armenier ausgesetzt waren, ist kein ursprünglicher Theil der Geschichte, sondern eine Art Nachtrag, wahrscheinlich von fremder Hand. Die erste gedruckte Ausgabe erschien zu Constantinopel im J. 1764, die zweite ebendort im J. 1823, eine dritte bessere erschien zu Venedig im J. 1828, und eine vierte ebendort im J. 1838. Letztere enthält außer dem besprochenen Geschichtswerke noch eine Erklärung der Bücher Josue und Richter, eine Empfehlung des Mönchslebens, eine Erklärung des Vaterunsers, mehrere Homilien und eine Schrift über die kirchlichen Canones. Außerdem hat Elisäus nach der Versicherung des Thomas Ardsruni auch eine Geschichte Armeniens geschrieben, die aber unsere Tage nicht erreicht zu haben scheint. Vgl. außer dem schon erwähnten Quadro rc. auch: Neumanns Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, S. 63—70, und dessen englische Uebersetzung der Geschichte des Elisäus unter dem Titel: The History of Vartan, and of the Battle of the Armenians, containing an account of the religious wars between the Persians and Armenians, by Elisæus, Bishop of Amadunians etc. London, 1830. [Welte.]

Elkessäer, s. Ebioniten.

Elliot, s. Eliot.

Ellipse, die Auslassung eines oder auch mehrerer Worte, welche, obschon nicht gesetzt, des Verständnisses wegen ihrem Begriffe nach mitgedacht werden müssen. Begreiflich kann solche unvollständige und gedrängte Redeweise unbeschadet der Deutlichkeit nur dann stattfinden, wenn im Ganzen der Rede, sei es durch besonders gewählten Satzbau oder aber durch den Sprachgebrauch, entweder eine an sich unzweifelhafte oder wenigstens jenen, an welche zunächst die Rede gerichtet ist, hinreichend klare Andeutung des Fehlenden niedergelegt ist. Schon hieraus ergibt sich, daß der Gebrauch der grammatischen Ellipse ein sehr beschränkter ist und sich nur auf solche Satztheile ausdehnen läßt, welche aus dem Zusammenhange des Ganzen hinzugedacht werden können; und daß daher die Lehre von der Ellipse des Prädicates und der Präposition beinahe ganz in sich zerfallen muß, weil bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der Verhältnisse und Beziehungen, zu deren Bezeichnung diese Satzglieder dienen, das beabsichtigte Eine wohl nie mit Sicherheit ergänzt, sondern nur errathen werden könnte. Freier kann sich allerdings der Redner und Dichter bewegen, weil der Affect des Sprechenden, Geberdenspiel und Stimme das fehlende Wort mehr als ersetzen, und sind daher bei lebendigem und begeistertem Vortrage kühnere Auslassungen um so eher erlaubt, da sie den Eindruck vortheilhaft erhöhen. Doch solche Redeweise ist von der eigentlichen grammatischen Ellipse, die im Streben nach Gedrängtheit oder wohl gar in bloßer Bequemlichkeit ihren Ursprung hat, immer scharf zu unterscheiden und kann, wenn man so will, mit dem Namen der rhetorischen Ellipse bezeichnet werden; bezeichnender aber wird sie Aposiopese genannt. Am auffallendsten zeigt sich der Unterschied beider bei der Erklärung, indem die Ellipse irgend einen Zusatz nothwendig fordert, wenn der Sinn des Ganzen deutlich werden soll; die Aposiopese hingegen fast immer von sich weiset, wenn Kraft und Ausdruck nicht verloren gehen sollen. So kann das bekannte Virgilianische: „Quos ego" (Aen. I. 135) durch jeden noch so richtigen Wortzusatz an seiner treffenden Kürze nur verlieren. Beiderlei Arten von Ellipsen finden sich auch in der hl. Schrift, und die Interpreten und Grammatiker haben nicht vergessen, weitläufige Register derselben anzulegen, die den angehenden Schriftforschern angelegentlich empfohlen wurden (vgl. Glass. Philol. s. l. ed. Lips. 1776. p. 608—641). Wenn man aber derlei Sammlungen in geduldiger Ergebung bis zu Ende durchgeht, zeigt sich bald, daß der eigentlichen Ellipsen in der hl. Schrift nur wenige sind im Vergleiche mit der Unzahl derer, welche

wegen Unbekanntschaft mit dem Idiotism der biblischen Sprachen, der Natur der einzelnen Redetheile, besonders der Casus und des Genus erdichtet wurden. Wir können daher von einer ausführlichen Critik und Classification der biblischen Ellipsen leicht Umgang nehmen und verweisen hierüber bezüglich des A. T. auf Gesenius, Lehrgebäude der hebr. Sprache; vgl. Ewald, Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache, III. Th., Satzlehre, und hinsichtlich des N. T. auf Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, Anhang. Bemerkt muß jedoch werden, daß, wie schon angedeutet worden, auch bei der Schrifterklärung der Unterschied zwischen Ellipse und Aposiopese beständig festgehalten werden müsse, und bei der Einfachheit der biblischen Schreibart die erstere sich fast immer ungesucht aus dem nächsten oder entferntern Zusammenhange ergänzt, z. B. Job 31, 32. Ruth 1, 17. Marc. 14, 36. Luc. 4, 36 u. a., so daß äußerst selten eine Doppeldeutung möglich bleibt, wie Röm. 7, 1. 1 Cor. 15, 25. Anders verhält es sich aber mit dem Verständnisse der Aposiopese, z. B. Luc. 19, 42. 22, 42. Um dieses zu gewinnen, muß der Interpret sich in den Gemüthszustand des Sprechenden hinein versetzen, um herausfühlen zu können, welcher Gedanke in Folge der Bewegung unterdrückt worden sei. Noch warnen zu wollen vor den, ich möchte sagen, dogmatischen Ellipsen, die im Anfange dieses Jahrhunderts in so großer Zahl in den einfachen Erzählungen der hl. Schrift entdeckt wurden, wäre bei dem jetzigen Stande der Exegese rein überflüssig; (vgl. Jahn, Enchirid. § 21: Patritii de Interpret. Script. h. libr. I. cp. VI. Rom. 1844). Vgl. auch Allg. Encyclop. v. Ersch und Gruber, Sect. I. Thl. 33. unter Ellipse. [Bernhard.]

Ellwangen, Kloster, s. Alemannen.

Elon (אֵלוֹן, אֵילוֹן), Männer- und Ortsname der hl. Schrift. 1) Elon (Ἐλώμ, Αἰλώμ), ein Hethiter (Genes. 26, 34.), Vater einer Frau Esau's, die Basemath hieß, aber nach Genes. 34, 2. auch den Namen Ada führte. 2) Elon (Ἀλλώμ, Ἀλλών), zweiter Sohn Sebulons, und somit Haupt einer Familie dieses Stammes (Genes. 46, 14. Num. 26, 26.). 3) Elon (Αἰλώμ, Vul. Ahialon), ein Sebulonite, Richter in Israel nach Ebzan durch 10 Jahre, begraben in Ajalon, seines Stammes. Als Städtename erscheint 1) Elon (אֵילוֹן, Ἐλών) im Stamme Dan (Jos. 19, 43.), dessen Lage ungewiß, aber jedenfalls nicht weit von Bethsemes und Thimna zu suchen ist (1 Kön. 4, 9. Elon Beth-chanan). 2) Elon (אֵלוֹן) im Stamme Nephthali, nur Jos. 19, 33. genannt. 3) Helon der Vulg. in 1 Chron. 6, 69. eine Levitenstadt, ist wie Αἰλώμ und Αἰλών der LXX und des Onomasticon nichts anders als Ajalon (אַיָּלוֹן); s. d. A.

Eltern, ihre Pflichten, s. Familie, christliche.

Eltern bei den Hebräern. Der Hebräer hat für Eltern keinen eignen Ausdruck, sondern muß die Umschreibung durch: Vater und Mutter (אָב וָאֵם Exod. 20, 12. 21, 15. 17. Richter 14, 16. Esther 2, 7.) wählen. Sie hatten auf Unterwürfigkeit und Gehorsam, Verehrung und Hochachtung von Seiten der Kinder gerechte Ansprüche (Exod. 20, 12. Levit. 19, 3. Deut. 5, 16.; vgl. Sprichw. 1, 8. Sirach 3, 8.), so daß ein Kind, das seinen Eltern fluchte (Exod. 21, 17. Levit. 20, 9. Deut. 27, 16.; vgl. Sprichw. 20, 20. 30, 17.), deren Ermahnungen in Widersetzlichkeit trotzte (Deut. 21, 18—21.), oder sich wohl gar thätlich an ihnen vergriff (Exod. 21, 15.), nach dem Gesetze mit dem Tode bestraft wurde. Daß in der mosaischen Gesetzgebung gesetzliche Bestimmungen über Elternmord fehlen, darf nicht befremden; schon Solon ließ sich von der richtigen Idee leiten, indem er die Unwahrscheinlichkeit dieses Verbrechens voraussetzte (vgl. Cicero pro Rosc. Amer. c. 25: Solon, quum interogaretur, cur nullum supplicium constituisset in eum, qui parentem necasset, respondit, se id neminem facturum putasse). — Das besondere Verhältniß beider Eltern zu ihren Kindern kann nur, da das Gesetz hierüber im

Einzelnen Nichts verordnet, mit Berücksichtigung des israelitischen Familienlebens aus der bei den Hebräern üblichen Erziehung der Kinder erkannt und festgestellt werden. Hatte die Mutter, meist mit Unterstützung einer Hebamme (Genes. 38, 28. Exod. 1, 6.) geboren, so wurde das Kind, nachdem ihm die Nabelschnur unterbunden worden, gebadet, mit Salz gerieben (wahrscheinlich um die Haut des Neugeborenen trocken und fest zu machen) und in Windeln gewickelt (Ezech. 16, 4. Job 38, 9.). Dann erst wird der Vater von der Geburt des Kindes benachrichtigt (Jerem. 20, 15.); nimmt dasselbe auf seinen Schooß (Job 3, 12.; vgl. Genes. 30, 3.), und erkennt es dadurch als das seinige an, ihm zugleich Schutz, Pflege und Erziehung versprechend. Daß Kinder von den Hebräern ausgesetzt wurden, kann durch die Aussetzung des Moses nicht bewiesen werden; dieselbe war in dem grausamen Befehl des Pharao begründet, welchen die liebende Mutter umgehen will, und ist zumal das einzige Beispiel, welches das A. T. anführt. Nach 8 Tagen wurde das Kind beschnitten, sogar im Falle der Noth von der Mutter (Exod. 4, 25.), und mit einem bedeutsamen Namen belegt, den in ältester Zeit gewöhnlich die Mutter gleich nach der Geburt, von deren Umständen derselbe gewöhnlich abhing, bestimmte (Genes. 4, 1. 19, 37. 29, 32. 30, 18.; vgl. 1 Sam. 1, 20. 4, 21. Jes. 7, 21.), obwohl auch dem Vater die Namensertheilung zukam (Genes. 16, 15. 17, 19. 21, 3. Exod. 2, 22.; vgl. Hoseas 1, 4.). War das Kind der erstgeborene Knabe aus erster Ehe der Mutter, so hatte der Vater die Verpflichtung, denselben einen Monat nach der Geburt Jehova darzustellen und loszukaufen (s. Erstgeburt); die Mutter mußte ein Reinigungsopfer darbringen, sobald der Knabe 33 Tage, das Mädchen 66 Tage alt geworden war (Levit. 12, 2.). Sehr spät, gewöhnlich erst nach vollendetem 3ten Jahre (2 Macc. 7, 28.) wurden die Kinder entwöhnt, nachdem sie vorher von den Müttern selbst (nur vornehme Frauen hielten sich Ammen, 2 Sam. 4, 4. 2 Kön. 11, 2.) gestillt worden waren (Genes. 21, 7. 1 Sam. 1, 23. 1 Kön. 3, 21. Hoheslied 8, 1.). War das Kind entwöhnt, so wurde ein Dankopfer dem Herrn entrichtet (1 Sam. 1, 24.), überhaupt dieser Tag als Freudentag betrachtet, indem der Vater ein großes Mahl bereitete (Genes. 21, 8.). Die erste Erziehung der Kinder leitete die Mutter, unter deren besonderer Obhut die Mädchen auch fernerhin verblieben (2 Macc. 3, 19.), während die Aufsicht über die schon herangewachsenen Knaben und ihre Unterweisung im Gesetze, falls sie nicht einem eigenen Erzieher (אֹמֵן) übergeben waren (Nathan ist Lehrer Salomo's, 2 Sam. 12, 25.), der Vater sich als Ehrensache vorbehielt, wozu er außerdem durch das Gesetz verpflichtet war (Deut. 6, 7. 20. 11, 19.; vgl. Sprichw. 1, 8. 4, 1.). Mit dem zunehmenden Alter der Kinder wird die Gewalt des Vaters immer größer, während der Einfluß der Mutter allmählig zurücktritt; er kann Söhne und Töchter nach seinem Wunsche verheirathen (Genes. 24, 4. Exod. 21, 9. Richter 14, 2.), letztere sogar als Leibeigene verkaufen (Exod. 21, 7.). — Die Bestimmungen des Thalmud über unsern Gegenstand enthalten in Feststellung des Verhältnisses der Kinder zu den Eltern, wobei vorzüglich die Auseinandersetzung des vierten Gebotes: du sollst Vater und Mutter ehren, zu Grunde liegt, viel Gutes (Mayer, das Judenthum S. 268—275), bringen aber in ihrer Erziehungslehre manch' unnütze und überflüssige pädagogische Regel zum Vorschein. (Vgl. insbesondere Burtorf, Synag. cap. 3: quomodo Judæi liberos eorum ad timorem dei erudiant.) [Storch.]

Eltheco (אֶלְתְּקֵה, LXX *Ἐλκωθειμ*), zuerst unter Juda's Städten (Jos. 15, 59. אֶלְתְּקֹן) genannt, später für Dan abgesondert (Jos. 19, 43.), und nach Jos. 21, 23. den Leviten gegeben. Es scheint in der philisthäischen Niederung gelegen zu haben.

Elul, s. Monat.

Elvira, Synode daselbst. Wie wir an den Acten der Concilien überhaupt ein sehr bewährtes Mittel haben, den kirchlichen und religiösen Zustand der verschiedenen

Zeiten kennen zu lernen, da die Mitglieder solcher Versammlungen aus ihrer Zeit und zu ihrer Zeit sprechen; so ist besonders die älteste der Synoden, von denen noch vollständige Canones vorhanden sind, die Synode von Elvira, ein höchst wichtiges Denkmal für die Kenntniß des kirchlichen Zustandes überhaupt, besonders aber in Spanien zur Zeit des 3ten und 4ten Jahrhunderts. Hinsichtlich dieser Synode haben sich aber im Verlaufe der Zeiten in Ansehung des Ortes, wo, und der Zeit, wann sie gehalten wurde, sowie des Ansehens, das ihren 81 Canones zuerkannt werden müsse, sehr verschiedene Ansichten geltend gemacht. Dem Alterthume sind nämlich unter dem Namen Illiberis oder Eliberis zwei Städte bekannt, von denen die eine im Narbonensischen Gallien, die andere am Fluß Bätis, in der Gegend von Granada gelegen. Daß unsere Synode, concilium Illiberitanum, Libertinum, Liberinum, Eliberinum, Eliberlanum etc. genannt, in letzterer Stadt gehalten worden, wird mit Recht fast allgemein angenommen; mehr differiren die Ansichten schon in Betreff der Zeit, wann die Synode zu Elvira gehalten worden sei. Abgesehen nämlich von den Magdeburger Centuriatoren, welche unsere Synode, sei es aus unbegreiflicher Unkenntniß oder aus confessioneller Befangenheit, in das Jahr 700 verlegen, wäre das Concil von Elvira nach Einigen im Jahr 324 oder 326, nach Andern vor 252 gehalten worden. Die für diese Ansichten beigebrachten Gründe sind jedoch so wenig stichhaltig, daß sich die meisten Historiker für die Zeit von 300—309 entscheiden. Sprechen auch hiefür äußere und namentlich innere Gründe aufs Deutlichste, so läßt sich doch das bestimmte Jahr der Synode nicht mit Gewißheit eruiren, und die Annahme des Jahres 305 beruht nur auf einer Wahrscheinlichkeitsberechnung. In den ältesten Handschriften der Canones vermißt man jegliches Datum, sei es, daß die Väter der Synode es aus Unachtsamkeit oder vielmehr in der wohlweisen Absicht nicht beifügten, um sich dadurch nicht selbst als solche zu verrathen, die das kaiserliche Gebot, keine Kirchenversammlungen zu halten, umgangen; wenn aber gleichwohl einige Handschriften zur Bezeichnung der Aera die Zahl CCCLXII, d. i. nach unserer Zeitrechnung 324 an der Stirne tragen, so ist dieß eine spätere Zugabe, die schon bei einer oberflächlichen Einsicht in die Canones als solche erkannt wird. Gegen die Ansicht, daß unser Concil etwa im Jahr 305 gehalten worden, soll aber das sprechen, daß damals Spanien unter Constantius Chlorus gestanden habe, dieser sei aber den Christen günstig gewesen, so daß die dortigen Christen keine Verfolgung zu befürchten gehabt hätten, während doch mehrere Canones, wie Can. 1, 3, 4, 25, 41, 55, 60, Bedrückungen der Christen in Aussicht stellen oder voraussetzen. Allein bei genauerer Nachforschung überzeugt man sich gar bald, daß auch zu dieser Zeit, trotz der wohlmeinenden Gesinnung des Constantius gegen die Christen, Spanien manche Martyrer und Bekenner unter dem christenfeindlichen Statthalter Datianus aufzuweisen hat, so daß der obige Haupteinwurf wegfällt, und die Kirche in Spanien durchaus noch nicht in der Art erscheint, als hätte sie sich im Widerspruch mit den Canones einer ungetrübten Ruhe zu erfreuen. Am getheiltesten sind die Ansichten hinsichtlich des Ansehens unserer Synode. Manche Akatholiken, vorzüglich auch Calvin, wollten in einzelnen Canones ihre eigenen Lehransichten ausgedrückt finden, und Walch sagt deßhalb in seinem „Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen" mit dürren Worten: „noch größer wird die Verwunderung, wenn man solche Handlungen hier billig verdammet siehet, welche nachhero das Glück gehabt, unter die guten Werke der römischen Christen einen Platz zu erhalten"; wir zweifeln auch keinen Augenblick, daß die Väter der Synode wegen einzelner freilich unrichtig gedeuteter Canones von gewisser Seite gen Himmel erhoben worden wären, trügen nicht die meisten Beschlüsse derselben ein durch und durch specifisch katholisches Gepräge an sich, weßhalb denn auch, wie schon bemerkt, die Magdeburger Centuriatoren, um nicht schon in so früher Zeit papistischen Aberglauben ꝛc. anerkennen zu müssen, unsere Synode erst um's Jahr

700 gehalten werden lassen. Aber auch unter den katholischen Schriftstellern sind Viele auf die Bestimmungen der Synode von Elvira nicht gut zu sprechen; während Einige den versammelten Vätern den Verrath an der katholischen Sache zur Last legen, indem einzelne Canones mehr oder weniger häretisch lauten sollen, glauben Andere nur dadurch dieselben gegen diesen Vorwurf vertheidigen zu können, daß sie eine theilweise Interpolation der fraglichen Bestimmungen annehmen, ohne daß hiezu ein äußerer Grund vorläge. Woher diese Erscheinung? Rein aus falscher Deutung oder unrichtiger Auffassung einzelner Canones. Es ist richtig, die Väter haben sich bei ihren Beschlüssen oft sehr concise und einsilbig ausgedrückt, und für jeden, dem eine tiefe theologische Kenntniß des christlichen Alterthumes abgeht, dürfte das rechte Verständniß derselben sehr erschwert, wo nicht gar unmöglich sein. Bei der Wichtigkeit und Schwierigkeit der Sache wünschten wir gerne auf den Gegenstand näher einzugehen, allein der Kürze halber müssen wir auf Gabriel Aubespin (Albaspinaeus) Bischof von Orleans und Ferdinand de Mendoza, die sich um die Erläuterung der Schlüsse dieser Synode vorzüglich berühmt gemacht haben, verweisen. Man findet diese Erläuterungen bei Mansi, sacror. concil. nova et ampliss. collect. tom. II. p. 1—406; auch in der Tübinger theologischen Quartalschrift vom Jahr 1821 S. 1—44 sind die Canones unserer Synode abgedruckt und theilweise erläutert, wenn auch auf eine Weise, mit der wir uns nicht immer vollkommen einverstanden erklären können. Da nie und nirgends den Provincialconcilien eine Unfehlbarkeit (Infallibilität) vindicirt wird, so könnte es gerade noch keine besondere Verlegenheit für uns sein, wenn wir in Wahrheit solchen Aussprüchen unserer Synode begegneten, die zur kirchlichen Orthodoxie und Disciplin in einem gewissen Gegensatz ständen. Wie es aber schon zum Voraus als unwahrscheinlich erscheinen muß, daß sich die versammelten Väter nicht immer innerhalb der Schranken der katholischen Rechtgläubigkeit und der kirchlichen Disciplin gehalten haben sollen, da wir unter denselben Männer erblicken wie Hosius von Corduba, Valerius, Felix 2c.; so zeigt auch wirklich eine nähere Betrachtung der Conciliarbeschlüsse, daß nur eine falsche Deutung einzelner weniger Canones das Ansehen unserer Synode verdächtigen konnte. Nur auf ein paar der am meisten incriminirten Canones wollen wir hier eingehen. Als Strafe für gewisse sittliche Vergehen wird die Verweigerung der Communion selbst am Lebensende festgesetzt (communionem in exitu, sive fine denegandam esse). Diese Strafbestimmung, sagt man nun, sei novatianisch, und nur begreiflich bei der Annahme, daß unsere Synode vor der Verwerfung der novatianischen Häresie, also vor 252, gehalten worden sei. Allein dieser Vorwurf ist höchst ungerecht. Während nämlich die Novatianer glaubten, den Abgefallenen könne von der Kirche keine Verzeihung und Aufnahme in ihren Verband gestattet werden, gewährten die Väter unserer Synode in gewissen Fällen beides. Sodann wollten die 19 Bischöfe dieser Synode den aufrichtigen Pönitenten nicht die sacramentale Lossprechung nach Art der Novatianer sondern nur den Empfang des hl. Abendmahles verweigert wissen; aber selbst in dem Falle, daß unter communio auch die sacramentale Absolution zu verstehen wäre, dürften jene Bischöfe nach dem bekannten Grundsatze: „si duo idem faciunt, non est idem“ noch nicht der novatianischen Häresie beschuldigt werden, da sie bei ihren Strafbestimmungen nur von einer strengen Disciplin (rigore disciplinae) ausgingen, ohne die Binde- und Lösegewalt der Kirche nur im Mindesten zu verkennen, wogegen die Novatianer diese Gewalt (ex desperatione veniae et indulgentiae) beschränkten. Wenn aber die Bischöfe in der ersten Zeit, wo die Gefahr zum Rückfall ins Heidenthum so groß war, eine strenge Disciplin handhabten, so zeigen sie dadurch nur, daß sie ihre Aufgabe begriffen. Als die Kirche später Ruhe von Außen erhielt, konnte sie schon eine mildere Disciplin ausüben, wie sie es auch wirklich that. Wegen can. 36 „placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur“ wollte man die Bischöfe der

Synode zu Vorläufern der Bilderstürmer machen, der angeführte Canon stehe im offenen Widerspruche mit andern kirchlichen Bestimmungen, z. B. mit der Vorschrift des concil. Trident. sess. 25 „imagines porro Christi, Deiparæ Virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam;" protestantische Schriftsteller dagegen können nicht oft und triumphirend genug an diese aufgeklärten Bischöfe appelliren, um zu beweisen, wie frühe schon die Verehrung der Bilder, ein dem Urchristenthum fremder Theil des Cultus, in wahre Anbetung übergegangen sei. Allein auch der angezogene Canon läßt die Bischöfe nicht als häretisch, als Iconoclasten erscheinen. Einige wollten die Bischöfe dadurch rechtfertigen, daß sie sagten, nicht gegen die Bilder überhaupt, sondern nur gegen Abbildungen des unsichtbaren Gottes, wie das Wort odoratur erkennen lasse, sei angekämpft worden, Andere deuteten den fraglichen Canon dahin, daß er nicht gegen Heiligenbilder, in Tapeten ꝛc. eingewirkt, oder aus Holz ꝛc. gemacht, spreche, sondern nur gegen Abbildungen an den Wänden der Kirche gerichtet sei, und dieß aus dem Grunde, weil solche Abbildungen zur Zeit der Verfolgungen nicht verborgen werden können, oder durch den Zahn der Zeit mehr oder weniger beschädigt bei den Heiden ein Gespött verursachen müßten; noch Andere suchten sich den Canon auf noch andere Weise zurechtzulegen. Das Bilderverbot der Väter erklärt sich jedoch ganz einfach aus der Thatsache, daß man vor Constantin d. Großen überhaupt der Aufstellung und Verehrung der Heiligenbilder ꝛc. entgegen war, nicht als ob diese Verehrung an sich unerlaubt und schädlich wäre, sondern weil die bekehrten Heiden in der christlichen Bilderverehrung leichtlich nur eine besondere Art des Götzendienstes hätten finden und des Rückfalles ins Heidenthum sich hätten schuldig machen können (s. Christusbilder). Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem 34ten Canon: „Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt." Hier sagt man, sei unter Bedrohung des Bannes verboten, was auch kaum ein Jahrhundert später von dem Presbyter Vigilantius sei getadelt worden, doch dieser sei ebendeßhalb als Ketzer mit dem Banne belegt worden. Allein auch hier traten die Bischöfe gegen den Gebrauch der Lichter beim Gottesdienste nicht auf, sondern nur einem Mißbrauche suchten sie zu begegnen, nämlich dem zu necromantischen Zwecken üblichen Anzünden der Kerzen über den Gräbern bei Tage. Im heidnischen Alterthume begegnet man häufig dem Wahn, als könnten die Geister (Manen) der Verstorbenen durch gewisse magische Worte und durch Anzünden von Fackeln und Lichtern auf die Oberwelt zurückgerufen (citirt) und zu Geständnissen über die Zukunft gezwungen werden. Weit entfernt nun, daß die spanischen Bischöfe dieser abergläubischen Meinung beigepflichtet hätten, traten sie in unserm Canon gegen solche Christen auf, die, noch nicht ganz frei vom heidnischen Aberglauben, auf den Gräbern Lichter anzündeten ad inquietandos sanctorum spiritus i. e. ad evocandos, inclamandos, ciendos sanctor. sp. Besondere Erwähnung verdient noch der 33. Canon: „placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis, et non generare filios: quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur." Dieser Canon gebietet den Geistlichen höherer Weihen, sich des ehelichen Umgangs mit ihren vor der Ordination genommenen Weibern zu enthalten. Man suchte zwar die Strenge dieses viel gelästerten Canon dadurch zu schwächen, daß man sagte, der eheliche Umgang wolle hiemit den Geistlichen nur für die Zeit untersagt sein, in der sie mit dem öffentlichen Gottesdienste, besonders mit der bevorstehenden Feier des hl. Abendmahles, beschäftiget seien; jedenfalls aber müsse der Ausspruch von 19 Bischöfen in Spanien, der nur für die dortigen Gemeinen gültig sei, für sehr unbedeutend gehalten werden (vgl. Schröckh, K.-G., 5. Thl., S. 63 f.). Allein diese den Sinn der Bestimmung abschwächende Erklärung hat nichts als die Sympathie der Cölibatsstürmer für sich; wurde auch das, was hinsichtlich des Cölibates zu

Elvira für die spanische Provinz bereits zum Gesetze gemacht war, auf der Synode zu Nicäa, wahrscheinlich von Hosius von Corduba zwar in Antrag gebracht, nicht durchgesetzt, so blieb doch in der abendländischen Kirche der Canon von Elvira die Norm, wornach die ehelichen Verhältnisse der Cleriker bestimmt wurden, wie dieß aus den Canones der einzelnen Provinzen nachgewiesen werden kann; vgl. „Cölibat" I. 661, und „Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel von Drey", besonders S. 281, 309 ff. und 339. Andere Canones sind gegen verschiedene Arten des Götzendienstes und der Unzucht gerichtet; die Verehelichung mit Juden, Heiden und Ketzern ist strengstens untersagt; mehrere Canones schreiben vor, wie gegen Geistliche zu verfahren sei, welche auf die Märkte ziehen und Handel treiben ꝛc., oder gegen Frauen, die in der Hitze ihre Mägde so schlagen, daß diese nach drei Tagen sterben, oder gegen solche, welche spielen, Pfingsten schon 40 Tage nach Ostern feiern u. s. w.; vgl. außer den schon citirten Quellen: Collectio canonum ecclesiæ Hispanæ. Matriti 1808. [Fritz.]

Elzevirische Bibelausgaben, s. Bibelausgaben.

Emanation (von emanare, ausfließen), ein philosophisches System, nach welchem alle Dinge in stufenweise herabsteigenden Entwicklungen aus dem höchsten Wesen ausgeflossen sind, so zwar, daß Alles, im Allgemeinen wie im Besonderen, nur eine Manifestation dieses höchsten Wesens ist. Jene Emanationen, die dem höchsten Wesen zunächst entströmt sind, sind selbst Gottheiten; je ferner sie aber der ersten Urquelle sind, desto dunkler wird der Gott. Nach dieser Theorie wird das Schaffen der Gottheit in ein Zeugen verkehrt, und das aus diesen Zeugungen Emanirende wird von Stufe zu Stufe unvollkommener. Aus diesem Begriffe der Emanation ergibt sich, daß und in wie weit das System der Emanation von jenem des Pantheismus verschieden ist. Beim Systeme der Emanation findet ein Heraustreten der Gottheit aus sich selbst statt, was im Systeme des strengen Pantheismus nicht angenommen wird, da dieser Gott und die Welt identificirt; sei es nun, daßer Gott als die Seele betrachtet, deren Körper die Welt ist (psychologischer Pantheismus), oder daß er Gott und die Welt schlechthin als gleichbedeutend nimmt (cosmologischer Pantheismus), oder Gott als die allumfassende Substanz darstellt, die sich in der Ausdehnung und im Gedanken kund gibt (ontologischer Pantheismus), oder endlich im überschwänglichen Gefühle ein sich Versenken in den unendlichen Abgott lehre (mystischer Pantheismus), immer ist dem Pantheismus Gott und die Welt identisch. Durch die Lehre eines Heraustretens der Gottheit aus sich selbst bekennet sich die Emanationslehre allerdings zu der Annahme einer Verschiedenheit Gottes von der Welt. Diese Verschiedenheit ist jedoch an sich nur eine scheinbare, denn die Identität des Unendlichen und Endlichen ist auch in dieser Lehre schon versteckt vorhanden, die nur dem Bewußtsein noch nicht aufgegangen ist. Der anfängliche Zustand der Involution, in welcher die Totalität des Seins nach allen besondern Arten, Formen und Erscheinungen in der Natur Gottes schon vorhanden ist, geht nur über in den Zustand der Evolution, durch welche sich die Fülle des Seins aus ihm entfaltet. Das Ausfließende ist an sich immer dasselbe mit dem, wovon es ausgeflossen ist. Es kommt also hier zu nichts eigentlich Individuellem, Selbstständigem, denn das ist in der Einen, allgemeinen göttlichen Substanz aufgehoben. Somit bleibt Gott der immanente Grund der Welt, und diese ist nur die Selbstobjectivirung desselben. Die orientalischen Religionen der Indier, Perser und Aegypter haben die Lehre von der Emanation zur Grundlage. Nach der Lehre der Indier ist das Göttliche das geschlechtslose Allgemeine τo Brahm, das aber persönlich wird, und in Parabrahma erschien; dieß ist die reinste Idee der Gottheit, die durch beinahe alle absoluten Prädicate bezeichnet wird. Dieses ewige Wesen bleibt nicht in seiner Abstractheit und Einfachheit; es sondert sich und aus dieser Trennung treten die drei großen Götter der Indier Brahma, Wischnu und Schiva hervor, welche die Trimurti der Indier bil-

den. Diese drei stellen zunächst das schöpferische, erhaltende und zerstörende Princip dar; übrigens deutete man sie auch als Macht, Weisheit und Gerechtigkeit, oder als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft u. s. w. Jedes dieser Principe ist, wiewohl in der Totalität des Einen göttlichen Wesens enthalten, doch für sich und hat persönliches Bewußtsein, wirkt für sich, aber so, daß keines das andere aufhebt. Aus diesen drei höchsten Potenzen geht nun die übrige Reihenfolge der niederen Götter, dann der Dämonen und der materiellen Dinge hervor. Im Parsismus wird an die Stelle des Parabrahma der Indier Zeruane akherene gesetzt, der Unendliche, der Ewige, oder nach der Bedeutung des Sanscrit das ungeschaffene All. Der Ewige offenbart sich in Ormuzd und Ahriman. Als Licht und als das Gute in Ormuzd; als Nacht, Finsterniß und als das Böse in Ahriman. Doch ist die Emanation des Ahriman nicht so zu verstehen, als ob Finsterniß und das Böse auch aus dem höchsten Wesen hervorgehen könnten, sondern Ahriman ist der nothwendig erfolgte Gegensatz des in Ormuzd gegebenen Lichtes und Guten, daher auch Ahriman und sein Reich nicht absolut, sondern nur relativ böse sind; ja er wird sich am Ende aller unvollkommenen Emanationen, wenn die Welt durch den allgemeinen Brand wird vernichtet sein, wieder mit Ormuzd vereinen. Aus diesen höchsten Emanationen fließen alle andern Wesen hervor, die Amschaspands und Erzdews, die Izeds, Fervers und Dewes, zuletzt die materielle Welt als der Kampfplatz des unendlichen Streites zwischen dem Guten und dem Bösen. Nach der ägyptischen Religionslehre wird das höchste, unendliche, ewige Wesen, das durch sich selbst besteht und namenlos für die Sprache der Menschen ist, durch das Wort Kneph bezeichnet. Dieses höchste Wesen manifestirt sich durch drei Emanationen in Amun, Phthas und Osiris. Amun, das höchste Licht, bringt die Urtypen der Dinge, welche im Urwesen enthalten sind, an das Licht; Phtas, die schöpferische Kraft, verleiht diesen Urtypen Realität; Osiris endlich ist die Quelle alles Guten, er gibt Allem Leben und Segen. In diesen drei Emanationen manifestirt sich das ewige unendliche Wesen als die höchste Macht, Weisheit und Güte. Aus ihnen emaniren acht Götter der ersten Ordnung, mit denen die Zeit beginnt, sie bezeichnen den realen Urgrund aller Dinge; aus diesen geht die zweite Ordnung von zwölf Göttern hervor, welche die sichtbare Welt hervorbrachten; an diese reihet sich endlich die dritte Folge von Göttern an, deren erster Osiris ist, welcher die Welt unmittelbar regieret. Diese Emanationslehre, auf welcher die eben genannten orientalischen Religionssysteme basirt sind, übte einen entschiedenen Einfluß auf die Philosopheme der Griechen, und durch diese auf die alexandrinische Schule. Im Systeme des Plato tritt zwar die Lehre der Emanation nicht ganz deutlich hervor, aber in seiner Cosmogonie finden wir selbe, wenn auch unklar, wieder. Nach ihm ist die Welt das Nachbild einer Uridee, die von Ewigkeit in Gott vorhanden war, so zwar, daß in den einzelnen Gegenständen sich nur die einzelnen Ideen, deren Inbegriff die Totalidee, den λόγος construirte, einprägten; Ordnung und Regelmäßigkeit kam in die ursprünglich unordentlich und regelwidrig bewegte Materie nur durch den in der Welt objectivirten λόγος. Entschiedener erscheint die Lehre von der Emanation im Systeme des platonisirenden Philo; denn sowohl in seiner Lehre von den vermittelnden Kräften als auch in der von der Sünde findet sich die Theorie der Emanation; vorzüglich legt er die Lehre von der Sünde (im Buche von der Weltbildung) die Emanationslehre der Indier, nach welcher das Endliche als solches schon das Sündige ist, welches sich aber im weiteren Fortschritte der Emanation immer mehr noch verschlechtert, zum Grunde; nur steigert Philo diese indische Lehre noch so weit, daß er dafür hält, durch die in so großen Zeiträumen durch Emanation weiter geschrittene Degeneration sei der Mensch so entartet, daß von seiner ursprünglichen Macht und Herrschaft kaum noch ein Funke (λαμπάδιον) erübrige. Die Gnostiker verbanden den Orientalismus mit dem Platonismus und fügten diesem Gemenge

noch einzelne Lehrsätze des Juden- und Christenthums bei. Der Platonismus war ihnen viel zu nüchtern, er schien sich nur in dem beschränkten Kreise der Vernunft zu halten, die höheren Beziehungen zu der Geisterwelt glaubten sie dem Orientalismus entlehnen zu müssen, um tiefere Aufschlüsse über das Wesen, die Entstehung und Entwicklung der Dinge zu erhalten. So war ihnen auch die in der hl. Schrift gegebene Grenze für die Speculation viel zu hemmend; sie wollten erklären, wie Gott der Grund und die Quelle alles Daseins sei, und da bot ihnen wieder die Lehre von der Emanation die gewünschten Aufschlüsse. Nach der Lehre der syrischen Gnostiker entwickelt jedes der beiden anfangslosen Principien, das gute wie das böse, ein für sich bestehendes Reich, und die Weise dieser Entfaltung ist die Emanation. Die ägyptischen Gnostiker lassen den höchsten Gott durch eine lange Reihenfolge von Aeonen mit dem Erschaffenen, Sichtbaren in Verbindung stehen und betrachten Letzteres als das Werk eines durch Emanation hervorgegangenen Aeons. Den bezeichnendsten Charakter des Emanatismus trägt ferner der Gnosticismus auch dadurch an sich, daß alles später Ausgeflossene immer das Nachbild des früher Ausgeflossenen ist, daß aber dieses Nachbild immer schwächer wird, je ferner es von dem ersten Emanationsgliede stehet, und daher auch vom Göttlichen immer mehr verliert. So stellt Basilides an die Spitze des Lichtreiches den unaussprechlichen, namenlosen Gott, *ϑεὸς ἄῤῥητος*, und läßt die, diesem Urwesen zukommenden Attribute in der Folge, wie sie der Idee nach miteinander in einem gewissen Verhältnisse stehen, von einander emaniren. Auf diese Weise bildet er die erste Siebenzahl der Aeonen. Von dieser Siebenzahl läßt er nun eine zweite Stufe und fort und fort eine von der andern emaniren, von denen die Letztere immer das Bild und die Offenbarung der Vorhergehenden ist, bis die Zahl von dreihundert fünf und sechzig Geisterreichen, welche die ganze Lebensentwicklung bezeichnet, erfüllt ist. Nach Valentin ist das Urwesen der mannweibliche, unverbundene Bythos. Dreißig durch Emanation hervorgegangene Aeonenpaare erfüllen das Pleroma, und aus der Vereinigung aller Aeonen emanirt Jesus. Die mit den Valentinianern verwandten Ophiten lassen aus dem Bythos den *πρῶτον ἄνϑρωπον*, den *υἱὸν ἀνϑρώπου*, den *πνεῦμα ἅγιον* emaniren, die Emanationen dieser drei sind der vollkommene Christus und die unvollkommene Achamoth, welche letztere den Weltschöpfer *ἰαλδαβαώϑ* erzeugt. Im Systeme des Saturnin emanirte aus dem guten Urwesen ein Geisterreich, auf dessen letzter Stufe die Geister der sieben Planeten, welche die Weltschöpfer sind, stehen; sie sind vom guten Gotte abgefallen, und schufen die Menschen, denen Gott die Seele gab; auf gleiche Weise gründet aber auch das böse Urwesen sein Reich, auch es hat Menschen geschaffen, welche ihre Abstammung und das derselben entsprechende böse Princip im Leben bekunden. Aehnlich wie Saturnin lehrt auch Bardesanes zwei höchste Principe, aus deren einem ein weiblicher Aeon, die Mutter des Lebens, hervorging. Beide erzeugten Christum und den hl. Geist. Die Emanationen dieser sind die sieben höchsten Aeonen, welche das Pleroma füllen. Auch Manes lehrt zwei Grundwesen: die erste Emanation des guten Gottes ist die Mutter des Lebens, die zweite Emanation ist der lebendige Geist, welcher den in Gefangenschaft gerathenen Sohn der ersten Emanation Jesus aus dem Reiche der Finsterniß befreit, die dritte und vierte Emanation Christus und der hl. Geist werden zur Erde gesandt, um den daselbst noch gefangenen und in die Körper der Menschen eingeschlossenen Lichttheilen den Weg zu zeigen, wie sie aus dem Reiche der Finsterniß wieder in das himmlische Lichtreich gelangen können. So ist die Lehre von der Emanation eine jener tiefeingreifenden Lehren, die, im Oriente erzeugt, auf die Irrlehren späterer Zeit einen so bedeutenden Einfluß übte, wie dieß aus den in möglichster Kürze angedeuteten Lehren der Gnostiker und Manichäer hinsichtlich ihrer Cosmogonie und Soteriologie erhellet (Staudenmaier, Enclyclopädie der theologischen Wissenschaften, 1. Bd.; desselben Lehre von der Idee, 1. Bd.; Hilgers critische Darstellung der Häresen;

Neander, genetische Entwicklung der gnostischen Systeme, desselben Kirchengeschichte, 1. Thl., 1. und 2. Abthlg.; Ersch und Gruber, Encyclopädie, 34. Bd.).

Emancipation A. im civilrechtlichen Sinne (e mancipio dare, emancupare, d. i. aus seiner Hand oder Gewalt lassen) hieß bei den Römern das Rechtsverfahren, wodurch ein Sclave aus der Gewalt seines Herrn entlassen (freigelassen), oder ein Sohn der väterlichen Gewalt enthoben (mündig erklärt) wurde. Diese Emancipation war Anfangs an viele und sehr erschwerende Förmlichkeiten gebunden, und zumal die Gattin blieb die ewigwillenlose Sclavin ihres Mannes. Erst das Christenthum erleichterte wesentlich die Freilassung der Sclaven, machte aus der Gattin die Genossin des Mannes, und lehrte den Vater auch in dem Sohne dessen eigene Persönlichkeit achten. Aber nicht gewaltsam schritt die Kirche zu diesen Reformen des bürgerlichen Rechtes vor, sondern nur allmählig durch ihren moralischen Einfluß, wie denn überhaupt diese geräuschlose Läuterung und Veredlung der den Principien des Christenthums und der Humanität widerstrebenden Zustände das besonnene Wirken der Kirche überall charakterisirt. 1) Das Christenthum milderte vor Allem die Lage der Sclaven. Nach heidnisch-römischem Rechte war der Sclave mit gänzlicher Verkennung seiner Persönlichkeit so unbedingt in die Gewalt seines Herrn gegeben, daß dieser ihn rein nach Willkür behandeln und ungeahndet selbst tödten konnte. Kaiser Constantin der Große verbot unter dem Einflusse des Christenthums wenigstens vorerst die absichtliche Tödtung eines Sclaven. Vorzüglich aber brachte die Kirche die Menschenwürde und persönliche Freiheit auch an dem Sclaven dadurch zur Anerkennung, daß sie ihn wie jeden Anderen in ihren Schooß aufnahm. Nach und nach gelang es ihr auch, die Sclaverei selbst in die mildere Form der Leibeigenschaft umzuwandeln, und an die Stelle der erschwerenden Form der alten Freilassung die formlose weit leichtere manumissio in ecclesia (l. 1. 2. Cod. De his qui in eccles. manumitt. I. 13) zu setzen, wozu es nämlich nur der Erklärung des Herrn vor dem Bischofe und in Gegenwart der Gemeinde bedurfte. Vollends aber verwischte die Kirche gleichsam die letzte Makel, die noch an dem Freigelassenen haftete, dadurch, daß sie keinen Anstand nahm, ihm selbst die heiligen Weihen zu ertheilen (c. 21. Dist. LIV.), und die Ehe eines Freigelassenen für vollgültig erklärte (c. 1. 5. 8. c. XXIX. qu. II.; c. 1. X. De conjug. serv. IV. 9). 2) Ebenso milderte das Christenthum die auf Weib und Kindern, sowohl nach heidnisch-römischem, als nach altem germanischen Rechte lastende unbeschränkte Gewalt des Mannes und Vaters. Die Gattin, früher die Ewigunmündige bei Lebzeiten des Mannes wie nach dessen Tode, wurde jetzt als Gehilfin des Gatten anerkannt; die formlose Ehe (der lebenslängliche Concubinat) wurde nur noch geduldet; die Ehescheidungsgründe beschränkt (l. 8. 10. 11. Cod. De repud. V. 17); die fortwährende tutela feminarum aufgehoben (vgl. Van Maanen, De muliere in manu et in tutela etc., Lugd. Batav. 1823), und selbst in Ansehung der Vermögensrechte der Frau eine gleichheitlichere Stellung, dem Manne gegenüber, dadurch angewiesen, daß für die vom Weibe eingebrachte Mitgift auch der Mann entgegen eine im Voraus stipulirte Donatio propter nuptias entrichten sollte (l. 9. 20. Cod. De donat. ante nupt. V. 3). Aber auch bezüglich der Härte der väterlichen Gewalt gegen die Kinder zeigte sich der wohlthätige Einfluß des Christenthums. Nicht nur wurde dem Vater sein früheres Recht über Leben und Tod der Kinder entzogen (l. un. Cod. De his qui parent. IX. 17), sondern auch die Befugniß genommen, dieselben zu hart und grausam zu behandeln, oder wohl gar sein Kind für den von demselben angerichteten Schaden dem Beschädigten als Eigenthum zu überlassen (Instit. § 7. De noxal. action. IV. 8). Der Haussohn konnte jetzt auch eigenes Vermögen mit dem Rechte freier Disposition darüber erwerben (l. 37 pr. Cod. De inoff. testam. III. 28), und das sonst ganz in die Willkür des Vaters gelegte Recht, seine Kinder zu enterben, wurde auf wichtige und erwiesene Gründe beschränkt (s. Enterbung). — B. Im kirchen-

rechtlichen Sinne heißt Emancipation a) die ehemals übliche feierliche Entlassung der Domicellaren aus der Aufsicht und Zucht des Scholasters (s. Domicellare); b) die Entbindung eines im Diöcesan- oder sonstigen Subjections-Verbande stehenden Secular- oder Ordens-Geistlichen von der seinem bisherigen Oberen gelobten Pflicht des Gehorsams und der Unterthänigkeit, wenn derselbe zur bischöflichen Würde oder einer anderen Prälatur erhoben werden soll. Das Gesuch um Entlassung aus dem bisherigen Dienst- oder Subjectionsverhältnisse, welches entweder das Wahlcollegium oder der Gewählte selbst bei seinem zeitherigen Oberen einzubringen hat, nennt man Postulation, und zwar, wenn der Admission des Gewählten kein anderes Impediment im Wege steht, die einfache Postulation, im Gegensatze zur feierlichen (s. Postulation). Die Urkunde aber, welche die Entlassung gewährt, heißt der Entlaßschein (litt. dimissoriæ oder emancipatoriæ). c) Selten gebraucht man den Ausdruck „Emancipatio" zur Bezeichnung des Rechtsverhältnisses, wodurch eine Kirche von dem Parochialnexus, oder ein Bischof von dem Metropolitanverbande, oder ein Kloster oder geistlicher Orden von der Jurisdiction des zuständigen Bischofs oder Erzbischofs losgezählt und unter die Aufsicht und Leitung des nächsthöheren Kirchenoberen und beziehentlich des Papstes gestellt wird. Denn für dergleichen Befreiungen von der Jurisdictionsgewalt der unmittelbaren Vorgesetzten ist der Ausdruck „eximiren, Exemtion" längst und allgemein geläufig geworden (s. Exemtion). [Permaneder.]

Emancipation der Katholiken in Irland, s. Irland.

Embolismus, griech. ἐμβολισμός (auch embolum, embolis, latein. additio, interpretatio, excrescentia, superaugmentum), bezeichnet im Allgemeinen „das Einschalten, Einschieben oder Einsetzen" und kommt hauptsächlich in drei Bedeutungen vor: 1) wird der „Zusatz" zu einem bereits abgeschlossenen Briefe (die Nachschrift), oder auch eine Schlußbemerkung, sofern sie einen vom Hauptinhalte abweichenden Gegenstand zur Sprache bringt, so genannt. (S. Du Cange, Glossarium etc. s. v. Embolis.) 2) In der Calenderrechnung bezeichnet Embolismus den Ueberschuß an Tagen, um welche das Mondjahr kürzer ist, als das Sonnenjahr. Da das Mondjahr 354, das Sonnenjahr aber rund 365 Tage zählt, so beträgt der Ueberschuß 11 Tage. Rechnete man nach Mondjahren, so mußten zur Ausgleichung mit dem Sonnenjahre während des 19 Jahre betragenden Mondcyclus 7 Monate eingeschoben werden. Dieß geschah, indem man dem 3., 6., 8., 11., 14., 16. und 19. Jahre je einen Monat zusetzte, so daß jedes dieser Jahre aus 13 Mondmonaten oder 384 Tagen bestand und „annus embolismalis" hieß. (S. Guilielmi Durandi Rationale divinorum officiorum l. VIII, cap. 10.) 3) Bei den Erklärern der Liturgie wird auch das Gebet, welches zwischen das „Pater noster" und die „Brodbrechung" eingeschoben ist, Embolismus genannt. Dasselbe ist eigentlich eine Erweiterung oder Ausführung der letzten Bitte des „Pater noster." „Befreie uns", heißt es im Anfange, „wir bitten dich, o Herr, von allen Uebeln, den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen und verleihe uns u. s. w." Die Bitte um den „Frieden", welche den zweiten Theil des Embolismus bildet, geschieht unter Anrufung der Heiligen, von denen die seligste Jungfrau Maria und die hl. Apostel Petrus, Paulus und Andreas namentlich erwähnt werden. Von der besondern und namentlichen Anrufung der hl. Jungfrau und der beiden Gründer der römischen Kirche war im Artikel „Confiteor" bereits die Rede; der hl. Andreas aber wird neben ihnen genannt, einmal, weil er zuerst zum Apostelamte berufen worden, dann, weil sein Gedächtniß in Rom eben so feierlich begangen wurde, als das des hl. Petrus, dessen leiblicher Bruder er war (s. Ordo R. XI. bei Mabill. Mus. Ital. II.), und endlich, weil er gleich dem hl. Petrus und dem Erlöser selbst den Tod des Kreuzes erduldete. Uebrigens war es im 12. Jahrhunderte noch gestattet, so viele Heilige, als man wollte, zu nennen. (S. J. Bona, rerum liturgic. l. II. c. 15. § 2.) Es ist sehr glaubwürdig, daß äußere Bedrängnisse der Kirche, Kriegsnoth und

Verfolgungen den nächsten Anlaß gegeben haben, das Meßformulare mit dem Embolismus zu bereichern; wann dieß aber geschehen sei, wird ohne Zweifel unermittelt bleiben. Noch in neuester Zeit hat man dem hl. Gregor dem Großen die Einführung des Embolismus zugeschrieben, wie es schon Radulph von Thungern und Honorius von Autun gethan; allein Robert Sala (in Notis ad lib. II. c. 15 rer. liturg. J. Bona) bemerkt dagegen, daß die Oration „Libera nos" im Sacramentarium des hl. Gelasius sich finde (s. Muratorius, liturg. Rom. vetus l. I. p. 555 und 697, 698); mithin wenigstens ein volles Jahrhundert vor Gregor eingeführt gewesen sei.

Embryo heißt überhaupt eine unreife Frucht; bei den Menschen insbesondere das Kind während der ersten sechs Monate seines Alters, in welchen es wohl Leben — aber keine Lebensfähigkeit hat, d. h. ohne die Mutter das Leben nicht erhalten und fortsetzen kann. Da mit dem Körper des Kindes schon mit dem Beginne seines Keimes an die Seele und das Leben verbunden sind, so ist in den seltenen Fällen, wo der Embryo, von der Mutter getrennt, noch lebt, demselben die Nothtaufe zu ertheilen, und zwar unbedingt, wenn das Leben gewiß ist; sonst aber unter der Bedingung: wenn du lebst, oder wenn du der Taufe fähig bist. Ist der Embryo noch mit der Haut umgeben, so ist diese zu öffnen, und die Taufe per aspersionem zu ertheilen. Sollte das Kind nach der Nothtaufe noch einige Zeit am Leben bleiben, so ist dasselbe dann von dem Seelsorger bedingnißweise nach dem Rituale zu taufen.

Emeriten-Anstalten. Schon bei den Römern bezog man „emereri" auf die Verhältnisse der ausgedienten Soldaten, oder — nach heutiger Sprechweise — der Invaliden, daher emerita militia, Suet. Calig. 44., emerita stipendia, Cic. Cato maj. 14. Liv. XXV. 6. XXXIX. 19. Val. Max. VI. 1., c. 10, und emeritum. L. 3. §§ 8. 12., L. 5. § 7. Dig. de re milit. (49. 16). In der Kirche sind Emeriten solche Geistliche, welche derselben verdienstlich gedient haben, und und endlich in ihrem Amte mit Ehren fernerhin dienstunfähig geworden sind. Es läßt sich leicht denken, und ist auch eine die ganze Kirchengeschichte hindurch bewährte Thatsache, daß die Kirche, welche für Kranke, Leidende, Alte und Arme Erstaunliches geleistet hat, sich bewogen fühlte, auch für ihre eigenen treuen Diener in den Zeiten ihrer Gebrechlichkeit und am Abende ihres Lebens auf anständige Versorgung Bedacht zu nehmen. An die vermöglichen oder anderwärts sicher gestellten Personen konnte und durfte sie ihre Fürsorge nicht verschwenden, aber wie Viele, besonders aus der niederen Geistlichkeit, waren von jeher derselben im großen Maaße bedürftig, um nicht außerdem verwahrlost im Elend dahinsiechen zu müssen! Die ältere Zeit hatte zur Abhilfe noch keine besondere Anstalten errichtet; sie bedurfte auch derselben nicht, weil der lebendige Trieb altchristlicher Liebe und Pietät aus innerer organischer Bewegung Alles gewährte. Wir erinnern hier nur an die Gütergemeinschaft der ersten Christen, als sie Alle noch Ein Herz und Eine Seele waren (Apg. 4, 32.), und an die Oblationen der Gläubigen. Im Mittelalter waren es besonders die Klöster, diese stets fließenden Quellen der Wohlthätigkeit, wo nicht nur die eigenen Ordensglieder und Conventualen, sondern auch hilfsbedürftige und alte Cleriker ihr Unterkommen fanden. Wie man allmählig, nach dem Hereinbrechen der sogenannten Reformation, und nach Erschütterung aller Grundlagen Teutschlands, die Freiheit der alten Kirche unterdrückte, ihre Güter hinwegnahm, und ihre Institute, die Klöster und geistlichen Orden von Staatswegen aufhob, bildete sich das Bedürfniß eigener neuer Versorgungsmittel, um als etwaige Surrogate an die Stelle der zerstörten corporativen Kräfte vorgeschoben zu werden. So kamen die modernen Emeriten-Anstalten auf. Diese unterscheidet man in Emeriten-Häuser (domus emeritorum), wo die Emeriten, als in einem Convict, wohnen, und geistige und leibliche Pflege erhalten, und in Emeriten-Gehalte, welche aus den Emeritenfonds an solche Cleriker verabreicht werden,

die entweder — etwa aus Mangel und Platz — in das Emeritenhaus nicht eintreten können, oder — aus genügenden Gründen — nicht eintreten wollen. Auch fehlt es bisweilen in einem Lande ganz an Emeritenhäusern, und die Hilfe ist allein auf Gehalte beschränkt. Mit der Säcularisation im J. 1803 ist Vieles in dieser Beziehung schlimmer geworden, da auch die Emeriten-Capitalien vom Schicksal der Kirchengüter betroffen wurden. Seit der Restauration vom J. 1814 indessen ist auch neuerdings wegen der Emeriten-Anstalten fürgesorgt worden. Vgl. Bayer. Concord. v. 24. Octob. 1817, Art. VI. Bull. circumscript. Dioec. Provinc. eccles. Superior. Rheni d. 16. Aug. 1821 s. v. Idem demum disponimus de Domo Emeritorum. Bull. circumscript. Dioec. Regni Boruss. d. 16. Jul. 1821 s. v. Et quoniam Serenissimus. Alle solche Anstalten, so weit sie verwirklicht sind, wurden leider der weltlichen Macht und Einwirkung bloßgestellt. Vgl. Permaneder, Kirch.-R., Bd. II. § 786. [Sartorius.]

Emim (אֵימִים, die Furchtbaren), oder Emiter, ein mächtiges Volk von sehr hohem Wuchse, welches in dem später von den Moabitern besetzten Landstriche nördlich vom todten Meere wohnte. Deut. 2, 10. 11.; vgl. Gen. 14, 5. (Vgl. Bertheau, zur Geschichte der Israeliten 2c. S. 140.)

Eminenz ist der eigenthümliche Titel der Cardinäle, den ihnen Papst Urban VIII. († 1644) verliehen hatte, um ihnen auch ihren politischen Rang zu bezeichnen, welchen sie unmittelbar nach den Königen einnehmen, und dadurch den drei geistlichen Churfürsten des römisch-teutschen Reiches und dem Großmeister des geistlichen Johanniter- oder Malteser-Ritterordens gleichgestellt sein sollten. Dagegen sollten sie aber nach einer Verordnung des Papstes Innozenz X. (1644), der auf Urban VIII. gefolgt war, in ihren Wappen und Siegeln alle Abzeichen weltlicher Hoheit, die ihnen etwa als Glieder fürstlicher, königlicher und kaiserlicher Häuser gebühren möchten, weglassen, und bloß ihr Familienwappen und über denselben den Cardinalshut führen.

Emiter, s. Emim.

Emmanuel, König von Portugal wider die Juden. Noch ehe das letzte maurische Reich in Spanien in die Hände Isabellen's von Castilien und Ferdinand's von Aragonien gefallen, war von Seiten der beiden Herrscher im J. 1481 eine allgemeine Verfolgung der Juden ausgebrochen, von welcher jedoch ein Edict des Königs Johann II. von Portugal, welches ihnen für eine bestimmte Abgabe Zeit gab, ihre Angelegenheiten zu ordnen und dann ihnen Sicherheit für die Ueberfahrt versprach, ihnen, wenn nicht Rettung, doch Milderung verlieh. Der König, welcher die Macht des Adels gebrochen hatte, suchte dadurch die Mittel zu einem großen Zuge gegen die Mauren in Africa zu erlangen, deren Bekämpfung seit der Begründung des Königreichs Aufgabe der Portugiesen gewesen war, aber insbesondere seit der Eroberung von Ceuta durch König Johann I. Nationalsache, seit der Eroberung von Constantinopel durch die Osmanen eine Sache der Nothwendigkeit zur Aufrechthaltung des Gleichgewichts gegen moslemische Präponderanz geworden war. Allein die Habsucht der Portugiesen machte die im Ganzen wohlwollende Absicht des Königs scheitern, während die Streitigkeiten mit dem Adel und sein früher Tod ihn hinderten, den Kriegszug nach Africa anzutreten. Die Juden, welche sich den portugiesischen Schiffen zur Ueberfahrt anvertrauten, wurden gegen die ausdrücklichen Verbote des Königs an Hab und Gut, an Leib und Ehre so mißhandelt und beeinträchtigt, daß Viele, um ihre Frauen und Töchter der Schande, sich selbst der Plünderung und Mißhandlung zu entziehen, vorzogen, über den ihnen zur Abreise festgesetzten Termin in Portugal zu bleiben, und dadurch sammt denen, welche Armuth zurückgehalten hatte, ihre Freiheit zu verlieren. König Johann übergab sie nun denjenigen, welche einen jüdischen Unfreien (Sclaven) haben wollten, sorgte jedoch nach Kräften, daß dieselben milde Herren erhielten und das Loos der Knechtschaft möglichst erleichtert werde, ja, man glaubte selbst,

wenn er länger gelebt hätte, so würde er alle wieder freigelassen haben. Dieses that denn auch wirklich Johann's II. Nachfolger, Emmanuel (1495—1521), als er durch testamentarische Verfügung des Königs Johann Erbe der Krone geworden war; und als ihm die Juden dafür eine große Summe Geldes aus Dankbarkeit anboten, schlug er dieselbe aus, obwohl ihm der König einen leeren Schatz hinterlassen hatte. Allein bald nachher wurde er von den Beherrschern des Nachbarlandes, welche unterdessen das Reich von Granada erobert hatten, dringend aufgefordert, der Treulosigkeit und Verstocktheit des jüdischen Volkes keinen Vorschub zu leisten, sondern sie entweder zum Uebertritte oder zum Abzuge aus seinem Reiche zu zwingen. Diese Aufforderung fand jedoch nichts weniger als sogleich geneigtes Gehör. Es wurde dem Könige sowohl das Unrecht eines solchen Schrittes, als das in geistlicher wie in weltlicher Beziehung Nachtheilige desselben vorgestellt. Die speciellen Ursachen, welche die Vertreibung der Juden in Spanien veranlaßt, das dieselben als ihre zweite Heimath ansahen, so daß ihnen die Westgothen und deren Nachkommen als Eindringlinge erschienen, und die Gefahr, welche insbesondere den Castilianern von der Plutocratie der Juden drohte, herrschten in Portugal nicht in gleichem Maaße vor. Das Land selbst verlöre viel, wenn die Masse Geldes, über welches sie geböten, ausgeführt werde; auch werde den Moslim nicht bloß durch dieses, sondern auch durch die mannigfaltigen Kenntnisse, welche die Juden besäßen, ein wesentlicher Vortheil zugeführt. Was nun das geistliche Interesse betreffe, so sei gewiß, daß hiefür durch den Umgang mit den Christen besser gesorgt sei, als durch den Umgang mit den Moslim, mit welchen sich die Juden amalgamiren würden; auch möge man bedenken, daß selbst der Papst die Juden nicht aus seinen Staaten vertreibe, und wenn dieses in Frankreich geschehe, dagegen noch gar manche Länder angeführt werden könnten, in welchen sich die Juden des gesetzlichen Schutzes erfreuten. Dagegen wurde aber auf den Haß hingewiesen, welcher die Juden in diesen Landen in der Art erfülle, daß sie selbst auf Proselytenmacherei sich verlegten. Eine gesunde Politik dulde keine Feinde im Lande. Wie aber mit Hilfe der Juden die Araber in das Land gekommen, so würden noch jetzt den Moslim die Geheimnisse der Christen verrathen. Und wenn es sich um pecuniären Vortheil handle, so sei die Frage einfach die, ob man die Juden jetzt vertreibe, oder später, wenn sie den ganzen Reichthum des Landes an sich gebracht und Alles arm gemacht hätten. Auf dieses nahm König Emmanuel den ersten Befehl, in welchem er die Freiheit der Juden ausgesprochen, zurück und verhängte 1496 über Juden und Moslim, wenn sie nicht den christlichen Glauben annähmen, als Strafe den Verlust der Freiheit oder das Exil. Unverweilt wurden von den Betheiligten Anstalten zu einer Auswanderung in Masse getroffen. Allein nun fingen die Gegengründe der Maßregel an, sich geltend zu machen, und der König, von einer ängstlichen Sorge um das Seelenheil der Unterthanen ergriffen, schlug ein Mittelweg ein, der offenbar sein Gewissen am meisten gefährdete und auf seinen Namen einen nicht zu vertilgenden Haß lud. Einer neuen Verordnung zufolge sollten alle Judenknaben unter 14 Jahren in Portugal zurückbleiben und im christlichen Glauben erzogen werden. Man kann sich von der entsetzlichen Wirkung dieser Verordnung aus der Thatsache eine Vorstellung machen, daß jüdische Väter vorzogen, ihre Söhne in Brunnen zu stürzen, als sie dem christlichen Glauben zu überantworten, andere sich selbst tödteten, Alles aber voll Heulen und Wehklagen, Schmerz und Verzweiflung war. Es war, wie wenn der Bethlehemitische Kindermord nochmal aufgeführt werden sollte. Allein zu dieser Ungerechtigkeit, welche an den mit Gewalt zum Christenthume Bekehrten nicht einmal einen reellen Vortheil bringen konnte, kam noch eine zweite. Die Juden, welche glauben mochten, durch einen so herben Verlust von weiteren Vexationen befreit zu sein, sahen bald zu ihrem Schrecken, daß der Termin der Abfahrt weiter hinausgeschoben werde, ohne daß deßhalb ihr Loos sich milderte. Zuletzt als sie lange genug

in Kummer und Verzweiflung gewartet hatten, kam eine neue Maßregel. Waren anfänglich drei Hafenplätze dazu bestimmt, sie aufzunehmen, so wurde jetzt Lissabon allein hiezu verordnet. Von allen Seiten strömten jetzt die Juden dahin; allein unterdessen war der wohl absichtlich kurz gestellte Termin für die meisten schon abgelaufen, und nun blieb der großen Anzahl der Zurückgebliebenen kaum noch eine andere Wahl übrig, als um nicht der Knechtschaft zu verfallen, sich taufen zu lassen, wozu der König noch durch Geschenke die Einzelnen aufmunterte. Wer es that, konnte von nun an ruhig in Portugal leben. Und waren auch die Väter nur durch Zwang und Widerwillen Christen geworden, so meinte man, würden doch ihre Söhne, bereits von Herzen der christlichen Religion zugethan und somit des Königs wahre Absichten realisirt werden, ein Raisonnement, dessen Grundlosigkeit sich nur zu bald zeigte. Offenbar huldigte Emmanuel, vielleicht sich selbst unbewußt, dem Principe, daß der Zweck das Mittel heilige, und daß sein Endzweck kein anderer war, als die Seelen der Juden für den Himmel zu gewinnen, wird auch von denjenigen zugestanden, welche seinen Schritt entschieden mißbilligen. Man darf hiebei nur nicht vergessen, daß man sich bereits jener Zeit nähert, wo die fürstliche Gewalt über die Gewissen nach Willkür unter dem Vorwande katholischer Endzwecke oder um des lieben Evangelii willen zu disponiren begann. Was Emmanuel gegen die Juden that, erlaubte sich Elisabeth, K. von England, gegen die Katholiken, ein Ludwig XIV. gegen die Hugenotten, die pfälzischen Fürsten abwechselnd gegen die Lutheraner und Calvinisten. Die Morgenröthe des Territorialsystemes, welches sich immer gleichbleibt, nie seinen Charakter von radicaler Willkür verläugnet, war mit dem Anbruche der neuen Zeit am politischen Horizonte Europa's sichtbar geworden; ihr sind diese Scenen zuzuschreiben. [Höfler.]

Emmaus (Ἐμμαοῦς, Ἀμμαοῦς), Name mehrerer Ortschaften in Palästina, wovon zwei in der hl. Schrift erwähnt werden. Die eine ist ein Flecken, 60 Stadien, d. i. $1\frac{1}{2}$ Meile von Jerusalem entfernt, wie Luc. 24, 13. und Josephus (bell. jud. VII. 6, 6.) in Uebereinstimmung berichten. Eine alte Ueberlieferung verlegt dieses Klein-Emmaus in die Nähe von el-Kubeibeh, wo sich noch viele Ruinen finden; daher auch in früherer noch besserer Zeit alljährlich am Ostermontage viele Katholiken dieses Dorf besuchten (Della Valle I. 138; 150 der teutsch. Uebersetzung; Quaresmius, II. 718 und Andere). Weiter gegen Westen noch lag die Stadt Emmaus, jetzt Amwas, 10 römische Meilen im Osten von Lydda (Itinerar. Hierosolymit.), am Eingange der Ebene Sephela, bei welcher Judas der Maccabäer einen glänzenden Sieg über die Syrer erfocht (1 Macc. 3, 40. 57—59. 4, 8—10. 14. 15.). Sie ward später von Bacchides, dem syrischen Statthalter, befestigt (1 Macc. 9, 50., Jos. Antt. XIII. 1, 9.), von den Römern erobert (Jos. Antt. XII. 11, 2. bell. jud. I. 11, 2.), verbrannt (Antt. XVII. 10, 9. bell. jud. II. 5, 1.), erholte sich aber wieder und gelangte zum Range einer Hauptstadt in der gleichnamigen Toparchie. Im 3. Jahrhunderte stellte der berühmte Präfect und Chronikenschreiber Julius Africanus den Antrag, diese seine Vaterstadt zum Andenken an die Siege der Römer unter Titus Nikopolis zu nennen (Chronic. pasch. ad an. 223), und unter diesem Namen treffen wir ihre Bischöfe in der Kirchengeschichte. Ein drittes Emmaus lag in der Nähe von Tiberias (Jos. Antt. XVIII. 2, 3. bell. jud. II. 1, 3.), und ist wahrscheinlich das alte Chammath (Jos. 19, 35.). Der Name Emmaus, offenbar von חמם, wird mit vielem Rechte auf die warmen Quellen bezogen, die sich ganz gewiß bei dem zuletzt genannten und wahrscheinlich auch bei den beiden andern Orten befanden. Die irrigen Meinungen der Alten über die Zahl und Lage der Ortschaften dieses Namens hat schon Reland berichtigt (vgl. Reland, Palästina, libr. II., cap. 6 und libr. III. unter Ammaus und Emmaus). [Bernhard.]

Emmeram (Haimeram, Heimeran, Hemmeram), Prediger des christlichen Glaubens in Bayern und Martyrer, wurde zu Poitiers in Aquitanien, wie sein

Biograph Aribo erzählt, geboren, wogegen ihm neuere bayerische Geschichtsschreiber und Critiker ohne hinlängliche Gründe Petau in Steyermark oder gar ein norisches Pictavium (etwa Pütten in Unteröstreich) zur Vaterstadt angewiesen haben. Aribo berichtet ferner, Emmeram habe es durch seine Frömmigkeit und Kenntnisse so weit gebracht, daß er Bischof von Poitiers geworden sei. Mit Recht bemerkten dagegen die Bollandisten (comment. praev. ad vit. S. Emmer. § 2. n. 26—41) und Hermann Scholliner in seiner Abhandlung über das Vaterland, das Episcopat und das Martyrium des Heiligen (s. Westenrieders Beiträge, Bd. II.), daß Emmerams Name in den alten Bischofscatalogen von Poitiers fehle und schon vor dem J. 628 bis über das J. 650 hinaus den bischöflichen Sitz dieser Kirche der Bischof Dido innehielt, mithin für Emmeram, dessen Episcopat in diese Zeit fallen müßte, kein Platz mehr übrig bleibe. Daher neigt der Verfasser eines andern Aufsatzes über St. Emmeram in Westenrieders hist. Beiträgen Bd. III. zum Episcopat Emmerams zu Petau in Steyermark hin, ja Winter (Vorarbeiten zur Beleuchtung der bayer. und österr. Kirchengesch., Bd. II. Abth. III. Absch. II.), und in neuester Zeit Rettberg (Kirchengeschichte Teutschlands, Bd. I. S. 304), sprechen ihm überhaupt die bischöfliche Würde ab und lassen ihn nur als einen Presbyter gelten. Allein Emmerams Episcopat steht auf guten Gründen. Denn nicht nur Aribo († 783) nennt den Heiligen einen Bischof, sondern auch in den ältesten Schankungsurkunden wird er Pontifex genannt (Ried, cod. dipl. t. I. S. 8); Arnold von Vohburg, der aus den ältesten und besten Quellen seine zwei Bücher über St. Emmeram schrieb und noch vor Mitte des eilften Jahrhunderts starb, gibt ihm gleichfalls den Titel „Bischof und Martyrer", und dazu kommt die beständige Tradition der Kirche von Regensburg und der Consens aller alten bayerischen Historiker; nur wird man zugestehen müssen, daß der Ort seines Episcopates vor der Ankunft in Regensburg unbekannt sei, oder, was die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß er weder ordentlicher Bischof zu Poitiers noch zu Petau in Pannonien, sondern ein Regionar- oder Wanderbischof ohne festen Sitz oder eine Art Weihbischof zu Poitiers gewesen sei. Bischof Emmeram also verließ Gallien, um den Avaren in Pannonien das Evangelium zu predigen, und kam im J. 649 nach Regensburg, wo Herzog Theodo I. über das gut angebaute und an Naturproducten reiche Land und über Unterthanen herrschte, welche dem Heiligen als schlanker und robuster Menschenschlag voll Liebe und Humanität gefielen und auch schon (großentheils) Christen, aber noch Neulinge im Glauben waren und Heidnisches mit Christlichem vermengten. Auf die Vorstellung des Herzogs, daß sich mit den Avaren, den Feinden der Bajoarier, nichts machen lasse, daß sie alles Land an den Ufern der Enns verwüstet hätten und ein Durchgang zu den wilden Avaren gar nicht offen stehe, hingegen Bayern seinem Eifer ein großes Feld biete, blieb Emmeram zwar nicht als ordentlicher Bischof von Regensburg zurück, wirkte aber doch drei Jahre, in Städten, Flecken und Häusern das Evangelium verkündend. Indeß fühlte er das Ende seines Lebens herannahen und dachte nach Rom zu pilgern. Da warfen sich Herzog Theodo's Tochter, Uta, und ihr Verführer Sigibald, der Sohn eines Richters, zu seinen Füßen, gestanden ihm ihr Vergehen und baten um Rath, wie sie dem Zorne des Herzogs ausweichen könnten. Emmeram verwies ihnen ihre Sünde, stellte ihnen vor, wie sie noch viel mehr die ewige Strafe zu fürchten hätten, legte ihnen eine Buße auf — und soll, wie Aribo wohl nur nach der ausschmückenden romantischen Volkssage berichtet, die mit seiner eigenen Erzählung im Widerspruche steht, der Prinzessin, um sie vor dem Tode zu retten, erlaubt haben, die Unthat auf ihn zu werfen. Drei Tage nach Emmerams Abreise kam Uta's Vergehen zu Tage, und Uta, erzählt Aribo weiter, habe den hl. Bischof bei ihrem entrüsteten Vater als Verführer angegeben. Gab nun Uta wirklich den Heiligen als Schuldigen an, so wurde sie dazu wahrscheinlich von Sigibald verleitet, und glaubte wohl, Emmeram sei schon über alle Berge. Damals herrschte an dem bayerischen

Hofe eine reine Sitte wie zur Zeit Theodelindens; Uta wurde daher von ihrem Vater enterbt und nach Italien verbannt, wo sie auch starb. Ihr Bruder Lambert aber setzte dem hl. Bischof nach, verstümmelte ihn bei Helfendorf (nicht weit von München) am ganzen Leibe fürchterlich und ließ ihn in seinem Blute liegen. Landleute und die Gefährten des Heiligen legten ihn auf einen Wagen, um ihn in die königliche Villa Aschhaim zu bringen; auf dem Weg dahin starb er und wurde in der Peterskirche dieser Villa mit allen Ehren und unter großem Volkszulaufe begraben. Es währte aber nicht lange, so kam zu Regensburg an den Tag, daß nicht Emmeram, sondern Sigibald die Prinzessin verführt habe, und so beschlossen der Herzog, die Großen und die Priesterschaft, den hl. Leichnam nach Regensburg bringen zu lassen, und empfingen ihn bei seiner Ankunft mit höchster Feierlichkeit. Priester trugen sodann den hl. Leib in das Georgikirchlein außer den Mauern der Stadt, wo er zur Erde bestattet wurde. Der erste Biograph des hl. Emmeram war der Bischof Aribo von Freising († 783), in dessen Diöcese der Heilige seinen Tod fand. Später beabsichtigte der schon erwähnte Arnold von Vohburg, Emmerams Leben neu zu bearbeiten, indem das von Aribo gelieferte nachher „majorum negligentia" depravirt worden sei, allein seine Mitmönche zu St. Emmeram ließen dieß aus Ehrfurcht für das Alterthum nicht zu. Indeß bewog er den Magister Meginfred von Magdeburg, die Biographie des Heiligen in einem bessern Style zu liefern. Beide Biographien sammt Arnolds zwei Büchern de S. Emmeramo stehen bei den Bollandisten 22. Sept. de S. Emmeramo; Arnolds zwei Bücher befinden sich auch in Pertz Monum. t. VI. S. 543, und bei Basnage-Canisius t. 3. P. 1. S. 85 ꝛc. S. auch den Art. Bayern, und die angeführten Abhandlungen über St. Emmeram in Westenrieders Beiträgen, Bd. II. u. III. [Schrödl.]

Emmeram, gefürstete Abtei zu Regensburg. Viele führen die Stiftung des Klosters St. Emmeram bis auf jenen Herzog Theodo zurück, unter welchem der hl. Emmeram nach Regensburg kam, allein wahrscheinlicher ist die Meinung des Hansiz, daß der Herzog Theodo II. im Verein mit dem hl. Rupert, Bischof von Salzburg, etwa um 697 das Stift gegründet habe, womit dann gleichzeitig der Regensburger Episcopat verbunden und als erster Abt-Bischof der vom Kloster Tours her berufene Agilolfinger Wicterp eingesetzt wurde. Da an dem Grabe des Heiligen viele Wunder geschahen, so ließ Gaubald, der vom hl. Bonifacius aufgestellte Bischof von Regensburg, Emmerams Gebeine erheben und in ein neues schöneres Monument übertragen, das die bayerischen Großen mit Gold- und Silberplatten und Edelgestein schmückten. Später erbaute Bischof Simpert dem hl. Martyrer eine neue und größere Basilica, und vor wie nachher geschahen an das Stift von Fürsten, Vornehmen und Andern reichliche Schankungen. So erwuchs das Kloster bald zu großem Ansehen; der Bischof hatte fortwährend seine Residenz darin; er war und blieb bis auf die Zeit des hl. Wolfgang zugleich auch Abt, so daß bis dahin das Kloster keine besondern und eigenen Aebte hatte; seine Mönche daselbst bildeten mit den Canonikern der Peterskirche das bischöfliche Domcapitel, die beiden Kirchen zu St. Emmeram und St. Peter die bischöfliche Cathedrale; auch folgte seit der Zeit, da der hl. Bonifacius die Bischöfe in Bayern canonisch einsetzte, im Episcopate auf einen Mönch immer ein Canoniker und umgekehrt, und dieß, sagt Arnold von Vohburg, wurde bis auf unsere Zeit beobachtet. Arnold erzählt auch die Lebensweise der Mönche zu St. Emmeram; sie verpflichteten sich vor dem Bischofe als Abte auf die Regel des hl. Benedict; sodann gab ihnen der Bischof wegen der Dürftigkeit des Ortes die Erlaubniß, zu geben und zu empfangen; die ältern Mönche trugen leinene Hemden, die andern wollene; jene bewohnten eigene Zellen, die jüngeren gemeinschaftliche Säle unter Aufsicht; der Propst und Dechant regierten das Kloster nach dem Bischofe. Indeß blieb denn doch der Mangel eines eigentlichen Abtes nicht ohne nachtheilige Wirkung auf die Klosterdisciplin, und kamen die Mönche in Bezug auf ihren Unterhalt aus den Stifts-

gütern zu kurz. Daher entschloß sich endlich der hl. Wolfgang († 994), diesen Mißständen abzuhelfen. Er berief aus Trier den ausgezeichneten Mönch Ramuald, stellte ihn zuerst zum Propst und dann zum Abt von St. Emmeram auf und nahm eine Gütervertheilung des Stiftes in der Art vor, daß zwar der bessere und größere Theil bei dem Episcopate blieb, aber ein Theil den Mönchen ausgeworfen wurde. Allein nach Wolfgangs Tod entstanden in Folge dieser Theilung zwischen den Bischöfen von Regensburg und dem Kloster große Streitigkeiten, welche sich zum größten Nachtheil des Stiftes durch mehrere Jahrhunderte hindurchzogen; dabei übernahmen mehrere Bischöfe die Rolle harter Stiefväter gegen die Mönche, die den Cathedralstand verloren und sich um die päpstliche Exemtion ihres Klosters umsahen. Erster infulirter Abt des Klosters war Abt Ulrich (1247—1260); er hatte aber das Privilegium der Inful nur für seine Person bekommen; Abt Friederich (1263—1272) bekam es für sich und seine Nachfolger. Abt Carl (1292—1305) erhielt bei der Anwesenheit des Kaisers Adolph zu Regensburg den Beinamen eines Fürsten, und das Besitzthum des Klosters jenen eines Fürstenthumes. Ueberhaupt waren die weltlichen Fürsten und die Päpste den Emmeramern günstig gesinnt. So machte schon Carl der Große im J. 794 eine bedeutende Schankung an das Kloster, ebenso Ludwig der Teutsche, und als besonderer Gönner des Stiftes wird Kaiser Arnulf genannt. Dieser verehrte den hl. Emmeram so sehr, daß er ihn zum Schützer seines Lebens und Reiches wählte und in der Nähe des Klosters sich einen neuen Pallast erbaute; ferner trug er die sogenannte Neustadt zu Regensburg sammt 40 Weinbergen am Bergrücken jenseits der Donau dem hl. Emmeram auf, verehrte dem Kloster unter Anderm ein sehr schönes, mit goldenen Buchstaben geschriebenes Evangelienbuch, und soll, was jedoch Mabillon mit Recht bestreitet, die Gebeine des hl. Dionysius Areopagita nach St. Emmeram geschenkt haben. Er wurde (wie nachher sein Sohn Ludwig und die bayerischen Herzoge Arnulf und Heinrich, Heinrich des Heiligen Vater) zu St. Emmeram begraben, wo bis zur Aufhebung des Stifts alljährlich sein Sterbetag mit einer Seelenmesse begangen wurde. Diesen Schankungen entsprachen von Seiten der Emmeramer bedeutende Leistungen, namentlich durch Unterstützung der Hilfsbedürftigen und durch Pflege der Wissenschaften. Abt Ramuald z. B. speiste und bediente täglich 50 Arme, während 15 andere Bedürftige von den andern Brüdern verpflegt wurden; an seinem Tische waren immer Gäste und Fremde; er stellte eigens Jemanden auf, der in der Stadt die der Speise und Kleidung Benöthigten auszukundschaften hatte, und erbaute ein Armen- und ein Krankenhaus. So ersieht man auch aus dem im 11ten Jahrhundert abgefaßten Verzeichniß von den an das Kloster zu entrichtenden Abgaben, daß sie nach einem milden Maßstabe berechnet waren. Ganz besonders aber zeichnete sich St. Emmeram in den ersteren Jahrhunderten seines Bestehens durch eifrige Pflege der Wissenschaften aus. Schon der Abtbischof Wicterp von Regensburg beschäftigte sich mit Bücherschreiben, und gewiß gab es zu St. Emmeram schon im 8ten Jahrhunderte eine Klosterschule. Wie fleißig man im 9ten Jahrhunderte lateinische Classiker und Kirchenväter abschrieb, beweisen die kostbaren Handschriften des Klosters aus dieser Zeit. Mabillon hat in seinem Vet. Analect., das für die Constatirung der ersten bayerischen Bischöfe wichtige, dem 9ten Jahrhundert angehörige Gedicht eines anonymen Regensburger Mönches herausgegeben. Anamod, Subdiacon und Emmeramer Mönch im 9ten Jahrhundert, hat einen Codex der Emmeramerschankungen verfaßt, eines der ältesten geschichtlichen Documente Bayerns (Bernhardi Pezii Anecd. t. I. p. 3, u. Ried, cod. dipl. Episc. Ratisb.). Im 10ten Jahrhundert 961 machte Kaiser Otto I. eine Schankung an's Kloster, weil die Mönche zu St. Emmeram in Frömmigkeit und den Studien der hl. Schriften Gott und dem hl. Emmeram eifrigst dienen. Im 11ten Jahrhundert zierten das Stift drei ausgezeichnete Mönche, Graf Arnold von Vohburg, gestorben noch vor Mitte des 11ten Jahrhunderts, dessen zwei Bücher

über Emmeram zu den besten Quellen der bayerischen Geschichte gehören (Basnage-Canisius, t. 3, p. 1; Pertz, Mon. t. 6, S. 543 ꝛc.; Kobolts bayer. Gelehrten-Lexicon); der durch viele Schriften berühmte Mönch Othlo (Mabill. Annal. t. 4, S. 620; Pertz, t. 6, S. 521); und der Mönch Wilhelm, der nachherige ausgezeichnete Abt des Klosters Hirschau. Gleichfalls in das 11te Jahrhundert gehört das bei Oefele rer. Boic. script. t. I. abgedruckte „Emmerammensis monachi chronicon“ und das von Aventin benützte Buch des Mönches Haimeran über die kirchlichen Schriftsteller (s. Kobolt, ibid.). In der neuern Zeit hat das Stift gleichfalls mehrere Schriftsteller geliefert, wie den Christoph Hofmann, † 1534; Abt Ignaz Tranner, † 1694; Benedict Widel; Abt Cölestin Vogl, † 1691, Verfasser des Mausoleum S. Emmerami und der Ratisbona monastica, vermehrt vom Abt J. B. Hemm, Regensburg, 4te Auflage 1752; Abt Frobenius Forster, von dem die beste Ausgabe der Werke Alcuins ist, Regensburg 1777, zwei Bde. in Folio; den um die bayerische Geschichte hochverdienten Roman Zirngibl ꝛc. Bei der Aufhebung des Klosters kamen 912 Handschriften desselben an die Münchener Hofbibliothek. Arnoldi l. 2. de S. Emm.; Oefele script. rer. Boic. t. I.; Hansizii, prodromus, Wien 1755; Mausoleum S. Emm.; Ried, cod. dipl. t. I.; B. Pezii Anecdot. t. 1 u. 3. [Schroedl.]

Empfängniß Mariä, Orden von der. Die Stifterin dieses kleinen Ordens ist die selige Beatrix von Silva, aus dem portugiesischen Grafengeschlechte Portalegre. Dem Rufe ihrer Freundin, der Gemahlin Johanns II. von Castilien, an ihren Hof folgend, ward sie bald durch ihre Schönheit und ihr einnehmendes Wesen der Gegenstand zarter Aufmerksamkeit von Seiten der Höflinge, und auch der König soll eine größere Zuneigung zu ihr gehabt haben, als es in den Wünschen seiner Gemahlin liegen konnte. Von Eifersucht gefoltert, ließ diese ihre Freundin drei Tage ohne alle Nahrung in ein Gemach einschließen. Von der Welt verkannt, wandte sich die fromme Jungfrau in inbrünstigem Gebete zur Himmelskönigin und legte das Gelübde beständiger Keuschheit ab. Kaum aber hatte sie ihre Freiheit wieder erlangt, als sie vor dem Zorn der Königin und den Gefahren des Hoflebens nach Toledo floh. Auf dem Wege dahin nun faßte sie, nach einigen Berichten, durch eine Erscheinung des hl. Antonius von Padua veranlaßt, den Entschluß, den Schleier zu nehmen. In Toledo verlebte sie hierauf vier Jahre unter strengen Uebungen bei den Dominicanerinnen, und gründete endlich ihren Orden zur Ehre der unbefleckten Empfängniß Mariä. Mit Freuden förderte Königin Isabella das Werk, indem sie für dasselbe ihren Palast zu Galliana einräumte, von dem Beatrix im J. 1484 mit zwölf Genossinnen aus dem Kloster der Dominicanerinnen von Toledo Besitz nahm. Ihren geistlichen Töchtern gab sie als Ordenstracht einen weißen Rock nebst Scapulier von derselben Farbe und einen blauen Mantel, und als Abzeichen auf dem Scapulier eine silberne Medaille mit dem Bildniß der unbefleckten Mutter. Papst Innocenz VIII. bestätigte 1489 die Stiftung, gab ihr die Cistercienserregel und unterwarf sie dem Erzbischof von Toledo, dem berühmten Franciscaner Ximenes. Beatrix selbst starb noch vor ihrer Einkleidung, 1490. Ximenes enthob ihren Orden seiner Gerichtsbarkeit, und betraute mit seiner Leitung die Minoriten, und gab ihm die Regel der Clarisserinnen (s. d. A.), Maßregeln, die vom päpstlichen Stuhle zu wiederholten Malen gutgeheißen wurden. Nachmals wurden von dem Mutterkloster einige andere Häuser in Spanien, Italien und Frankreich übernommen. Vgl. Helyot, Kloster- und Ritterorden VII, 388—393; Henrion-Fehr, I, 263. [Fehr.]

Empfängniß Mariä, s. Marienfeste.

Empfangsfeierlichkeiten der höchsten geistlichen Würdenträger. Die dem Papste als allgemeinem Vater der katholischen Christenheit, den Erzbischöfen und Bischöfen als den geistlichen Oberhirten ihrer Sprengel gebührende Ehrfurcht tritt besonders hervor, so oft dieselben öffentlich, d. i. in ihrer Eigenschaft

als Kirchenfürsten die ihrer geistlichen Jurisdiction unterworfenen Territorien bereisen. Der Papst wird in allen katholischen Provinzen, wohin er kommt, unter dem Glockengeläute aller Kirchen und Vortragung des dreifachen Kreuzes in feierlicher Procession vom Clerus und Volke am Burgfrieden oder Weichbilde jedes Ortes empfangen, und unter dem Traghimmel in die Hauptkirche der Station oder in eine andere auf dem Wege gelegene Kirche, wo er ein kurzes Gebet verrichtet und der harrenden Menge den apostolischen Segen ertheilt, eingeführt, und von da in sein Absteigequartier begleitet. In gleicher Weise wird auch sein Abschied gefeiert. Das Empfangs-Ceremoniel, welches den Erzbischöfen und Bischöfen auf ihren Firmungs- und Visitations-Rundreisen erwiesen wird, beschränkt sich begreiflich bloß auf den Umfang der respectiven Diöcesen, ist aber im Wesentlichen das ebenbeschriebene. Regelmäßig nehmen an dieser Feier auch die Schuljugend sammt dem Lehrerpersonal unter Leitung der Local-Schulbehörden und die Gemeindebeamten katholischer Confession Antheil. Uebrigens haben die Staatsregierungen bisweilen die Art und das Maaß dieser öffentlichen Empfangsfeier vorgezeichnet, bisweilen aber die dießfallsigen Bestimmungen, soweit sie sich dabei auf reinkirchliche Ehrenbezeigungen beschränken, den kirchlichen Behörden selbst anheimgestellt. Die Staatsbeamten, auch die der niederen Rangclassen, sind in der Regel nirgends mehr befehliget, sich an diesen Empfangsfeierlichkeiten in Uniform zu betheiligen; aber meistens in Ländern und Provinzen mit überwiegend katholischer Bevölkerung auch unbeanstandet, wenn sie einzeln oder in corpore den geistlichen Würdeträgern ihre Ehrerbietung bezeigen wollen, sich hiebei auch ihrer Amtstracht zu bedienen. [Permaneder.]

Emphasis (ἔμφασις), die Redefigur, welche dadurch entsteht, wenn der Begriff eines Wortes urgirt wird. So wenn der hl. Paulus schreibt: „Gott hat seines eigenen Sohnes nicht geschont (Röm. 8, 32.), sind die Worte „eigener Sohn" in dieser Zusammenstellung emphatisch, weil aufgefordert wird, ihren Inhalt vorzüglich ins Auge zu fassen. Durch solchen Gebrauch erlangen die Ausdrücke (emphatische Worte) einen Zuwachs an Intension (Kraft) oder Extension (Erweiterung), bedeuten mithin mehr, als sie aussagen, welchen Zuwachs man gewöhnlich auch Emphase nennt. Diese Vertiefung in das Innere der Begriffe unterscheidet die Emphasis wesentlich von der bloßen Betonung (Nachdruck des Tones), welche mehr am Aeußeren haftet, indem sie nur einen Theil des Satzes vor dem andern für das Gehör markirt, wenn gleich, wie sich von selbst versteht, jedes emphatische Wort auch betont werden muß. Solche Verstärkung und Füllung des Ausdruckes von innen heraus setzt immer einen erhöhten Gemüthszustand, dem die gewöhnliche Bedeutung der Worte zu schwach oder zu enge ist, voraus; dieser ist daher der beste Schlüssel zum richtigen Verständnisse unserer Redefigur. Zum Belege des Gesagten erinnern wir nur an die Klarheit von Stellen wie Luc. 22, 48. Joh. 13, 6. 19, 5. u. a., wo sowohl über Dasein als Art der erhöhten Gemüthsstimmung des Redenden kein Zweifel ist. Bei Auffassung lebendiger Rede bedarf es daher hinsichtlich der emphatischen Ausdrücke in der Regel auch keiner weitern Erklärungsmittel, da Auge und Ohr dem Zuhörer das entsprechende Gefühl nahe legen. Für die schriftliche Rede, daher auch für das Wort der hl. Schrift, sind noch objectivere Kennzeichen nöthig, da laut der Erfahrung die Gefahr sehr nahe liegt, daß der Interpret seine eigene Gemüthsstimmung auf den Verfasser überträgt. Diese sind im Gegenstande und Zusammenhange der Rede zu suchen. Denn weil alle erhöhte Gemüthsbewegung nicht nur durch die Erregbarkeit des sprechenden Subjectes, sondern auch und wohl vorzüglich durch die Größe, den Reichthum des zu besprechenden Gegenstandes oder die Wichtigkeit der zu erreichenden Absicht bedingt ist, so sind beide von dem Erklärer mit aller Ruhe und Umsicht wohl zu erwägen und dann die Frage zu entscheiden, ob der Gegenstand etwa der Art sei, daß die übliche Kraft oder Tragweite der Worte zu seiner richtigen Bezeichnung für den erweisbaren Zweck des Redenden nicht ausreiche (Joh. 6, 37. 8, 32. u. a.). Wo

diese Criterien nicht alle Zweifel heben, gibt meistens der Zusammenhang der Rede (Mt. 7, 23. 9, 5. u. a.) Aufschluß, in dem Falle nämlich, wenn er ohne Annahme von Emphasis zerrissen werden müßte. Aus dem Bemerkten ist zur Genüge ersichtlich, wie es kommen konnte, daß bei der Erklärung der hl. Schrift in Betreff der Emphasis so viel gesündigt wurde, so wie auch, was es mit der Eintheilung der Emphasen in beständige (constantes) und zufällige, zeitliche (temporarias) für eine Bewandniß habe; endlich was von den Emphasen der Zahl, der verbundenen Synonymen, der Etymologie u. s. w. zu halten sei (vgl. Wilke, Neutestamentl. Rhetorik. Cap. 5. § 119). [Bernhard.]

Emphyteuse (emphyteusis, Erbpacht, Erbzinspacht) ist ein schon im römischen Rechte hinsichtlich der Dispositionen über weltliche Güter begründetes Institut. Vgl. Tit. Dig. si ager vectig. (6, 3) Tit. Cod. de jure emphyt. (4, 66) Tit. Cod. de fundis patrimon. (11, 61.) Sie ergibt sich als das Rechtsverhältniß, in Folge dessen Jemanden ein Grundstück oder überhaupt eine Liegenschaft zur Cultur und Benützung überlassen ist, unter der Bedingung, in gewissen Zeitabschnitten an den Eigenthümer eine Abgabe (canon, pensio, reditus) zu entrichten. Der Grundgedanke dabei ist unstreitig der des Pachtes, und wirklich wird auch in den Justinianischen Institutionen davon in dem Titel de locat. et conduct. (3, 25) § 3 gehandelt; doch wird immer erfordert, daß die Verleihung für immer oder doch auf lange unbestimmte Zeit hinaus erfolgt sei, denn in andern Fällen würde der Abschluß eines ganz gewöhnlichen Pachtes anzunehmen sein. Ist übrigens der Termin der Emphyteuse nicht auf Lebenszeit stipulirt, und kömmt sie sonach nicht in den Erbgang, so ist in solchen concreten Fällen der Ausdruck „Erbpacht" ungeeignet. Der Gegenstand der Emphyteuse ist immer eine unbewegliche Sache, gewöhnlich ein Grundstück (ager, fundus), möglicherweise auch ein Gebäude. Der Verleiher bleibt der Eigenthümer, wie überhaupt bei dem Pachte, und heißt daher dominus emphyteuseos. Der Empfänger heißt Emphyteuta, und hat sehr ausgedehnte Rechte. Er hat nicht nur den vollen Gebrauch und das Recht auf die Erzeugnisse, sondern er darf sogar auch über die Substanz der Sache verfügen, deßgleichen die Ausübung seiner Befugnisse einem Andern überlassen, dieselben unter Lebenden und auf den Todesfall (testamentarisch) veräußern, die Sache verpfänden, und, insofern kein Schaden entsteht, mit Servituten belasten. Nach dem Tode des Emphyteuta, wenn eine besondere Disposition nicht im Wege steht, fällt das Gut auf seine Intestaterben durch alle Grade. Dagegen ist aber der Emphyteuta auch verpflichtet, die Lasten zu tragen, die Sache so zu cultiviren, daß sie dabei nicht in Abnahme geräth, jede beabsichtigte Veräußerung noch bei rechter Zeit dem Herrn anzuzeigen und dessen Zustimmung einzuholen, und bei dem Verkauf demselben zwei Monate den Vorkauf zu lassen. Kommt es zur Veräußerung, so muß eigentlich der bisherige, nach der Praxis aber der neue Emphyteuta, an den Herrn für die Zustimmung ein sogenanntes laudemium (Lehen- oder Handgeld) abführen, das $^1/_{50}$ des Preises oder bei Geschäften außer dem Kauf $^1/_{50}$ des wahren Werthes der Sache beträgt; nur der Erbe, da er die Person des Erblassers fortsetzt, daher juristisch nicht als neuer und anderer Emphyteuta gilt, ist von diesem landemium befreit. Unter die Pflichten des Emphyteuta gehört insbesondere die richtige Zahlung des Canon, als einer Vergütung; eine Nachlaßforderung ist keineswegs schon bei einer etwaigen Verschlechterung des Gutes oder einem im Verlaufe von allerlei Conjuncturen gesunkenen Werthe rechtlich begründet, sondern nur wenn das Object als dem Emphyteuta völlig verloren zu erachten ist (L. 1. Cod. de jure emphyt.: si quidem tanta emerserit clades, quæ prorsus etiam ipsius rei, quæ per emphyteusin data est, faciat interitum: hoc — rei domino — imputetur). Die Zerstückelung des Gutes kann, nach der ganzen Idee des Institutes und nach L. 7. pr. Dig. comm. div. (10, 3.), dem Emphyteuta einseitig nicht gestattet sein. In der Regel wird die Emphyteuse durch einen eige-

nen Vertrag (contractus emphyteuticarius) errichtet, der schriftlich verfaßt werden muß und die actio emphyteuticaria begründet, doch kann die Emphyteuse auch durch letzten Willen oder durch Verjährung entstehen. In gewissen Fällen kann der Herr auf Privation klagen (Thibaut, Pandectenrecht. VIII. Ausg. Bd. II. § 780). Ueber den Erbpacht bei den teutschen Bauerngütern vgl. Mittermaier, teutsch. Privatrecht. VII. Ausg. § 488. — Die Emphyteuse hat auch bei der Kirche Eingang gefunden, und ist bei den Kirchengütern in Gebrauch gekommen, in welcher Beziehung theils weltliche, theils kirchliche Gesetze vorliegen: L. 17, Cod. de SS. Eccles. (1, 2); Nov. 7, c. 1, 3, 7; Nov. 120, c. 1, 5, 6; C. 5, 9; X. de reb. eccles. alien. (3, 13); C. 2 eod. in VI. (3, 9) C. 4; X. de loc. et cond. (3, 18); C. un. Extravag. comm. de reb. eccles. non alien. (3, 4). Im Ganzen und Wesentlichen sind auch bei der kirchlichen Emphyteuse die bereits vorgetragenen Grundsätze ohne bedeutende Modificationen anwendbar; wichtig ist dabei, daß die Kirche ihr Gut wieder einziehen kann, wenn der Emphyteuta zwei Jahre lang nicht den ganzen Canon gezahlt und eine purgatio moræ nicht bewirkt hat. Forschen wir weiter nach den Gründen und nach dem Charakter des Institutes, so ist leicht einzusehen, daß die Kirche dasselbe nicht etwa bloß des Eigennutzes oder der Industrie wegen in ihre Praxis aufgenommen hat; denn diesen Interessen würde weit mehr der Zeitpacht entsprechen, welcher bei dem ungleich öfteren Wechsel auf gesteigerte Pachtsummen speculiren läßt. Die Kirche ist augenscheinlich von weit edleren Beweggründen geleitet worden: 1) Vor Allem ist nämlich nicht zu mißkennen, daß auch hier wieder die Neigung für das Beharrliche im Wechsel, für Gediegenes und auf lange Dauer Gegründetes eingewirkt hat. Die Kirche, da sie auf die Ewigkeit hingewiesen und gebaut ist, kann begreiflich auch im Irdischen dem bunten, sich überstürzenden Wechsel der Verhältnisse sich nicht hold erweisen, sie will in all ihrem Leben von einer mächtigen Dauerhaftigkeit und sicheren Solidität umgeben sein, und die Verehrung des Unvergänglichen in der relativen Haltbarkeit des Vergänglichen sich spiegeln lassen. Dabei ist aber auch 2) das Institut eben so, wie das eng verwandte Lehen, auf christliche Liebe und Pietät gegründet. Die Kirche will nicht, daß der Pächter, wie bei dem Zeitpachte, komme und gehe, sie sucht vermöge des Erbpachtes den Emphyteuta bleibend in dem Genusse ihrer Güter und in öconomischer Verbindung zu erhalten, ihn allmählig als einen alten guten Freund und treugewohnten Mann sich zu gewinnen, und (bei der emphyteusis perpetua) das mit dem Vater abgeschlossene Verhältniß über das Grab hinaus mit seinen Nachkommen fortbestehen zu lassen. Wenn die Kirche in der Emphyteuse die Uebertragung von Rechten so weit treibt, daß der Emphyteuta ganz nahehin das Eigenthum erlangt, daß er, des dominii directi unbeschadet, in allen üblichen Formen und Weisen über die Kirchenrealität schalten und walten kann, und die Fortsetzung der ihm heimisch gewordenen Zustände seinen Kindern gesichert und so das Pachtgut für die Seinigen zu einer Art von Stammgut erhoben sieht, wenn ferner die Kirche mit dem ein für alle Mal festgesetzten Canon auf ewige oder doch lange Zeiten sich ohne Neuerung begnügt, ungeachtet daß sie voraussetzen konnte, wie durch veränderte Conjuncturen und Preise, so wie durch fleißige und nachhaltige Cultur das Gut an Werth und Ertrag gewinnen werde, ist es nicht hier die Christenliebe, aus der Alles dieses die natürlichste Erklärung findet, und muß nicht wieder auf der andern Seite in dem Herzen des Emphyteuta, wenn anders in ihm der wahre Geist des Christenthums lebt, die Dankbarkeit, die Treue, die Hingebung, mit Einem Worte: die Pietät gegen die Kirche, in deren Händen sich die Rechtsgeschäfte in Wohlthaten verwandeln, tiefe Wurzeln schlagen? 3) Es reiht sich hieran leicht die Betrachtung, wie die Kirche in ihrer Emphyteuse ihren Vortheil bezüglich des Canons der Fürsorge für das Gedeihen des Gutes zum Besten des Erbpächters hintansetze. Man muß als Regel annehmen, daß ein Pächter das Pachtgut desto besser cultivire, und desto mehr darauf verwende, je

länger die Pachtzeit dauert, und je mehr er also dadurch in den Stand gesetzt ist, die Erfolge seines Fleißes und Aufwandes wieder aus dem Gute zu ziehen. Vollends aber ein Erbpächter, dessen Pachtzeit sich niemals endigt, und der nach seinem Tode das Gut den Kindern hinterläßt! Es ist hier Alles gethan, was menschlicher Weise geschehen kann, um einem Gute, das der Eigenthümer nicht selbst bewirthschaftet, einen dauernden Flor zu verbürgen. Und diesen Flor verbürgt insbesondere der Zeitpacht, selbst der längere, nicht; denn sollte auch der Zeitpächter im Anfange und in der Mitte seiner Pachtzeit das Interesse zur Aufbesserung des Gutes haben, so hat er doch ein gleiches Interesse nicht mehr gegen das Ende der Pachtzeit, er vermeidet vielmehr jetzt alle Verwendungen, deren Erfolg er nicht mehr abzuwarten vermag, er sucht das Gut bis zum Aeußersten auszusaugen, und sich bezahlt zu machen. Ist aber in den selteneren Fällen das Gegentheil eingetroffen, hat der Zeitpächter das Gut im besten Zustande hinterlassen, so ist dieß offenbar ein Vortheil des Eigenthümers; hingegen bei dem ständigen Erbpachtsgute kann nicht die Kirche, sondern immer nur der Erbpächter allen Nutzen haben, da er im Besitze und der Canon der nämliche bleibt. Dagegen hat die Emphyteuse 4) allerdings auch für die Kirche einen ganz besonderen, jedoch in keinerlei Weise industriellen Vortheil; die Emphyteuse überhebt nämlich die Kirche einer Menge weltlicher Sorgen und Geschäfte, welche bei der Selbstbewirthschaftung und bei oft wechselnden Zeitpachten unvermeidlich sind. Der practische Gebrauch der Emphyteuse durch die Kirche ist immerhin von Zeit und Umständen und von bewährten Klugheitsregeln abhängig zu machen. Dieses Institut will, um gedeihen zu können, verstanden sein, nicht bloß von der Kirche, sondern auch von dem Emphyteuta, und ungleich mehr noch von dem Staate, es will aber auch ferner von der weltlichen Macht in ihrem historischen und rechtlichen Bestande geschützt und gewährleistet sein. Das Verständniß anbelangend, so ist erforderlich, daß man überhaupt Sinn und Verstand für die wahren Zwecke und Bedürfnisse, für das Wohl und Verdienst der Kirche in sich trage. Außerdem wird die Emphyteuse falsch beurtheilt, also nothwendig in ihren segenvollen Wirkungen geschwächt und gehindert werden. Daß aber jenes Verständniß in unserer Zeit großen Theils verloren gegangen und darum ein Verfall der Emphyteuse eingetreten sei, braucht wohl nicht bewiesen zu werden, wohingegen der von der anmaßenden Ignoranz oft auf Gerathewohl hingeworfene Einwand, daß die Emphyteuse nur einer niederen (?) Culturstufe angehöre, noch bis jetzt vergeblich auf seine genuine Begründung gewartet hat. Wenden wir uns aber zum Schutze und zur Gewährleistung der emphyteutischen Verhältnisse, so finden wir solche in der Geschichte vorhanden, seitdem und so lange das Christenthum die weltliche Gesetzgebung und Rechtspflege mit seinem hehren Geiste durchdrungen und mit seinen mächtigen Einflüßen beherrscht hat. Vom christlichen Alterthum angefangen und das Mittelalter hindurch, war in den Raths- und Gerichtssälen Achtung vor dem Christenthum und vor der Einen allgemeinen Kirche Christi in dem Grade vorhanden, daß man das Recht noch nicht zum Verderben der Kirche verfälschte und ihre Befugnisse und Freiheiten mit willkürlichen Urtheilssprüchen zerstörte. Während die rohe Gewalt, Krieg, Fehde und Aufruhr der Kirche die empfindlichsten Verluste beibrachten, während man gegen ihre Diener und gegen ihr Gut oft mit Feuer und Schwert wüthete, vergaß sich doch die Gerechtigkeit nicht so weit, daß sie die wohlerworbenen Rechte der Kirche, selbst bei den festesten und klarsten Titeln, bei den vollgültigsten Urkunden und anderen Beweisen, von Rechtswegen vernichtete, und den ehrwürdigsten Autoritäten Hohn sprach. Mit der sogenannten Reformation und mit den modernen Grundsätzen der Revolution haben sich jene Zustände verkehrt, und wie das Kirchengut überhaupt, so kann besonders auch das Institut der Emphyteuse bei der Leichtfertigkeit des Zeitalters auf redlichen Rechtsschutz wenig vertrauen, und darum ist es jetzt bedenklich, das Grundei-

genthum der Kirche in Erbpacht hinzugeben. Indem die neuen Aufklärer vorgeben, daß eigentlich der Emphyteuta der Eigenthümer sei, daß alles (!) Eigenthum frei (?) sein müsse, und daß der Canon als ungerecht, als Usurpation, als Rest mittelalterlicher Finsterniß, als drückende Fessel u. s. w. erscheine, darf die Kirche, nach bereits gemachten Erfahrungen, sich darauf gefaßt halten, daß ihr nicht selten ihr erbweise ausgepachtetes Eigenthum trotz Brief und Siegel abgesprochen, und unter dem Deckmantel der Güter- und Volksfreiheit dem Erbpächter als eigener Boden zugetheilt werde. Daß viele Erbpächter die Gelegenheit dazu bei den Haaren herbeiziehen, versteht sich von selbst. Uebrigens hat schon die Säcularisation an vielen Orten mit den kirchlichen Emphyteusen durch Einziehung der Grundstücke so ziemlich aufgeräumt. [Sartorius.]

Emporheben der Hände beim Gebet, s. Gebet.

Emporkirche, s. Kirche als Gebäude.

Emser, Hieronymus, im Streite mit Luther. Emser ist den 26. März 1477 zu Ulm aus einer vornehmen Familie geboren. Seine Studien machte er zu Tübingen (seit 1493), und bezog, nachdem er sich hier im Griechischen und Lateinischen eine ziemliche Fertigkeit verschafft hatte, die Universität Basel, um sich der Rechtsgelehrsamkeit und Theologie zu widmen. Einige Verse seines Landsmannes Bebel, satyrische Bemerkungen auf den eben entstandenen Krieg der Schweizer gegen den Kaiser, die Emser einem Freunde in ein Buch schrieb, bewirkten, als die Verse weiter bekannt wurden, beinahe die Gefangensetzung Emsers, den man bei seiner Neigung zum Versmachen für den Verfasser hielt. Nur dem eifrigen Verwenden des damaligen Generalvicars, nachherigen Bischofs von Basel, Christoph von Utenheim, verdankte er seine Befreiung aus größerer Verlegenheit. Der Cardinal Raimund von Gurk, der, wie es scheint, in der Klage gegen Emser entschied (Löscher, Reformationsacten, Bd. III. S. 728), nahm ihn hierauf als Kaplan und Secretär in seine Dienste. Damals (1501) gab Emser über angebliche Kreuze, die im genannten Jahre vom Himmel gefallen wären, eine ziemlich unbedeutende Abhandlung eines nicht näher bekannten Libertus episcopus gericensis heraus. Seit dem Jahre 1504 hielt er in Erfurt humanistische Vorträge über Reuchlin's Comödie, Sergius sive capitis caput, wobei auch Luther sein Zuhörer gewesen sein soll, und später rühmte sich Emser, einer der Ersten gewesen zu sein, der die humanistischen Studien in Aufnahme gebracht habe (Löscher, l. c. S. 712). Uebrigens fanden die Vorträge, die er seit 1505 in Leipzig hielt, wenig Beifall; er nahm daher, unterstützt durch den Herzog Georg von Sachsen, das theologische Studium wieder auf und wurde Baccalaureus; weil ihm aber die damalige theologische Methode mißfiel, ging er zum Studium des canonischen Rechtes über, nicht um es vorzutragen oder in Gerichtsstellen anzuwenden, sondern nur um in der Ruhe des Privatlebens eine anziehende Beschäftigung zu haben (l. c.). Allein die Anstellung als Secretär bei dem Herzog Georg zog ihn immer mehr in das öffentliche Leben und in die spätern großen Ereignisse hinein. Im Auftrage des Herzogs, der durch die Heiligsprechung des frühern Bischofs von Meißen, Benno, sein Land verherrlicht zu sehen wünschte, widmete Emser dem Papst Julius II. einen Hymnus auf Benno, begab sich im J. 1510 nach Rom, um die Heiligsprechung Benno's (s. d. A.) persönlich zu betreiben, und verfaßte weiter zu diesem Zwecke nach seiner Rückkehr eine ausführliche Lebensbeschreibung jenes Bischofes (Divi Bennonis Misnensis quondam episcopi vita, miracula et alia quaedam non tam Misnensibus, quam Germanis omnibus decora et immortalem paritura gloriam. Lips. 1512, in den Acta sanctorum. Tom. III. mens. Jun.). Jetzt erst wurde Emser Priester und erhielt zwei Präbenden zu Meißen und zu Dresden. Luther und Emser lernten sich 1517 in Dresden näher kennen, als der Erstere dort auf Verlangen des Herzogs predigte. Beide Männer schätzten sich gegenseitig, Luther den Literaten, der inzwischen auch die Werke des Picus von Mirandola herausgegeben

und Mehreres übersetzt hatte, Emser den ergreifenden und für Reformation der Kirche begeisterten Augustiner. Erst seit der Leipziger Disputation (1519) wurden Beide Gegner. Schon vor derselben sprach sich Emser für Eck (s. d. A.) aus. Bei der Disputation war er mit seinem Herzoge Zuhörer, und der Unwille, mit dem dieser, als er den Hussiten verwandte Ansichten über den Papst von Luther aussprechen hörte, sich von seinem Sitze erhob, läßt auch auf die Ansicht seines Secretärs schließen; ja, es scheint gerade dieser Umstand in Emser die Idee zu dem Briefe an den Propst zu Leutmeriz, Johann Zack, geweckt zu haben, der das Zerwürfniß zwischen Luther und Emser herbeiführte. Emser hatte nämlich von den zwei Briefen gehört, welche die Böhmen an Luther in der Hoffnung geschickt hatten, daß in ihm für sie ein zweiter Huß entstanden sei (Löscher, l. c. S. 649 ff. 989). Er berichtet daher dem genannten Zack (15. Aug. 1519), Luther, den er einen Mann von seltener Gelehrsamkeit und Wissenschaft nennt, habe auf der Leipziger Disputation mit Unwillen den Böhmen vorgeworfen, daß sie so trotzig und hartnäckig gegen den römischen Papst wären, denn nichts wäre so hoch zu rechnen, daß man darüber die Einheit mit Christus und der Kirche zerreißen sollte. Luther habe beständig gelehrt, daß auch nach menschlichem Rechte die Herrschaft des Papstes nöthig sei, um Spaltungen zu verhindern und in seiner neuesten Erörterung habe er sogar zugegeben, es sei dieß der Wille Gottes. Martin sei überhaupt nicht so hartnäckig, daß er, wenn er bessere Gründe sehe, nicht nachgebe. Emser fügt noch die bekannten Bibelstellen zur Begründung des Primates bei und gibt zu, daß dasjenige Verfahren, bei dem die Päpste mehr sich als die Schafe weiden, mehr Gold als Menschen fischen, vom Teufel komme, ein ganz verkehrtes und vielleicht um unserer Sünden willen ausgeübtes Hirtenamt sei. In einem beigefügten sapphischen Gedichte beklagt er den aus jener Disputation entstandenen Haß und Unfrieden, und schließt mit den Versen (nach der Uebersetzung in Walch, Luthers Schriften XVIII., S. 1489): „Es packe sich der Neid und Larvenkrieg von hinnen, Dabei nur Haß und Grimm und blinde Wuth entsteht, Die Liebe Gottes auch an Brüdern untergeht. Hier muß die Sanftmuth nur allein den Sieg gewinnen.“ Ohne hinreichenden Grund fand sich Luther durch diesen Brief, dessen Inhalt er alsbald erfahren hatte, außerordentlich verletzt und gekränkt, und erwiederte ihn daher ungesäumt durch eine höchst derbe Antwort an den „Bock“ Emser, (ad aegocerotem Emseranum M. Lutheri additio), ein Epitheton, zu dem allerdings Emser insoferne Veranlassung gab, als er in einer lächerlichen Eitelkeit gewöhnlich auf dem Titel seiner Schriften sein Familienwappen, einen Bockskopf im Schilde und auf dem Helme abdrucken ließ. Luther wirft Emser heimtückisches Wesen, Arglist auch in seinem Lobe, Ischariotsküsse und Mangel an Logik vor, wenn er ihn, weil ihm Einiges an den Böhmen nicht gefällt, darum für einen Gegner der Böhmen hält, und geht dann mit der Bemerkung: „Ich meine, Leser, diesen Bock gefangen zu haben, ob ich gleich kaum drei Jagdhunde auf ihn losgelassen habe. Er ist die erste Jagd. Er ist noch zart, daher muß ich auch zärtlich und säuberlich mit ihm verfahren; wenn er aber weiter fortfährt, sollen ihn die rechten Bullenbeißer anfallen“ — zur Widerlegung von Emsers Ansichten über den Primat über. Er verwirft die Analogie zwischen dem Hohenpriester des alten Bundes und dem Papste, für welchen er vielmehr Christus gesetzt wissen will, verdreht übrigens Emsers Behauptung, die Wahl des Papstes sei menschlichen Rechts, dahin, als habe dieser gesagt, durch Concilienaussprüche werde etwas zu einem göttlichen Rechte. Die absolute Macht des Papstes ist ihm nichts Anderes, als die Freiheit, Gräuel und Sünde in der Kirche ungestraft zu begehen, wodurch die Kirche unfehlbar zu Grunde gehe. Wer daher einen irrenden Papst nicht zurechtweist, der macht sich der Sünde wider Christus und die Wahrheit schuldig. Denn nur das Wort Gottes, das an Niemanden gebunden, ganz frei und König der Könige ist, herrscht in der Kirche. Luther schließt mit den Worten: „Ich habe oft gewünscht,

mit den Friedfertigen zu schweigen, aber gegen die wüthenden Schreier habe ich durch Christus allezeit frischen Muth. Ich liebe Alle und fürchte Niemand" (Löscher, l. c. S. 668 ff.). Auch Emser antwortete (Novbr. 1519) jetzt in einem derben Tone. Der Titel der Schrift ist: A venatione lutheriana Aegocerotis assertio. „So kann denn keine Schrift von dir in die Welt ausgehen, sie sei denn voll cynischer Wuth und wie mit den Zähnen eines Hundes gewaffnet? Dein Vater ist Belial, der Vater aller frechen Mönche. Dieses Aufreizende und Höhnende in deinen Worten und Schriften ist nicht der Geist Christi; es muß noch neue Spaltung und großes Aergerniß in der Kirche verursachen. Weg mit Luther, weg mit Emser, wenn nur Friede in der Kirche ist! Die Mönche sollen den Weltclerus ehren, dieser jene lieben, der Eine den Andern brüderlich zurechtweisen, auf daß Beide das christliche Volk erbauen. Das ist mein Wunsch, mein Verlangen. In meinem Briefe wollte ich allerdings einem weitern Umsichgreifen einer neuen Krankheit unter den Böhmen vorbeugen, allein ich sprach von dir nur ehrenvoll, während du mit den Deinigen nur darum gegen Tezel aufgetreten bist, weil nicht euch das Ablaßgeschäft übertragen worden ist, da ihr ja selbst zu Leipzig sagtet: diese Sache ist nicht in Gott begonnen und wird nicht in Gott enden (Worte in Bezug auf die Leipziger Disputation, denen Emser hier einen ganz andern Sinn gibt). Wenn den Sinn der hl. Schrift oder der Canones ein allgemeines Concil auslegt, Martin aber seine Auslegung entgegenstellt, will ich lieber dem Ausspruch des Concils, als dem Luthers folgen. Das Weiden der Schafe soll auch dir keine Herrschaft, sondern nur eine gelinde Aufsicht bedeuten. Warum hat aber der „gute Hirte" die Verkäufer mit Stricken aus dem Tempel gejagt? Warum Petrus Ananias und Saphira und Simon Magus an Leib und Seele gestraft? Hätten die Päpste keine Gewalt, wer würde ihnen in unserer so meisterlosen, verdorbenen Zeit gehorchen? Die römische Curie war auch zu des hl. Hieronymus Zeit nicht ganz sittlich rein; und es ist auch kein Mönchsconvent so klein, in dem nicht Leoparden bei den Lämmern, Wölfe bei den Schafen und Schlangen bei den Tauben wohnten. Ueberdieß haben die teutschen Fürsten ihre Concordate, auf deren Einhaltung sie bestehen und durch welche sie Solche, die Seine Heiligkeit in üblen Ruf bringen, zurechtweisen können. Ist das nicht vernünftiger, als innere Unruhen erregen, lieblos und unehrerbietig über den Papst schelten und Bischöfe, Aebte, Pfarrer, Fürsten, Volk und die Hefe der Unterthanen zum Aufstande gegen ihn aufreizen?" Am Schlusse entwirft Emser ein Bild seines Charakters und seines Bildungsganges, hauptsächlich um zu zeigen, wie ungerecht die Beschuldigungen Luthers gegen ihn seien. Seinem Urtheile unterwirft er übrigens diese Schrift; ist sie nichts, so sei das Gesagte in den Wind gesprochen; findet er sie aber gut, so möge Luther bedenken, was die Classiker der katholischen Literatur vermöchten, wenn schon ein Proletarier so schreibe. Er möge zurückkehren, der Papst werde ihm auch jetzt noch verzeihen; er möge, wie bisher zum Falle, so nun zur Auferstehung Vieler gereichen (Löscher, l. c. S. 694—731). Luther antwortete damit, daß er am 10. Dec. 1520 diese und einige andere Schriften Emsers nebst der päpstlichen Bannbulle und einem Exemplar des corpus juris canonici ins Feuer warf. Allein die ungewöhnliche schriftstellerische Thätigkeit, welche Luther in dem Jahre 1520 (an den Adel teutscher Nation, de captivitate babylonica, de libertate christiana) entfaltet hatte, die darauf erfolgte Excommunication und Reichsacht, riefen Emser auf's Neue auf den Kampfsplatz. In den Jahren 1521 und 1522 erschienen von Emser nicht weniger als acht kleinere Streitschriften im Kampfe mit Luther, zuerst: „Wider das unchristliche Buch M. Luthers, an den tewtschen adel ausgangen, Vorlegung H. Emsers, an gemeine hochlöbliche teutsche Nation. Hüt dich, der Bock stößt dich." Emser wirft seinem Gegner vor, er fordere zur Unkeuschheit auf, weil er Cölibat und Gelübde verwerfe, seine Schrift von der Freiheit des Christenmenschen führe nur zu Hochmuth und Ueberhebung des Volkes über Gesetz und

Ordnung rc. Die hieran sich knüpfende „Warnung an den Bock zu Leipzig", Emsers „Antwort an den Stier zu Wittembergk", sodann „Auf des Bocks zu Leipzig Antwort" und: „Auf des Stiers zu Wiettenberg wiettende replica", endlich Luthers „Antwort auf das ubirchristlich, ubirgeystlich und ubirkünstlich Buch Bock Emsers zu Leypczik" und die „Quadruplica auf Luthers jüngst gethane Antwurt, seyn reformation belangend", sind in dem Tone der leidenschaftlichsten persönlichen Polemik gehalten, in der beide Gegner den „alten Adam" nicht mehr, wie sie doch Anfangs gelobt hatten, zurückhalten. Nur an die Stelle 1 Petr. 2, 9.: „Ihr seid ein königliches Priesterthum" knüpft sich eine sachliche gelehrte Erörterung im Sinne der katholischen Kirche oder der Auffassung Luthers, und im Zusammenhange damit an 2 Cor. 3, 6.: „der Buchstaben tödtet, der Geist aber macht lebendig" — über geistiges und buchstäbliches Verständniß der hl. Schrift. Ueberdieß übersetzte Emser im J. 1522 die Rede des englischen Gesandten Joh. Clerk bei Ueberreichung der bekannten Schrift Heinrichs VIII. gegen Luther, diese selbst und das Schreiben des Königs an den Churfürst Friedrich und Herzog Georg von Sachsen, in welchem er Beide auffordert, das Unternehmen Luthers zu unterdrücken. Mit diesem selbst knüpfte Emser wieder an in den Schriften: „Wider den falschgenannten Ecclesiasten und wahrhafftigen Ertzketzer M. Luther" (1523), und als sich Luther gegen die Canonisation des Bischofs Benno aussprach „Antwurt auff das lesterliche Buch wider Bischof Benno zu Meißen und erhebung der heyligen jungst ausgangen" (1524). Der Bauernkrieg veranlaßte die Schrift: „Auff Luthers Grewl wider die hl. Stillmeß. Antwort. Item, wie, wo und mit welchen Worten Luther in seyn Buchern tzur auffrur ermandt, geschrieben und getrieben hat" (1525). Den Schluß der Angriffe auf seinen Gegner machte die Uebersetzung des Briefes, den Luther, von dem ehemaligen König Christian von Dänemark beredet, an den von ihm früher so beispiellos gelästerten königlichen Gegner in England, in der Hoffnung, ihn jetzt gewinnen zu können, gesandt hatte (1527). Die Verbreitung dieses Briefes berührte eine wunde Seite seines Gegners und blieb von Seite des Letztern nicht ohne eine derbe Erwiederung. In demselben Jahre erschien auch Emsers Uebersetzung des neuen Testaments (mit einer empfehlenden Vorrede des Herzogs Georg), nachdem Luthers Uebersetzung schon einige Jahre vorher im Herzogthume verboten und von Emser in einer besondern Schrift als wimmelnd von Fehlern dargestellt worden war. Uebrigens hat ihn Luther beschuldigt, mit seinen Kälbern gepflügt zu haben und auch Urban Regius und der berühmte Pirkheimer in Nürnberg waren mit der neuen Uebersetzung nicht sehr zufrieden. Gleichwohl hat dieselbe als Gegenstück gegen die lutherische Uebersetzung und bei der Celebrität, die sich ihr Verfasser durch seine Streitschriften verschafft hatte, viele Auflagen erlebt. Die unausgesetzte Polemik gegen einen so gewaltigen und leidenschaftlichen Gegner scheint Emsers Gemüth mit vieler Bitterkeit erfüllt und in einer fortwährenden Gereiztheit erhalten zu haben. Als der Hofprediger des Herzogs Georg, Alexius Crosner, dessen Absetzung Emser bewirkt hatte, weil der Verdacht der Hinneigung zur lutherischen Lehre auf ihm ruhte, beim Wegzuge von Dresden dem Emser begegnete, rief dieser auf öffentlicher Straße ihm zu: „So erlebe ich doch noch diesen Tag mit Freuden, an welchem die ketzerischen Predigten einmal ein Ende haben. Zieh hin in's Teufels Namen, ich bleibe hier! — worauf Crosner erwiederte: „Lieber Herr Emser! In Gottes Namen ist auch ein Wort! Ich bin vor Euch im Lande gewesen und will auch, so Gott will, noch länger darin sein, als ihr, ob ich gleich jetzt fort muß." In demselben Jahre starb Emser nach einer kurzen Krankheit den 8. November 1527. (Vgl. außer der bereits angeführten Quelle: Walch, Luthers Schriften XVIII, S. 1479—1670. Nachricht von H. Emsers Leben und Schriften, von G. E. Waldau. Anspach 1783. Allgemeine Encyclopädie von Ersch und Gruber, 34. Thl.). [Scharpff.]

Emser Congreß und Punctation. Den nächsten Anlaß zu dem merk-

würdigen Congreß in Ems im J. 1786 und seiner Punctation gab die Errichtung einer päpstlichen Nuntiatur in München. Der Churfürst Carl Theodor von Pfalzbayern nämlich, dessen Länder in geistlicher Beziehung unter lauter reichsunmittelbaren, daher von ihm unabhängigen Erzbischöfen und Bischöfen standen, die ihm noch dazu wegen ihrer freisinnigen Richtung mißfielen, hatte wegen der vielen Mißstände, die aus diesen Verhältnissen, zumal bei der weiten Entfernung der bestehenden Nuntiaturen, entsprangen, in Rom die Aufstellung eigener Landesbischöfe nachgesucht, und als der Papst aus Rücksicht auf die betheiligten Prälaten dieselbe verweigerte, um Errichtung einer eigenen Nuntiatur in München gebeten, die ihm am 14. Februar 1785 bewilligt wurde. Am 27. Juni desselben Jahres ernannte Pius VI. den Grafen Julius Cäsar Zoglio, Erzbischof von Athen, zum Nuntius in München, indem er ihm Bayern, die Pfalz, und die Länder Jülich und Berg als Amtsbezirk anwies. Noch vor der Ernennung Zoglio's hatten die teutschen Erzbischöfe, nämlich die drei geistlichen Churfürsten, und der Erzbischof Hieronymus Colloredo von Salzburg, und einige Bischöfe, besonders der Bischof von Freisingen, Ludwig Joseph Freiherr von Welden, als Ordinarius von München, in Rom die Anfrage gestellt, ob der nach München bestimmte Nuntius mit oder ohne Facultäten erscheinen werde, und als ihnen geantwortet wurde, er werde mit den Befugnissen auftreten, wie sie der Nuntius zu Wien und der zu Cöln besäßen, legten sie gegen Aufstellung eines solchen Nuntius, als unvereinbar mit den allgemeinen und besondern Rechten der teutschen Freiheit, Verwahrung ein (Pragmatische und actenmäßige Geschichte der zu München neu errichteten Nuntiatur. Frankfurt und Leipzig, 1787. Beil. S. 9). Der Papst achtete jedoch nicht auf dieselbe, sondern erklärte, sein Nuntius werde in München erscheinen, aber die Bischöfe in ihren (wahren) Meterpolitan- und Ordinariatsrechten keineswegs kränken, sondern vielmehr schützen. Da also ihre Vorstellung fruchtlos gewesen war, so wendeten sich die Erzbischöfe an den Kaiser mit der Bitte, daß er als oberster Schutzherr der teutschen Kirche sich in Rom gegen die beabsichtigte Aufstellung eines solchen Nuntius verwenden wolle (Pragm. Gesch. Urkunden, S. 8). Der Kaiser ertheilte den Erzbischöfen unter'm 12. Oct. 1785 eine ihren Wünschen ganz entsprechende Antwort. Er versprach, die bischöflichen Rechte in ihrem ganzen Umfange aufrecht zu erhalten, und wo sie etwa verletzt worden wären, die frühere Ordnung wieder herzustellen, sprach sich nachdrücklich gegen Eingriffe jeglicher Art von was immer für einer Seite aus, und erklärte namentlich, daß den Nuntien weder eine Jurisdictions-Ausübung in geistlichen Sachen, noch eine Judicatur zukomme, forderte endlich die Bischöfe auf, ihre Rechte gegen alle Eingriffe des päpstlichen Hofes und dessen Nuntien sorgfältig zu wahren und versprach ihnen dazu seinen kaiserlichen Schutz (Geschichte der Nuntiaturen Teutschlands rc. von A. J. C. [Aquilin Julius Cäsar] 1790. S. 290. — Pragmatische und actenmäßige Geschichte der zu München neuerrichteten Nuntiatur. Frankf. u. Leipz. 1787. Beil. S. 13). Groß war der Jubel der Erzbischöfe und ihrer Partei über diese Antwort des Kaisers. Indessen kam Zoglio im April 1786 nach München, wurde feierlichst empfangen, und zeigte den Bischöfen unter Beilegung der Creditive seine Ankunft an (Pragm. Gesch. Urkunden, S. 16). Zu derselben Zeit kam Pacca als päpstlicher Nuntius in Cöln an, und Beide fingen die Nuntiaturrechte in herkömmlicher Weise an auszuüben, so sehr auch die Erzbischöfe, der von Trier, Clemens Wenzeslaus, Prinz von Sachsen, und besonders der von Cöln, des Kaisers Bruder, Maximilian Franz, unter Berufung auf das kaiserliche Antwortschreiben vom 12. Oct. 1785 gegen alle geistliche Jurisdiction Pacca's protestirten. Der Cölner Erzbischof hatte schon dem Vorgänger Pacca's, Bellisoni, bei dessen Abreise erklärt, daß er nur im Sinne jenes kaiserlichen Schreibens wieder einen Nuntius annehmen werde (K. A. Menzel, neuere Geschichte der Teutschen. 12. Bd. 1. Abth. S. 304 ff.; Huth, Versuch einer Kirchengesch. des 18. Jahrh. 2. Bd.

S. 473 f.). Da nun Rom durch die bisher versuchten Mittel weder die früheren Nuntiaturen aufzugeben, noch die Errichtung einer neuen zu unterlassen vermocht wurde, so glaubten die Erzbischöfe, im Vertrauen auf den kaiserlichen Schutz, ein anderes Mittel wagen zu dürfen, das Mittel der Selbsthilfe, und sie wollten diese Gelegenheit benützen, um auch ihre übrigen Rechte gegen die sogenannten päpstlichen Usurpationen zu vindiciren. Sie veranstalteten also durch ihre Abgeordneten im August 1786 einen Congreß im Bade Ems bei Coblenz, und ließen dort eine Punctation entwerfen, wodurch das künftige Verhältniß der teutschen Kirche zu Rom, im Geiste ihres Systems, festgesetzt werden sollte. Der Erzbischof von Mainz, Friedrich Carl Joseph v. Erthal, sandte zu diesem Ende seinen Weihbischof und geheimen Rath Valentin Heimes, der von Trier seinen geheimen Rath und Official Joseph Ludwig Beck, der von Cöln seinen geistlichen geheimen Rath Georg Heinrich v. Tautphäus, der von Salzburg seinen Consistorialrath Johann Michael Bönike. Folgendes sind die Hauptbestimmungen der Punctation, zu welcher sich diese Abgeordneten vereinigten: Der Römische Papst sei und bleibe zwar, erklären sie im Eingange, immer der Oberaufseher und Primas der ganzen Kirche, der Mittelpunct der Einigkeit, und sei von Gott mit der dazu erforderlichen Jurisdiction versehen. Allein alle andern Vorzüge und Reservationen, die mit diesem Primate in den ersten Jahrhunderten nicht verbunden gewesen, sondern aus den nachherigen Isidorianischen Decretalen zum offenbaren Nachtheil der Bischöfe geflossen seien, können jetzt, da die Falschheit derselben hinlänglich erprobt sei, in den Umfang dieser Jurisdiction nicht gezogen werden. Diese gehören vielmehr in die Classe der Eingriffe der römischen Curie, und die Bischöfe seien befugt, sich selbst in die Ausübung der ihnen von Gott verliehenen Gewalt, besonders da keine Vorstellungen beim päpstlichen Stuhle gewirkt haben, unter dem Schutz des Kaisers (auf dessen Schreiben an sie vom 12. Oct. 1785 sie sich gleich im Anfange der Punctation beziehen) wieder einzusetzen. Auf diese Basis werden nun folgende Grundsätze mit ihren Schlußfolgen gestellt: 1) Christus hat den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, eine unbeschränkte Gewalt zu binden und zu lösen gegeben; es erstreckt sich also die bischöfliche Gewalt auf alle Personen ihrer Sprengel; darum ist der Recurs nach Rom mit Uebergehung der Bischöfe verboten, die Exemtionen, so weit sie nicht kaiserlich bestätiget sind, so wie jedwede Verbindung der Klostergeistlichen mit auswärtigen Obern, hören auf. 2) Vermöge derselben Gewalt kann der Bischof auch in allgemeinen Kirchengesetzen dispensiren, also dispensiren im Abstinenzgebot, in Ehehindernissen (deren einige ganz abgeschafft werden dürften), in den Verbindlichkeiten aus den hl. Weihen und aus den feierlichen Gelübden. 3) Der Bischof kann fromme Stiftungen verändern. 4) Dieses vorausgesetzt, werden die sog. Quinquennalen, als unnöthig, von Rom nicht mehr begehrt, auswärts verlangte Dispensen als ungültig erklärt, päpstliche Erlasse jeder Art verbinden nicht ohne bischöfliche Annahme, Erlasse der römischen Congregation gar nicht, und die päpstlichen Nuntiaturen hören nach ihrer bisherigen Bedeutung auf, nach Maßgabe der kaiserlichen Erklärung vom 12. Oct. 1785. 5) Es ist in der alleinigen Gewalt der Bischöfe, in der Mehrheit der Präbenden zu dispensiren. 6) 7) 10) Es wird erklärt, daß die alten Beschwerden wegen der teutschen Concordate gegen Rom noch obwalten. Einstweilen sind die Decreta Basilensia, die unter König Albrecht 1439 angenommen wurden, als Regel, die Concordia Aschaffenburgensis v. J. 1448 als Ausnahme von der Regel anzusehen. Verschiedene päpstliche Pfründenreservationen, die auf die Extravagans Execrabilis, Ad Regimen etc. gegründet, oder nach den Concordaten, oder gegen dieselben eingeführt wurden, sind ohne Kraft. Die Bestätigung der neugewählten Bischöfe geschieht zur Zeit noch vom Papste, kann aber nur aus erheblich-canonischen Gründen verweigert werden. Eben so mögen bis zu einer allgemeinen Kirchenreformation zu Rom noch Brevia eligibilitatis (s. Eligibilitas) impetrirt werden. (Die drei Churfürsten hatten selbst

zufolge solcher Brevia jeder ein zweites Bisthum erhalten: der Trierer Augsburg, der Mainzer Worms, der Cölner Münster.) 8) Verschiedene Rechte, die der Papst bisher bei Resignationen der Beneficien ausgeübt, werden abgeschafft oder modificirt. 9) Die römischen Verleihungen von Coadjutorien, Propsteien ꝛc. sind wirkungslos. 11) Geistliche Dignitäten und Pfründen dürfen nur Fähigen und Würdigen verliehen werden; auch von Rom, so lange es irgend solche in Teutschland zu verleihen hat, nur Solchen, die ein Testimonium idoneitatis vom Bischofe haben. 12) Der Bischof kann Stiftspfarren verleihen, wenn die Stifter hierin säumig sind. 13) Nur Teutsche können teutsche Pfründen erlangen. 14) Rom kann in den Statuten der teutschen Kirchen nicht dispensiren. 15) Die Erzbischöfe vindiciren sich das Recht, gewisse, näher bezeichnete Pfründen zu verleihen, gegen römische Eingriffe, und sprechen die Hoffnung aus, daß dem Papste die bisher gestatteten sechs Verleihungsmonate in einem baldigen Nationalconcil genommen werden. 16) Die in die Indulte eingeschlichene zweite Provision hört auf. 17) Der Processus informativus bei den neuen Bischöfen ist von dem Consecrator, keineswegs von den Nuntien vorzunehmen. 18) Bei den Bischöfen in partibus ersetzt das Testimonium idoneitatis von Seite der ernennenden Bischöfe diesen Proceß. 19) Das Indultum administrationis und die wider die Rechte des Kaisers verstoßende Clausula in temporalibus sind unzulässig. 20) Der von Gregor VII. erfundene und von Gregor IX. in die Decretalen eingeschaltete Eid der Bischöfe kann nicht beibehalten werden, da er einem Vasalleneide gleicht und Unmögliches enthält. Es ist also eine dem Primate und den bischöflichen Rechten angemessene Eidesformel einzuführen. 21) Annaten- und Palliumsgelder sollen herabgesetzt werden; sollte Rom deßwegen die Bestätigung oder das Pallium verweigern, so wird man Mittel finden, um unter dem Schutz des Kaisers dennoch das bischöfliche oder erzbischöfliche Amt auszuüben. 22) Gegenstände der geistlichen Jurisdiction müssen in erster Instanz vor den Bischof, in zweiter (nie an den Nuntius, sondern) an das Metropolitangericht, im Falle weiterer Berufung an die Judices in partibus, die der Papst in den Personen der ihm namhaft gemachten Nationalen aufstellt, gebracht werden. Zweckmäßiger wäre indessen als dritte Instanz ein Provincial-Synodalgericht, wozu der Erzbischof den Director und einige Beisitzer, und jeder Suffragan Einen oder auch zwei Beisitzer ernennen würde. 23) Wenn die Erzbischöfe und Bischöfe in die vorstehenden Rechte werden wieder eingesetzt sein, dann erst können und wollen sie die Kirchendisciplin nach allen ihren Theilen verbessern. Die größte Beschwerde Teutschlands ist indeß das Concordatum Aschaffenburgense selbst. Der Kaiser wird gebeten, durch seine Verwendung bei dem Papste das im Concordate selbst als wesentliche Bedingung versprochene Concilium, wenigstens Nationale, in längstens zwei Jahren zu Stande zu bringen, oder aber durch reichsverfassungsmäßige Vorkehrungen die so unentbehrliche Erleichterung zu verschaffen. (Resultat des Emser Congresses. Frankf. u. Leipz. 1787, S. 20 ff.; Münch, Sammlung der Concordate. Leipz. 1830. 1. Thl., S. 406 ff.; Plank, neueste Religionsgeschichte, Lemgo 1787, 1. Thl., S. 380 ff.) Dieses ist der Hauptinhalt der Emser Punctation, von der selbst K. A. Menzel sagt, daß sie in Gemäßheit der Lehren und Grundsätze des Febronius die Kirchengewalt in die Hände der Bischöfe stellte, so wie Johannes v. Müller das Unternehmen der Bischöfe als ein solches, wodurch ihr Oberhaupt herabgesetzt werden sollte, und daher als das Vorspiel einer Revolution bezeichnete (S. Menzel a. a. O. S. 306, 332 f.). Der Bischof von Laibach sagte, nach den Emser Puncten wäre der Papst für Teutschland nichts als ein ruhiger Zuschauer bei Allem, was den Erzbischöfen zu thun gefällig wäre (Card. Pacca, Memorie storiche sul di lui soggiorno in Germania. Rom. 1832, p. 33). Die Punctation, von den Deputirten am 25. Aug. 1786 unterzeichnet, wurde von den Erzbischöfen genehmiget, und unter Anrufung des kaiserlichen Schutzes Anfangs Sept. desselben Jahres an Joseph II. gesandt. Der Kaiser lobte in seiner

Antwort vom 16. Nov. 1786 den Eifer der Erzbischöfe in Verbesserung der Kirchendisciplin, sagte ihnen seine Unterstützung zu, erklärte ihnen jedoch, daß die Zustandebringung der projectirten Reformen großentheils von dem vorläufigen Einverständniß der Erzbischöfe mit den exemten und Suffraganbischöfen, und jenen Reichsständen, in deren Länder sich die bischöflichen Sprengel erstrecken, abhänge, weßwegen sie vor Allem mit den gedachten Bischöfen „das nöthige nähere Concert vertraulich pflegen sollten" (Resultat rc., S. 46). Allein die meisten dieser Bischöfe zeigten keine Freude an der Punctation, weil sie deren unkirchliche, beinahe schismatische Tendenz wohl erkannten und auch leicht einsahen, daß die Erzbischöfe, wie Pius in seinem Breve vom 18. Oct. 1786 (Geschichte der Nunt., S. 391 ff.; Plank a. a. O. S. 420), an den Bischof von Freising schrieb, es am Ende doch nur darauf angelegt hatten, „ut super alios dominentur." So trat z. B. aus allen Suffraganen von Salzburg nur der zu Grätz der Punctation bei (Geschichte der Nunt., S. 217); selbst der Bischof von Freysing schloß sich in Folge eines an ihn gerichteten päpstlichen Breve's dem Papste an; am eifrigsten aber erhob sich gegen die Punctation der wegen seiner Gelehrsamkeit und Tugend hochgeachtete Bischof von Speier, August v. Styrum, dem die Punctanten solches um so weniger verzeihen mochten, als derselbe früher eine entschieden teutsche Gesinnung und wenig Neigung für das Nuntienwesen gezeigt hatte. Dieser beschwerte sich in einem Schreiben an den Kaiser vom 2. Nov. 1786 über das einseitige Vorgehen der Erzbischöfe, äußerte überhaupt schwere Bedenken gegen deren Plane, erwähnte obwaltende Streitigkeiten zwischen denselben und ihren Suffraganen, indem jene diese kränketen in Rechten, die sie Rom gegenüber selbst als bischöfliche geltend macheten, und bat nachdrücklich, der Kaiser möge ihre Beschlüsse (die er im Detail noch nicht kannte) ja nicht genehmigen, ohne vorher auch die Bemerkungen und Beschwerden der Bischöfe gehört zu haben (Geschichte der Nunt., S. 118 ff. 412). Der Kaiser eröffnete am 16. Nov. 1786 ihm in seiner Antwort den Inhalt seiner an demselben Tage gegebenen Erwiederung an die Erzbischöfe, und ermunterte ihn sofort zum einträchtigen Wirken mit denselben. Der Bischof erhielt nun von diesen die Punctation, konnte aber der Aufforderung des Kaisers zu entsprechen sich nicht entschließen; vielmehr setzte er in seiner Rückäußerung an Churmainz derselben eben so viele als gegründete Bemerkungen entgegen, indem er im Allgemeinen das Gewicht des alten Besitzstandes zu Gunsten Roms hervorhob, und die gewaltsame Selbsthilfe tadelte, und dann viele der einzelnen Puncte einer scharfen Critik unterwarf, besonders den 22., und diejenigen, in denen die völlige Aufhebung der Nuntiaturen ausgesprochen war; hinsichtlich dieser bemerkte er, daß man ihre Aufhebung selbst auf Grund des kaiserlichen Schreibens vom 12. Oct. 1785 nicht verlangen könne, so lange ihre Facultäten sich nur auf päpstliche Reservat-, nicht auf ordentliche Jurisdictionsrechte der Bischöfe beziehen (Gründliche Entwicklung der Dispens- und Nuntiaturstreitigkeiten, 1788. Dagegen: Meine Gedanken über die gründliche Entwicklung rc., Mannheim 1789. Geschichte der Nunt., S. 196 ff.). So mußte denn das Unternehmen der Erzbischöfe schon an dem Widerspruch der großen Mehrzahl der Bischöfe scheitern. Zu demselben Ende trugen aber auch andere Umstände bei, besonders das entschiedene und energische Auftreten des römischen Stuhles gegen die Anmaßungen der Erzbischöfe, die kräftige Unterstützung desselben von Seite Carl Theodors, ja gewissermaßen auch des Königs von Preußen, und verschiedene Rücksichten, welche die Punctatoren selbst, wenigstens zeitweise, in Verfolgung ihrer Plane hemmten. Als die Erzbischöfe ihre Punctation in vorkommenden Fällen, namentlich bei Ehehindernissen, in Ausübung zu bringen begannen, so erließ der Nuntius Pacca in Cöln im Auftrag des Papstes am 30. Nov. 1786 ein Umlaufschreiben an die Pfarrer der drei geistlichen Churfürstenthümer, worin er erklärte, daß, da die Erzbischöfe in solchen Verwandtschaftsgraden Dispensen ertheileten, die in ihren päpstlichen Facultäten nicht begriffen

wären, solche Dispensen, daher auch die auf dieselben eingegangenen Ehen ungültig, und die Kinder aus solchen Verbindungen unehelich wären. Zwar befahlen die Erzbischöfe, sobald sie von diesem Erlaß Kenntniß erhalten hatten, in sehr scharfen Verordnungen, daß ihre Geistlichen denselben unverzüglich an Pacca zurücksenden, und unverbrüchlich an der Berechtigung der Bischöfe zu derlei Dispensen festhalten sollten. Auch hieß der Kaiser diese Anordnung der Erzbischöfe gut, und cassirte das Circularschreiben Pacca's durch ein Reichshofraths-Rescript vom 27. Febr. 1787 mit dem Beifügen, daß der gesammten Geistlichkeit der Churfürstenthümer die Cassation bekannt gemacht werden sollte (Geschichte der Nunt., S. 133. 209 f. 376 ff.; Plank a. a. O. S. 411, 416. Act. Gesch. Beil. S. 37); allein Pacca's Erklärung hat sicherlich bei sehr Vielen ihren Zweck nicht verfehlt. Besonders kräftig vertrat der Churfürst Carl Theodor die päpstliche Sache sowohl gegen die Erzbischöfe als gegen den Kaiser. Als die Erzbischöfe von Trier und Salzburg gegen eine päpstliche Verfügung protestirten, wies er sie mit Strenge zurecht und erklärte ein dießfallsiges Ausschreiben des erstern für die Diöcese Augsburg als nichtig und verbot dessen Annahme. Und als der Kaiser ihm befahl, dem päpstlichen Nuntius keine Jurisdiction in seinem Bezirke zu gestatten, protestirte er in seiner Antwort vom 7. April 1787 dagegen und bewies, daß die Aufstellung von Nuntien in völligem Einklang mit dem Tridentinum und den Reichsgesetzen sei, und er in dieser Angelegenheit nur seine unbestreitbaren landesherrlichen Befugnisse ausgeübt habe. Außerdem trugen mancherlei Rücksichten und Vorkommnisse dazu bei, daß die Erzbischöfe in ihrem Eifer für die Punctation nachließen und allmählig ihre Durchführung aufgaben. So schien endlich der Streit zwischen dem Papst und den Erzbischöfen beinahe erloschen zu sein, zumal der preußische Hof fortwährend auf der Seite des Papstes stand, dessen Nuntius Pacca er in seinen Cleve'schen Landen die geistliche Jurisdiction in ihrer ganzen Fülle ausüben ließ (Menzel a. a. O. S. 377). Da erschien ganz unerwartet ein kaiserliches Commissionsdecret vom 9. August 1788, welches von der Reichsversammlung zu Regensburg über die Nuntiatursache behufs eines dießfalls zu erlassenden Gesetzes ein Gutachten forderte, und dabei, was in dieser Angelegenheit vorgebracht worden war, recht geflissentlich von Neuem hervorstellte (Menzel a. a. O. S. 384; Bercastel, Geschichte der Kirche, Innsbruck 1844. 9. Bd. 2 Thl. S. 131). Hier war es wieder Carl Theodor, der für den Papst kräftig in die Schranken trat, indem er durch seinen Gesandten in seiner bisherigen Weise sowohl über die Nuntiaturen überhaupt, als über die seinige in München insbesondere sich standhaft erklärte. Die Erzbischöfe aber richteten auf den Rath des preußischen Königs im Nov. 1788 Vergleichsvorschläge an den Papst, worin sie vor Allem die Aufhebung der Nuntiaturen verlangten und wegen dieser auch die Sendung eines Legaten an den Reichstag wünschten. Während die Antwort von Rom ziemlich lang zögerte, überreichte Carl Theodor beim Reichstage in Regensburg ein sehr ernstes Promemoria gegen das wühlerische Beginnen der Erzbischöfe, und drohte, wie schon früher, mit Errichtung eigener Bisthümer (E. v. Münch, Geschichte des Emser Congresses und seiner Punctate, S. 369). Erst im Anfang des J. 1790 kam die Antwort des Papstes nach Teutschland, und wurde an die Reichstagsgesandten in Regensburg vertheilt; sie ist eine sehr weitläufige Staatsschrift, unter dem Titel: Sanctissimi Domini Nostri Pii Papæ Sexti Responsio ad Metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem, Salisburgensem super Nuntiaturis Apostolicis. Romæ 1789. 4to, 336, — ein wahrhaft gründliches und in jeder Beziehung ausgezeichnetes Werk, in welchem der Gang des Streites zwischen dem Papst und Erzbischöfen öffentlich dargelegt, die Beibehaltung des Status quo in Betreff der Nuntiaturen verlangt, die gegen die päpstlichen Gerechtsamen, besonders gegen die Nuntiaturen vorgebrachten Gründe siegreich widerlegt, die Auflehnung der Erzbischöfe mit großem Ernst gerügt, und die rechten Mittel

zu kirchlichen Reformen — dergleichen übrigens von der ausgeschriebenen Mainzer Synode nicht zu erwarten seien — aufgezeigt, und die Forderungen, einen Legaten zum Reichstag zu senden, wegen Incompetenz dieses Forums, zurückgewiesen werden. Zugleich versichert indessen der Papst, wie er schon oft versichert hatte, daß, wenn bei der Ausübung der den Nuntien zustehenden Facultäten Mißbräuche eingeschlichen sein sollten, er sehr bereit sei, dieselben abzustellen, sobald sie ihm zur Anzeige gebracht würden. „Nos enim potestatem tuemur, non potestatis abusum.“ — Ob, wie Menzel vermuthet (a. a. O. S. 392), der belgische Erjesuit Feller an der Abfassung dieser Responsio Theil nahm, muß dahingestellt bleiben, so gewiß es ist, daß derselbe viele, von Pacca sehr gerühmte, kleinere und größere Schriften zu Gunsten der Nuntiaturen und überhaupt der angegriffenen Primatialrechte veröffentlichte. Die Angabe derselben findet man in Pacca's Memorie S. 119. Zu den besten Schriften übrigens, die gegen den Emser-Congreß bald nach Abhaltung desselben erschienen, gehören Jac. Zallinger's Bemerkungen über das sog. Resultat des Emser-Congresses sammt einer Beleuchtung über die Cölnische Nuntiatursache, 1787. Mehreres über die Literatur des Emser-Congresses, in der, wie natürlich, die gegenrömische Richtung zahlreicher vertreten war (Pacca a. a. O. S. 105), findet man in der Geschichte der Nuntiaturen, besonders S. 192 f. Bald nach dem Eintreffen der päpstlichen Antwort, wahrscheinlich auch, wenigstens theilweise, in Folge derselben, nämlich am 20. Febr. 1790, erließ Clemens Wenzeslaus von Trier eine Verordnung an seine erzstiftische Geistlichkeit, worin er sich von der Emser Punctation, die er nie für eine unabänderliche Norm, sondern eben nur für eine Punctation angesehen habe, öffentlich lossagte; er wolle, so erklärte er, da gerade zu dieser Zeit die Einigkeit zwischen Haupt und Gliedern besonders nothwendig sei, seinem Volke ein Beispiel der Unterwürfigkeit gegen die rechtmäßige Obrigkeit und der Achtung gegen verjährten Besitzstand geben, und habe sich daher entschlossen, von dem Papste wieder die fünfjährige Facultäten zu verlangen. Vielleicht die dem Herzen am meisten wohlthuende Urkunde in dieser urkundenreichen Geschichte! — Zugleich lud er seine Collegen dringend ein, seinem Beispiele zu folgen; daß sie es gethan hätten, ist nicht bekannt geworden, jedenfalls scheint der Churfürst von Mainz es nicht gethan zu haben. Was indessen sie etwa versäumten, ersetzte die Zeit mit ihren großen Ereignissen. Kaiser Joseph starb am Anfang des Jahres 1790; sein Nachfolger Leopold mußte zwar noch, zufolge eines durch den Churfürsten von Mainz in die Wahlcapitulation hineingebrachten Zusatzes versprechen, den Erzbischöfen und Bischöfen den seitherigen Umfang ihrer Diöcesanrechte zu erhalten, zur Erledigung der Beschwerden der teutschen Nation das vom Kaiser Joseph (9. Aug. 1788) erforderte Reichsgutachten in Erinnerung zu bringen, und darauf zu halten, daß der Papst die von seinen Vorgängern geschlossenen Concordate nicht einseitig aufhebe (Menzel a. a. O. 12. Bd., 2. Abth., S. 13); allein der Kaiser und die teutschen Fürsten, vor allen die geistlichen Churfürsten am Rhein, hatten bald auf Wichtigeres zu denken, als auf die Beschränkung der päpstlichen Macht in Teutschland. Sechs Jahre nach dem Emser Congreß mußten die Churfürsten-Erzbischöfe vor den Franzosen fliehen, um ihre Unterthanen und Schäflein nicht wieder oder nur auf kurze Zeit mehr zu sehen, und bald gab es gar keine geistliche Churfürstenthümer mehr. Auch der Erzbischof mußte fliehen und noch einen viermaligen Regierungswechsel in seinem gewesenen Erzstifte erleben. Wohl ist die Nuntiatur zu Cöln im Sturm der Zeiten auch eingegangen; aber jene zu München, zunächst Anlaß und Gegenstand so maßloser Kämpfe gegen Rom, besteht noch, nachdem sie unter demselben Maximilian als König, der sie als Churfürst nach Carl Theodors Tod aufgehoben hatte, in Folge des mit dem römischen Stuhle 1817 eingegangenen Concordates wieder aufgerichtet worden ist (Bercastel a. a. O. S. 132), gleichwie die andern päpstlichen Rechte, welche von den Punctatoren und ihrem Anhange so heftig angefeindet

wurden, fortwährend in Teutschland in voller Anerkennung stehen, so weit nicht auf dem Wege friedlicher Vereinbarungen mit dem römischen Stuhl eine Aenderung eingetreten ist. [Rudigier.]

Enakiter (בְּנֵי עֲנָק, יְלִידֵי הָעֲנָק, הָעֲנָק, בְּנֵי עֲנָקִים, הָעֲנָקִים, LXX Ἐνάκ, Ἐνακείμ, Vulg. Enac, Enacim), ein zu den Rephaitern d. i. den alten Riesengeschlechtern (Vulg. gigantes) gehörender Volksstamm (Deut. 2, 11. 9, 2. עַם גָּדוֹל וָרָם, Num. 13, 33. מִן הַנְּפִלִים, von פלא aussondern oder נפל = نفل ausdehnen, נְפִיל Recke, Riese, Genes. 6, 4.), welcher seine Wohnsitze diesseits des Jordan (Deut. 9, 2.), und zwar im Süden von Canaan, besonders auf dem judäischen Gebirge um Hebron hatte, wo ihn (Num. 13, 22. 28, 33.) die von Israel ausgesendeten Kundschafter, in drei Geschlechter, Achiman, Sisai und Tholmai getheilt vorfanden, und von wo aus später, bei Eroberung des Landes durch Josue (Jos. 11, 21.), Caleb, der Sohn Jephunne's, gestützt auf eine Zusage Moses (Deut. 11, 24 ff.), dieselben vertrieb (Jos. 14, 6—15. 15, 13. 14.), sich aber auch nordwärts bis ins Gebirge Israel (Num. 13, 22. Jos. 11, 21. 17, 15.), und bis Jerusalem (Jos. 15, 8. 18, 16. 2 Sam. 5, 18. 22.) und westwärts bis Gaza, Gath und Asdod (Jos. 11, 22.) ausgebreitet hatte. Wie man auch immer bezüglich der Frage: ob dieser Volksstamm zu den Ureinwohnern Canaans gehöre oder nicht, und in welchem Verhältnisse er zu den canaanitischen Stämmen stehe, denken mag (s. Canaan S. 294); so viel ist gewiß, daß zu Moses Zeit und zur Zeit der Landeseroberung durch Josue die Enakiter als Rephaiter mitten und zerstreut unter den canaanitischen Stämmen wohnten, und deßhalb die drei enakitischen Geschlechter (Richt. 1, 10.) um so weniger als canaanitische zu nehmen sind, als dieselben (Jos. 15, 14. Num. 13, 22. und Richt. 1, 20.) ausdrücklich יְלִידֵי הָעֲנָק genannt werden, Enakiter aber als Rephaiter durchaus nicht mit Kurtz (die Ureinwohner Paläst. in Guericke's Zeitschrift, 1845), dem auch Keil (Comm. in d. B. Josue S. 217) beistimmt, zu den durch Körpergröße ausgezeichneten Geschlechtern der mächtigen Emoriter (vgl. Baur, der Prophet Amos, S. 277) gezählt werden können, da ja die Emoriter selbst die Vertreiber der östlichen Rephaiter jenseits des Jordan genannt werden, von denen Og als der letzte seiner Art bezeichnet wird (Deut. 3, 11.), und Rephaiter nicht bloß diesseits, sondern auch jenseits des Jordan, ja dort gerade in ungleich größerer Anzahl wohnhaft waren, und allzusammen das ursäßige Gigantengeschlecht, d. i. ein Volk von größerer Körperstatur bilden, das Ewald (Geschichte des Volkes Israel, I. 275) für semitischen Ursprungs hält. Die Enakiter gehören daher nach Deut. 2, 11. 21. zum rephaitischen Riesenvolke, und bilden, sowie die Emim und Zamzumim jenseits, mit welchen sie verglichen werden, so diesseits des Jordan einen Volkszweig der Rephaiter, als welche sie auch Num. 13, 22. Jos. 11, 21. 14, 12. 17, 5. 11, 22. 2 Sam. 21, 16. 18. 1 Chron. 20, 4. ganz bestimmt vorkommen. Obwohl zwischen dem Jordan und dem Mittelmeere, wie aus obiger Nachweisung klar wird, zerstreut, scheinen sie doch in und um das uralte Hebron (Num. 13, 23.) ihren Hauptsitz gehabt zu haben, was theils daraus hervorgeht, daß nach Abrahams Zeit, wo sie erst in den Besitz der alten Stadt Hebron gekommen sind, der Name dieser Stadt in Kirjath Arba (Arba — Stadt), nach den Namen des Stammvaters der enakitischen Rephaiter (אֲבִי הָעֲנָק) Jos. 15, 13. 21, 11. Arba, von welchem Jos. 14, 15. bemerkt wird, daß er ein großer Mann gewesen sei, verändert worden ist, und welchen Namen sie noch zu Josue's Zeit führte, theils aber auch daraus, daß dort die drei vorzüglicheren enakitischen Geschlechter auf dem judäischen Gebirge seßhaft waren. Eine andere Frage aber ist es: woher diese, diesseits des Jordan wohnenden Rephaiter, den besondern Namen, den sie führten, hatten, ob er ein Appellativum oder Gentilicium sei? Kanne (Bibl. Unters. I. 104 f.)

stützt sich auf Jos. 15, 13., wenn er behauptet, die enakitischen Rephaiter seien Abstämmlinge Enak's, des Sohnes Arba's; allein, obwohl es ganz wahr ist, daß die Enakiter nicht Riesen überhaupt, sondern ein bestimmtes Geschlecht aus den Riesen (Num. 13, 33. מִן־הַנְּפִלִים; vgl. Deut. 2, 11. 21.) sind, so ist es doch (vgl. Hengstenberg, Beitr. 3. S. 188) nicht annehmbar, daß, da die Enakiter Jos. 14, 15. ausdrücklich zum Stammvater den Arba haben, sie ihren Namen erst einem zweiten Stammvater, der Jos. 15, 13. 21, 11. in den Worten אֲבִי הָעֲנָק liegen soll, zu verdanken hätten; denn wenn Arba der Vater Enaks heißt, so ist dabei nicht nothwendig, an Enak als Sohn zu denken, sondern es kann sich, wie 2 Sam. 21, 16. 18., auf das ganze Geschlecht der Enakiter beziehen und als Collectivum dastehen, was um so wahrscheinlicher ist, als hier עֲנָק stets mit dem Artikel steht, Num. 13, 22. die Enakäer בְּנֵי עֲנָקִים heißen und Jos. 14, 15. Arba selbst schon als groß unter den Enakim genannt wird. Das Wort הָעֲנָק bezeichnet hier eben so wenig einen Sohn Arba's, als die drei Namen Achiman ꝛc. unmittelbare Söhne dieses vorgeblichen Enak andeuten, was Jos. 15, 14. unwiderleglich durch den Zusatz יְלִידֵי הָעֲנָק ausgesprochen ist, und offenbar an bloße Abstämmlinge erinnert, und als Rosenmüllers (Handb. d. Alterth. II. 1, 250) Behauptung Stich hält, daß die Nephilim ein besonderer Volksstamm der Enakiter seien. So ist also der Name der Enakiter (vgl. Deut. 2, 11. 21.) ohne Zweifel ein Appellativum, bezeichnend die diesseits des Jordan wohnenden Rephaiter, und es handelt sich nur noch darum, dieses Appellativum etymologisch zu ermitteln. Die Meinung Michaëlis (Syntag. Comm. I. 196, und zu Lowth 133), daß die Enakiter mit Hinsichtnahme auf عنق intrare latibula subterranea Troglodyten gewesen seien, und daher den Namen tragen, an sich aber so unwahrscheinlich als unsicher in etymologischer Deduction (vgl. Winer, Realw. I. 384), ist schon längst verlassen (vgl. Faber, Archäol. 48; Hamelsveld, III. 24; Gesenius, Thessaur. L. H. s. v.). Als die begünstigtere wird jene angesehen, welche das Arabische أَعْنَقُ longicollis, عَنَقٌ longitudo colli in Vergleichung zieht, und in dem Namen Enak oder Enakiter eine Bezeichnung der großen Körperstructur dieses Volksstammes sieht. Schultens in Job. c. 15, 26; Gesen. Thes. L. H. Durch die Einwanderung Israels in Canaan wurden, wie Jos. 11, 21. ausdrücklich gesagt wird, die Enakiter aus ihrem Hauptsitze zu Hebron und auf dem judäischen Gebirge verdrängt, und nur in den westlicheren philistäischen Städten Gaza, Gath und Asdod blieben nach Jos. 11, 22. noch einzelne Familien übrig, welche, wie aus 2 Sam. 21, 16. 18. und 1 Chron. 20, 4. zu ersehen ist, auch später noch auftauchen. Nicht unwahrscheinlich ist Gesenius' (Thes. L. H. 1045) Meinung, daß auch Jerem. 47, 5. statt עִמְקָם, nach den Vorgängen der LXX: *οἱ κατάλοιποι Ἐνακείμ*, stehen soll: שְׁאֵרִית עֲנָקִם; allein mit Hitzig (Comm. in d. B. Jeremia, S. 366) behaupten wollen, daß statt עֲנָקִים nach den LXX zu lesen sei עִמְקָם, woraus dann עֲנָקִים sich gebildet habe, weil Jes. 33, 19. עִמְקֵי שָׂפָה Leute sind, welche eine unverständliche Sprache reden, und mit solchem Namen die Hebräer die vorgefundenen Nichtsemiten bezeichnet hätten, heißt die etymologische Deduction ins Weite treiben, wobei noch zu verwundern ist, daß den Hebräern nicht auch andere Völker Enakim waren. [Scheiner.]

Encratiten (*ἐγκρατιται*), Enthaltsame, eine Secte, deren Urheber der Gnostiker Tatian († 174) war; die Theilnehmer derselben verwarfen nach der Lehre ihres Führers die Ehe als unerlaubt, enthielten sich von dem Genusse des Weines und Fleisches, so zwar, daß sie ersteren nicht einmal beim Altarssacramente verwendeten, sondern sich statt desselben des Wassers bedienten, daher sie auch *ὑδροπαραστατι*, Aquarii genannt wurden. Der Stifter dieser Secte, Tatian,

gehörte der Partei der syrischen Gnostiker an und war dem valentinianischen Systeme zugethan, welches den strengen Gegensatz des parsischen Dualismus festhielt. Um das Böse, welches in der Materie liegt, zu unterdrücken, vertheidigte Tatian die möglichst strengste Ascese, durch die allein es nur möglich wird, das Reich des Bösen im materiellen Körper zu vertilgen. — Was die Meinung vieler Schriftsteller betrifft, als seien schon vor Tatian Encratiten gewesen, daß mithin dieser nicht als ihr Stifter und Urheber zu betrachten sei, wie dieß von Walch in seiner Ketzerhistorie (1. Thl. S. 437), Neander in seiner Kirchengeschichte (1 Thl. Bd. II. S. 766), Hase in s. Kirchengeschichte (S. 72) und Credner in s. Beiträgen zur Einleitung in die bibl. Schriften (Bd. I. S. 439) u. m. a. behauptet wird, so muß derselben entschieden widersprochen werden. Denn erstens bezeichnen viele Väter den Tatian als den Urheber und Stifter der Encratiten, wie dieß aus den Schriften des Irenæus adv. haeres. 1. 30, Eusebius hist. eccles. 4. 27, Epiphanius 46. haeres., Hieronymus adv. Jovinianum, Augustinus de haer. c. 25, Theodoret de haereticor. fabul. 1. 20 erhellet; aus der Ausbreitung dieser Secte im Occident, namentlich in Gallien, Aquitanien, Spanien und in Rom, die Walch als Beweis anführt, daß der Urheber nicht der orientalische Tatian gewesen sein dürfte, ergibt sich durchaus kein Gegenbeweis gegen das Zeugniß so Vieler, die theils Zeitgenossen des Tatian waren, theils in einer Zeit lebten, die ihm sehr nahe war. Ja Irenäus gibt uns in seinem Zeugnisse sogar Aufschluß, wie es gekommen sein mag, daß Tatian so weit verzweigte Verbindungen gehabt habe, und wie eben deßhalb auch seine Lehre so verbreitet war. Irenäus belehrt uns, (adv. haeres. 1. 28. n. 1), daß Tatian ein Schüler Justin's war, und er scheint nach dessen Tod der von ihm in Rom gegründeten Schule vorgestanden zu sein (Euseb. hist. eccles. 5. 15). In wie weit er damals schon seine Lehre ausgebildet und Andern mitgetheilt habe, ist zwar nicht bekannt; gewiß aber ist, daß er in Rom verweilt und dort gelehrt habe. Uebrigens kann wohl auch seine Lehre durch seine Anhänger, deren er eine große Menge besaß, oder wenigstens durch solche, welche in ihrer Denkweise seinen Ansichten nahe kamen, und auch den Namen Encratiten sich beilegten, im Occidente verbreitet worden sein. Wenn ferner aus dem Grunde geleugnet wird, daß Tatian der Urheber der Encratiten sei, weil es schon vor ihm enthaltsame Christen gegeben habe (ἐγκρατεις), so geht die gewünschte Schlußfolge hieraus noch keineswegs hervor, daß es nämlich schon vor Tatian Encratiten (ἐγκρατιται) im früher bezeichneten Sinne, d. i. solche gegeben habe, welche eine willkürlich angenommene Ascese, die wieder das Resultat einer im parsischen Dualismus begründeten Lehre war, zum Haupt- und Angelpunct ihres Systems machten, und sich eben dadurch von der Kirche trennten. Ja selbst die verschiedenen Benennungen, durch welche beide bezeichnet werden, εγκρατιτεις und εγκρατιται, zeigen auf eine Verschiedenheit ihrer Richtungen hin, und wenn auch Irenäus (adv. haer. 1. 30) die von Tatian gestiftete Secte εγκρατιτεις nennt, so kann dieß nicht auffallen, da Irenäus zu einer Zeit schrieb, wo diese Secte sich erst entwickelte und er sie nur im Allgemeinen nach den in ihrer Ascese hervorragenden Puncten bezeichnen wollte. Wenn nun aber auch vor Tatian noch keine Encratiten im eigentlichen Sinne des Wortes vorhanden waren, so folgt daraus auch noch keineswegs, daß alle in späterer Zeit unter diesem Namen Begriffenen ganz dem Lehrbegriffe Tatians gefolgt seien, wenn sich auch in ihrer Ascese eine Aehnlichkeit oder Gleichheit mit der von den früheren Encratiten oder Tatianern befolgten zeigte. Hieher gehören offenbar jene Encratiten, die Basilius d. G. (Ep. ad Amphil. VIII. p. 21) Schismatiker nennt, die zwar die Taufe ganz nach dem Ritus der Kirche verrichteten, aber diesem Ritus noch Einiges beifügten, wodurch der Uebertritt zur kathol. Kirche ihren Anhängern erschwert wurde. Basilius würde sie nicht den Schismatikern, sondern den Ketzern beigezählt haben, wenn sie die dogmatischen Irrlehren des Tatian getheilt, oder in dem Altarssacramente sich des Wassers

statt des Weines bedient hätten. Hieher dürften wohl auch jene zu zählen sein, die nach dem Zeugnisse des Pilastrius sich diesen Namen beilegten, um unter seiner Aegide desto ungehinderter ihren manichäischen Irrthümern anhängen zu können, wie dieß auch ein Erlaß des Kaisers Theodosius d. G. bestätiget, der ausdrücklich bemerkt, daß diese Ketzer (Manichäer) sich unter den ehrbaren Namen der Encratiten, Apotactiker, Hydroparastaten und Saccosi zu verbergen suchten, um den verdienten Strafen zu entgehen. Mit den Encratiten theilen die dogmatischen und ethischen Lehren die Severianer, so zwar, daß sie viele für ganz identisch mit den ersteren halten und ihren Namen nur von der lateinischen Umschreibung des griechischen Wortes Encratiten: homines severioris vitæ herleiten. Das Zeugniß des Origenes (Comment. in epist. ad Rom. ed. Huet. II. p. 618) spricht aber für einen besondern Parteiführer Severus, von dem die Secte den Namen erhalten habe, und dieß Zeugniß dürfte um so gewichtiger sein, da Origenes ein Zeitgenosse desselben sein mußte. Ein bloßer Namensunterschied scheint aber zwischen den Encratiten und den Apotactikern obzuwalten, da der letztere Ausdruck ganz gleichbedeutend mit dem ersteren ist und solche bezeichnet, die sich von Allem losgesagt haben. Das Urtheil Walchs, der dafür hält, sie seien eine von den Encratiten verschiedene Secte gewesen, die nebst den übrigen mit den Encratiten gemeinsamen Lehren noch das Gesetz verworfen, dafür aber apocryphischen Schriften großes Ansehen beigelegt und allen in die Sünde Gefallenen die Gemeinschaft für immer verweigert hätten, gründet sich auf das Zeugniß des Epiphanius (haer. 41), dem man aber hierin nicht unbedingt folgen darf, um so mehr, da auch Basilius ihrer gedenkt, sie aber gleichbedeutend mit den Encratiten zu halten scheint. (Möhler, Patrologie, Bd. I.; Dähne in Ersch und Grubers Encyclopädie.) [Thaller.]

Encyclicæ, s. Literæ encyclicæ.

Encyclopädie, theologische, s. Theologie.

Encyclopädisten (französische). Im Leben einzelner Menschen wie ganzer Nationen zeigt es sich deutlich, daß Alles, das Gute wie das Schlechte, zuerst verkündigt, gepredigt und befohlen werden muß, ehe es geschieht. Die Gesellschaft denkt durch die Schule, will durch ihre Gesetze und Institutionen. Weiß man, was in einem Lande allgemein gelehrt wird, so wird man auch wissen, was dort allgemein geglaubt und endlich geschehen wird. Ein klares Licht auf die Geschichte des französischen Volkes wird daher eine kurze Darstellung der Lehren und Bestrebungen der Encyclopädisten werfen. Alles Bestehende in Kirche und Staat zu bekämpfen, kann die Aufgabe des in wissenschaftlicher Beziehung so seichten 18. Jahrhunderts genannt werden, niederwerfen und zerstören, ohne etwas Neues aufzubauen, war seine Kunst. Frankreich, in Sitten und Staatseinrichtungen als tonangebend zu betrachten, war bis jetzt eine blinde Liebhaberei Teutschlands, und leider ließe es sich im Allgemeinen behaupten und nachweisen, daß wir noch im 18. Jahrhundert die Lebensader unserer Umgestaltung suchen, obwohl die Unzulänglichkeit und Dauerlosigkeit seiner Schöpfungen, die jeder wahren Grundlage entbehrten, auf jedem Blatte der neuesten Geschichte nachweisbar ist. Was einst die Encyclopädisten in Frankreich gethan, gelehrt und gewollt, ist von den nachmaligen teutschen Bestrebungen nicht wesentlich verschieden. Die besten Talente und Kräfte wenden sich der Befeindung des Christenthums zu und für Alles, nur für Kirche nicht, verlangt man Freiheit, in der Hoffnung, mit dieser selbst um so leichter fertig zu werden. England und Frankreich, politisch seit des Normannen Wilhelm glücklicher Eroberung entzweit, haben in der Wissenschaft sich gegenseitig bedungen, wofür natürlich Teutschland in seiner Unselbstständigkeit sich erkenntlich zeigen mußte. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß auf die Ansichten der französischen Encyclopädisten namentlich die englischen Deisten (s. d. A.) anregend gewirkt haben, wie andererseits die französischen

Skeptiker sich ihren Einfluß vindiciren müssen. Unter den Letztern steht Bayle (s. d. A.) oben an. Am besten charakterisirt er sich selbst durch seine Antwort auf die Frage, zu welchen Grundsätzen er sich bekenne: „Ich bin ein guter Protestant, in dem ganzen Umfang und Nachdruck des Wortes; denn im Innersten meiner Seele protestire ich wider Alles, was gesagt wird und geschieht.“ Bei solchen Ansichten wurde er der Gründer einer wissenschaftlichen literarischen Zeitschrift (Journal des Nouvelles de la rèpublique des lettres), worin er Männer von positiven und christlichen Lebensansichten durch Uebergehen moralisch vernichtete, dagegen Leute seines Gelichters wegen der geringfügigsten literarischen Erzeugnisse bis in den Himmel erhob. In gleich destructivem und negirendem Geiste ist das Dictionnaire historique et critique verfaßt, worin planmäßig und systematisch das positive Christenthum verächtlich gemacht und für spätere Schmäher reichliches Material niedergelegt ist, so daß nach Capesigue's Aeußerung das ganze Wissen Voltaire's nichts Anderes wäre, als eine geistreiche Entwickelung der Lehren Bayle's. Als Apostel des Unglaubens darf Letzterem mit Recht an die Seite gesetzt werden Baillet, der in seinem Jugement des savans einen literarischen Terrorismus ausübte und die Verbreitung guter Schriften völlig hinderte (vgl. C. Riffel, die Aufhebung des Jesuiten-Ordens. Mainz, 1845. S. 43). Die Encyclopädisten waren mit seinen Schriften so sehr einverstanden, daß sie dieselben in das Dictionnaire encyclopédique aufnahmen. In demselben Geiste wirkte Nicolaus Freret, berühmt als Alterthumsforscher und Chronolog, berüchtigt als Skeptiker und Atheist, in seinen Lettres de Trasibule à Leucippe. Londres, 1751 (nach seinem Tod herausgegeben), in seinem Examen critique des apologistes de la religion Chrétienne und seinen Recherches sur les miracles (Oeuvres complètes. Paris 1796. 20 Vol. f.). Selbst Montesquieu ist nicht von aller Mitschuld an diesen Bestrebungen freizusprechen, obwohl er bei seinem redlichern Forschen und seinem tiefen Ernste mit diesen religiösen Wühlern keineswegs in Eine Categorie zu stellen ist. Seine Lettres persanes enthalten neben vielen Unanständigkeiten höhnische Bemerkungen über das Christenthum und die kirchlichen Institutionen. Indeß können diese Angriffe das Werk einer temporären Verirrung genannt werden, da Montesquieu es selbst später versuchte, sich darüber zu entschuldigen. An die genannten Schriftsteller reihen sich dann mehrere in Holland schreibende reformirte Gelehrte z. B. Clericus (s. d. A.) (Jean le Clerc), einer gelehrten aus Frankreich stammenden Genfer-Familie angehörig. Ferner die Berliner Franzosen, Schriftsteller in französischer Sprache, die bei Friedrich II. Schutz fanden. Sie waren meist aus Holland gerufen, wohin sie sich geflüchtet hatten, wie in der neuesten Zeit mehrere sehr beliebte teutsche Schriftsteller der leichtern Gattung nach Paris, und ihre Bücher wurden, allen Verboten der Regierung zum Trotz, zahlreich in Frankreich verbreitet. Hier herrschte unter Fleury's Verwaltung ein frömmelnder Ton, der bei den gelungenen Vorarbeiten der Skeptiker nur verhaßt sein konnte. Dieß gab den Schriften des von den Jesuiten und Jansenisten erzogenen Arztes La Mèttrie, de Prades, d'Argout, d'Argens u. A. eine Bedeutung, die sie sonst nicht wieder erlangt haben. La Mèttrie lebte und compilirte in Paris seine schändlichen Bücher, bis er gegen die ersten Hofärzte seinen Machiavellismus der Aerzte schrieb, worauf er 1747 nach Holland flüchten mußte und hier sein erstes Lustspiel La faculté vengée schrieb. Seine Schriften sind voll der schauderhaftesten Sittenlosigkeit; er verband mit der größten Unwissenheit die unverschämteste Keckheit, fremdes für sein geistiges Eigenthum auszugeben. Hier näher vom Inhalt seiner Schriften zu reden, ist überflüssig; schon die bloße Anführung ihrer Titel genügt, als histoire naturelle de l'âme (1745), l'homme machine (Letzteres wurde in Leyden verbrannt), l'homme plante, réflexion sur l'origine des animeaux; art de jouir, Venus metaphysique. Diese enthalten seinen Atheismus, Materialismus und seine freche Theorie des Lasters. Der Marquis d'Argens sagte

mit Recht von ihm, er predige die Lehre des Lasters mit der Unverschämtheit eines Narren. Das Pariser Parlament und der Magistrat von Leyden ließen seine Bücher verbrennen, der junge König von Preußen ließ ihn aber nach Berlin kommen, hatte ihn als Gesellschafter um sich und duldete seine nicht immer anständige Manieren bis 1751, d. i. bis an seinen Tod. Seine Bücher fanden reißenden Abgang beim Publicum, das am Scandal Vergnügen fand. In Frankreich kaum dem Namen nach bekannt, in Teutschland viel gelesen und geschätzt waren die Schriften des Marquis d'Argens (vgl. über die Berliner Franzosen F. C. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts und des 19. bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs. Bd. I. 520—32). Im gleichen Geiste mit diesem wirkten ferner französische Schriftsteller, wie Charles de St. Denys, Baron von St. Evremont, ein Mann, der mit der größten Frivolität alles Heilige besudelte. Seinen Standpunct ganz genau bezeichnend, sagt er, die Frömmigkeit sei die letzte der menschlichen Liebeleien, und trete erst dann ein, wenn uns die Welt mit ihren Genüssen keinen Reiz mehr gewähre oder wir zu unkräftig seien, mit ihr zu buhlen. Die Bekehrung des Menschen entstehe daher aus Verderbniß, aus Langweile oder körperlicher Schwäche u. s. w. Sein Werk „über die Moral des Epicur" widmete er der berüchtigten Frau Ninon de Lenclos, die ihr Haus in einen Tempel des Lasters umgewandelt hatte und hier die obscönsten Abendunterhaltungen veranstaltete, in denen der gleichfalls zu unsern Schriftstellern gehörige Rousseau frühzeitig so verdorben wurde, daß ihm das erste Product seiner Feder der Obscönität wegen die Landesverweisung zuzog. Sogar Männer mit der geistlichen und bischöflichen Würde bekleidet folgten dieser Richtung, wie der Abbé Chaulieu, genannt Anacreon des Tempels, Peter Camus, wegen der Unanständigkeit seiner Schriften der Lucian des Episcopats geheißen, und Bernis, der nachmalige Cardinal, war der Verfasser der Liebesbriefe der Pompadour u. A. Auf diese Weise hatten die unversöhnlichsten Feinde des christlichen Namens besonders in den höhern Classen der Gesellschaft für Ausrottung des Christenthums die umfassendsten Vorarbeiten geliefert. Welch' herrlicher Erfolg mußte erst in Aussicht stehen, wenn sich ihre und anderer Gleichgesinnten Kräfte zu einem Bunde schaarten? Das Haupt dieses Bundes nun wurde Maria Franz Arouet, Herr von Voltaire. Dieser beherrschte bald alle Talente dieser Richtung in Frankreich, und die genannten Männer nebst vielen andern begegneten sich nicht etwa zufällig in ihren kirchen- und staatsfeindlichen Bestrebungen, sondern es geschah vielmehr Alles nach bestimmter Verabredung. Diese fand zunächst statt im Hause des reichen pfälzischen Baron Holbach, der den Mangel geistiger Kräfte durch Aufwendung von Geld, guter Küche und gehaltvoller Weine ersetzte. Hier in diesem Clubb wurde über die planmäßige Angriffsweise gegen das Christenthum debattirt und Beschluß gefaßt, den Einzelnen ihre Rolle zugewiesen und die vorgelegten Schriften einer strengen Prüfung über ihre Zweckmäßigkeit unterzogen. Nebst Voltaire bildeten Diderot und D'Alembert (s. d. A. A. und über beide Schlosser a. a. O. Bd. II. S. 507—55) die Seele des Ganzen. Voltaire selbst war der Ansicht, fünf bis sechs Männer von Verstand müßten doch wohl mit leichter Mühe eine Religion umstürzen können, die von zwölf schlechten und dummen Menschen sei eingeschwärzt worden. Nach der Gesammtgesinnung dieser Clubbisten sollte alles Höhere, alles Geistige bekämpft und ausgerottet, und nur das Materielle anerkannt werden. Es wurde der krasseste Atheismus gelehrt, und dieser selbst Philosophie genannt. Und dieser Kampf ging keineswegs etwa gegen den Jansenismus, den man allerdings für eine Verzerrung des Christenthums ansehen kann, sondern unmittelbar gegen das positive Christenthum selbst, und Voltaire war ganz der rechte Mann, diesen starren Unglauben bis in die untersten Schichten der menschlichen Gesellschaft auszubreiten und so jeden Aufblick zu etwas Höherem und Geistigem zu vernichten. Um jedoch sicherer zu

gehen, sollte nach Lieferung einzelner Vorarbeiten ein allgemeiner Sturm unternommen werden. Die Ausführung nur dieses in seiner Art großartigen Planes besitzen wir in der Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts etc. Paris et Neufchâtel 1751—77. 33 Vol. f. Hiedurch sollte die Aufklärung oder die Leuchte des Unglaubens in alle Classen der Gesellschaft verbreitet werden. Obgleich der von D'Alembert ausgearbeitete Entwurf „eines in alphabetischer Ordnung abgefaßten Dictionnärs alles Wissenswerthen" nicht neu war (Locke, Baco und der Jesuit Buffier hatten ihn, was die Form anbelangt, vorgezeichnet), so fand er doch ungemeinen Beifall, und von allen Seiten meldeten sich gesinnungstüchtige Mitarbeiter, welche Encyclopädisten genannt werden. Die Regierung, Gefahr fürchtend, zeigte sich unentschlossen, als endlich 1751 die ersten zwei Bände erschienen und über Geist und Tendenz des großartig angelegten Werkes keinem Zweifel mehr Raum gestatteten. Zerschmetterung der Throne und Altäre war sein Zweck und hiezu Lüge und Entstellung keine zu schändliche Mittel. Die Fortsetzung des Werkes wurde zwar verboten, das Verbot aber nach einigen Monaten zurückgenommen. Der Hof lachte über seine frühere kindische Furcht und verschwendete noch obendrein Gunst- und Ehrenbezeugungen an die Männer, welche an der Spitze des kolossalen Werkes standen, bis die traurige Wirklichkeit ihn lehrte, daß er eine treffliche Schule der Revolution begünstigt habe. Alle Mitarbeiter aufzuzählen, lohnt sich der Mühe nicht. Die Theologie wurde von dem Abbé Bergier bearbeitet. Bei so bewandten Umständen aber läßt sich der Haß gegen die Jesuiten, diese Phalanx des christlichen Glaubens, und die endlich erfolgte Aufhebung ihres Ordens — wenigstens in Frankreich — gewiß leicht erklären. — Außer der genannten Ausgabe erschienen einige vermehrte und verbesserte Ausgaben; die vollständigste ist die zu Lausanne und Bern 1781 ff. erschienene. Es ist kaum die Bemerkung nöthig, daß dieß Werk, Philosophie und Theologie ausgenommen, viele vortreffliche Artikel enthält. — Außer den angeführten Schriften vgl. v. Schütz, Staatsveränderung in Frankreich unter König Ludwig XVI., oder Entstehung, Fortschritt und Wirken der sog. neuen Philosophie in diesem Lande. Leipzig, 1827. Bd. I. S. 18 ff. Barante, la litterature française pendant le 18. siécle. Paris, 1809. [Fehr.]

Ende der Welt, s. Welt.

Endor (עֵין דּוֹר Jos. 17, 11. 1 Sam. 28, 7., und עֵין דֹּאר Ps. 83, 11., LXX gewöhnlich *Ἀενδώρ*. Jos. Antt. VI. 14, 2. *Ἔνδωρον*), Flecken im dießjordanischen Stammgebiet des Manasse, berühmt durch die Niederlage des canaanitischen Häuptlings Sissera (Ps. 83, 10—11. vgl. Richt. 4, 13—17.) und durch seine Zauberin, welche dem Saul, der aus Furcht vor der überhandnehmenden Macht der Philister Jehova um Rath frägt, aber keine Antwort erhält, auf sein Verlangen die Seele des Unglück verkündenden Samuel heraufbeschwört (1 Sam. 28, 5—25.). Nach Bedeutung des Namens: Quelle des Aufenthalts, muß in der Nähe von Endor eine ergiebige Quelle gewesen sein, bei welcher die Ermüdeten gern weilten (vgl. de Wette, Archäol. 3te Aufl. S. 95). — Ueber die noch heut vorhandenen Trümmer in der Nähe von Denuni siehe Burckhardt, Reis. II. S. 590.

Endura, s. Albigenser.

Endzweck der Schöpfung, s. Schöpfung.

Energumenen. Meistens wird mit dieser Benennung derselbe Begriff verbunden, wie mit der biblischen „*δαιμονιζόμενοι*", so daß also damit die von einem bösen Dämon Besessenen (s. d. A.) bezeichnet werden. In den apostolischen Constitutionen (VIII. c. 12) heißen sie auch *χειμαζόμενοι* (hiemantes) oder *κλυδωνιζόμενοι*. Zwar schiene aus einer Stelle des Verfassers der hierarch. eccles. (c. III. nr. 7) hervorzugehen, daß der Sprachgebrauch des Wortes „Energumenen" wohl auch ein weiterer gewesen sei. Aber der gelehrte Morinus bezweifelt mit Recht,

ob die bei dem genannten kirchlichen Schriftsteller vorkommende Ausdehnung des Begriffes auf ungewöhnlich lasterhafte Menschen auch sonst in kirchlicher Uebung gewesen. Wenn nämlich auch da und dort in den Schriften des Alterthums hartnäckige Sünder oder starrköpfig Ungläubige mit dem Namen „Dämonische" bezeichnet werden, so ist nicht zu vergessen, daß nach der urchristlichen Anschauung solche Personen unter dem ganz besondern Einflusse des bösen Geistes standen, wie denn auch die Büßenden der dritten Classe bekanntlich vielfachen Exorcismen unterworfen wurden. Man ist zu dem Schlusse, daß die kirchlichen Schriftsteller unter „Energumenen" oft nach einer gewissen „Oeconomie" bloße natürliche Kranke verstanden hätten, hauptsächlich durch die Erwägung gekommen, daß in der christlichen Vorzeit die Menge der Energumenen als eine so überaus große erscheint. Daran aber sich zu stoßen, wäre eine Verkennung dessen, was die ersten christlichen Zeiten so unumgänglich nothwendig hatten, sofern die tagtäglich vor den Augen der Heiden sich ereignende Austreibung der Dämonen (cf. Tertull. ad Scapul. c. 2) einer der stärksten Beweisgründe für die Wahrheit des Christenthums war, auf den deßwegen die christlichen Apologeten hinzuweisen nicht müde wurden. — Es bestand nun in der alten Kirche eine eigene Energumenendisciplin, von der uns wenigstens die Hauptzüge nicht verloren gegangen sind. Vor Allem ist zu bemerken, daß die Energumenen oder Besessenen entweder als Katechumenen, oder als schon Getaufte durch den Exorcisten, dessen ununterbrochener Sorgfalt sie anvertraut waren, in eine Liste eingetragen wurden (Baron. ad a. 713, n. 5), nachdem sie einer scharfen Prüfung über ihre Zustände und namentlich über die Dauer derselben unterworfen worden waren. Auch zweifelhafte Energumenen wurden gerade zu dem Behufe in die kirchliche Obsorge aufgenommen, damit in Folge der Exorcismen sich herausstelle, ob sie wirklich besessen, oder nur natürlichen Krankheiten unterworfen seien. Leute, die unehrliche oder gottlose Gewerbe trieben, wurden nur unter der Bedingung unter die Zahl der kirchlichen Energumenen aufgenommen, daß sie denselben gänzlich entsagten. Die Aufnahme der Energumenen geschah wie die der Katechumenen durch die Bezeichnung mit dem hl. Kreuze. Ueber den Ort, welchen die Energumenen in der Kirche einnahmen, ist es schwierig, in's Reine zu kommen; jedenfalls ist anzunehmen, daß die stillen und ruhigen von denjenigen, welche Störendes und Auffallendes thaten, getrennt wurden. Diejenigen, von welchen man die Störung der Ordnung am meisten befürchten mußte, hatten wohl ihren Platz vor der Kirchenthüre im Freien (daher *χειμαζόμενοι* oder hiemantes), während die ruhigen wahrscheinlich den Katechumenen der ersten Classe zunächst standen, und so oft sie vor dem Bischofe erscheinen mußten, in die Nähe des Altars gezogen wurden. — Was die geistliche Behandlung der Energumenen betrifft, so „umgürtete sich dabei die Kirche mit der ganzen Fülle ihrer Macht," eingedenk der Mahnung des Apostels Eph. 6, 11—13. Zu unterscheiden ist der feierliche Exorcismus von dem nicht feierlichen oder Privatexorcismus. Jener wurde vom Bischofe oder in seinem Auftrag von einem Priester unter Assistenz der Diaconen und Exorcisten nach dem Schlusse der Katechumenenmesse, dieser beliebig in und außer der Kirche, nie zur Zeit des öffentlichen Gottesdienstes vorgenommen, und zwar entweder durch einen kirchlich beauftragten Exorcisten oder durch einen Solchen, der die Macht über unreine Geister als Wundergabe besaß. Nach Verlesung des Evangeliums und beendigter Predigt begann der feierliche Exorcismus mit der Aufforderung des Diacons zum Gebete, worüber die apostolischen Constitutionen (VIII. 6 u. 7) bemerken: „Wenn die Katechumenen sich entfernt haben, soll der Diacon sprechen: Betet ihr, die ihr von unreinen Geistern besessen seid! Lasset uns insgesammt inbrünstig für sie beten, damit der gütige Gott durch Christus die unreinen und bösen Geister bedräue und die Flehenden von der Gewalt des Feindes befreie" u. s. w. Dann erfolgte, wie aus S. Chrys. hom. 18. in ep. II. ad Corinth. tom. X. p. 568 hervorgeht, ein doppeltes Gebet für die Un-

glücklichen, das erste vom Bischof und seiner Clerisei, das zweite von allen Gläubigen zusammen gesprochen. Während dieses Gebets, das vom Volke in liegender Stellung gesprochen wurde, standen die Energumenen tief gebeugt und mit verhülltem Gesichte (S. Cyrill. procateches. n. 9). Ein Hauptelement in der kirchlichen Behandlung der Energumenen bildeten sodann die Handauflegung und Bezeichnung mit dem Kreuze (consignatio Energumeni), welche letztere entweder mit der flachen Hand oder mit dem Daumen an der Stirne, und wohl auch an andern Theilen des Leibes vorgenommen wurde. Die Salbung mit geweihtem Oele, deren in den Lebensbeschreibungen vieler Heiligen Erwähnung geschieht, war wenigstens nicht gewöhnlich, während der Gebrauch des geweihten Wassers bei der Behandlung der Besessenen ohne Zweifel uralt ist. Im Mittelalter hatten die Klosterkirchen sogar ganze Tonnen geweihten Wassers, in welche die Besessenen mit dem ganzen Leibe eingetaucht wurden (cf. sæc. III. Benedictin. Mabillon, P. II. p. 437). In dem Leben des hl. Bernardus finden wir den Fall, daß er das hl. Sacrament auf das Haupt einer Besessenen gelegt; öfter kam vor, daß ein Evangelienbuch oder Reliquienkästchen zu diesem Zwecke gewählt wurde. — Wann und wie oft die Energumenen dem Bischofe zur feierlichen Beschwörung vorgeführt wurden, läßt sich nicht so genau ermitteln; vielleicht daß dazu gerne die feierlichen Tauftage gewählt wurden. — Die leibliche Behandlung der Energumenen anlangend, ist zu bemerken, daß wenigstens an einigen Orten dieselben ein eigenes Haus oder gewisse Nebengebäude der Hauptkirche bewohnten (cf. conc. Carthag. IV. can. 92) und die Kost von der Kirche erhielten. Es versteht sich, daß diese auf die bloße Nothdurft herabgesetzt war, und zudem spielte das Fasten in der Energumenendisciplin eine bedeutende Rolle, indem man sich hierin genau an das Wort des Herrn hielt: hoc genus non potest ejici etc. Die tobsüchtigen Energumenen wurden oft mit Ketten gebunden und mit Schlägen bedient, um von ihrem schlimmen Gaste los zu werden. Binterim glaubt, daß sie auch wohl eine auszeichnende Kleidung getragen hätten. Der 91. Canon des 4. Concils von Carthago gibt ihnen auf, den Estrich der Kirche zu kehren. Häufig wurde auch die Ceremonie der exsufflatio und insufflatio, wie auch die insputatio dæmonum zu ihrer Befreiung angewandt; von Arzneien und ähnlichen natürlichen Mitteln durfte, wenn einmal die Besessenheit entschieden war, kein Gebrauch gemacht werden. — Der Energumene war ausgeschlossen von der kirchlichen Gemeinschaft. Der 17. Canon des Concils von Ancyra stellte ihn mit den Sodomiten und Aussätzigen in eine Classe. Er war in der christlichen Urzeit ausgeschlossen vom hl. Bußsacramente; später dagegen wurde es zur Vorschrift erhoben, daß er vor dem Beginne der Exorcismen beichte. Der frühern allgemeinen Sitte zufolge waren die Energumenen von jeder Theilnahme am eigentlichen Opfer wie an der hl. Communion ausgeschlossen; ihre Opfergaben durften nicht angenommen, ihre Namen während der hl. Messe nicht abgelesen werden (concil. Illiberit. can. 29). Allmählig aber kehrte sich diese strenge Disciplin so sehr in's Gegentheil um, daß man gerade in der Zulassung der Besessenen zu den hl. Geheimnissen ein Hauptmittel ihrer Befreiung erkannte. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts muß, wie aus Cassianus (collat. 7. cap. 30. p. 432. edit. Parisiens. Gazæi.) erhellt, die neuere milde Praxis in der lateinischen Kirche schon ziemlich verbreitet gewesen sein. In Todesgefahr übrigens waren die Energumenen auch nach der alten kirchlichen Sitte nicht von den Sacramenten ausgeschlossen. Jede Art von Kirchendienst war ihnen untersagt; waren sie schon Cleriker, da sie in solchen Zustand verfielen, so wurden sie irregulär. Die 11. Synode von Toledo (can. 13) verlangte, daß Energumenen wenigstens ein Jahr lang Beweise von ihrer vollständigen Befreiung abzulegen hätten, ehe sie die Verrichtungen ihres clericalischen Ordo wieder übernehmen dürften. Wir dürfen nicht daran zweifeln, daß den Energumenen auch die Eingehung der Ehe, so wie wenn sie verheirathet waren, der eheliche Umgang

untersagt gewesen sei. — Nach der Befreiung vom Dämon blieben die (gewesenen) Energumenen noch längere Zeit unter Aufsicht der Exorcisten, einmal zu dem Zwecke, daß man vollständige Gewißheit von der Heilung erlange, dann auch damit die Rückkehr des schlimmen Gastes verhindert werde. Sie mußten oft noch längere Zeit (z. B. 40 Tage) fasten und die verschiedenen geistlichen Mittel, welche die Kirche zum Schutze vor den dämonischen Einflüssen darbietet, mit Eifer gebrauchen. Bei der Entlassung sprach der Priester noch ein besonderes Gebet über den Befreiten. Das war die Energumenendisciplin der alten Kirche, so weit sie sich noch durch Zusammenstellung dessen, was die kirchlichen Schriftsteller gelegenheitlich darüber beibringen, ermitteln läßt, wobei es sich von selbst versteht, daß die ausgebildetere Form derselben wohl nicht überall, sondern etwa nur in den Hauptkirchen des Morgen- und Abendlandes sich vorgefunden habe. Morinus glaubt, daß das Erlöschen der Energumenendisciplin so ziemlich mit dem Aufhören der öffentlichen Bußdisciplin zusammenfalle; am längsten scheint sie sich in den spanischen Kirchen gehalten zu haben. Wenn aber auch ein feierlicher und öffentlicher Ritus zur Austreibung der Dämonen aus den Besessenen in der Kirche längst nicht mehr besteht, so hat diese doch zu keiner Zeit von dem ihr wesentlichen Bewußtsein gelassen, daß ihr von dem Schlangenzertreter die Macht und der Auftrag geworden sei, den Unglücklichen, in welche dämonische Kräfte erobernd eingedrungen, zu helfen. Nie aber ist sie in dieser wichtigen Angelegenheit vorschnell zu Werke gegangen, vielmehr hat sie alle Vorsichtsmaßregeln getroffen, um Mißbräuche fern zu halten. Insbesondere hat sie nie unterlassen, die Merkmale nambaft zu machen, aus denen sich der Zustand der Besessenheit erkennen läßt. Ferraris (biblioth., s. v. „exorcizare") hat folgende gesammelt: es sei ein bedeutendes Anzeichen teuflischer Plage, wenn die Aerzte mit einem Eide bekräftigen, daß alle Arzneimittel nicht das Mindeste gefruchtet hätten (sacra congreg. Episcop. et Regular. in Parmensi 10. Nov. 1645), wenn Jemand verschiedene fremde Sprachen spricht, die er nie gelernt hat; wenn er vor allem Heiligen Scheu hat; wenn er plötzlich an einem Theile des Leibes aufschwillt, und die Geschwulst eben so schnell wieder verschwindet; wenn er auf eine bloß in Gedanken geschehende Frage Antwort gibt, oder einem ebenso gegebenen Befehle Folge leistet; wenn er, zuvor unwissend, auf einmal sich als gelehrt erweist; wenn er so unbeweglich bleibt, daß viele Menschen ihn nicht von der Stelle zu bewegen vermögen; wenn er heilige Worte zu sprechen sich standhaft weigert; wenn er den Anblick von geheiligten und geweihten Personen oder Gegenständen nicht zu ertragen im Stande ist, namentlich das Bild des Gekreuzigten anzuspeien und sonst zu verunehren sich unwiderstehlich angetrieben fühlt; wenn er die Nähe von Reliquien sogleich bemerkt und dadurch sehr unangenehm berührt wird u. s. w. Die meisten von diesen Merkmalen finden sich bekanntlich auch im römischen Ritual Paul's V. Vgl. übrigens den Artikel „Exorcismus." Das Meiste und Beste über die Energumenen haben wohl zusammengestellt **Binterim**, Denkw. VII. 2. S. 180—308, und **Gerbert** in seiner liturgia alemannica, II & III. disquis. VII. c. 1 & 2. [Mast.]

Engeddi (עֵין גֶּדִי) ist der Name eines Städtchens in einem Thale auf der Westseite des todten Meeres im Stamme Juda. Das Thal, welches sie umgibt, ist eine Ausnahme von der Unfruchtbarkeit der weiten, steinigten Umgegend. Hier wuchs trefflicher Wein, und nach Plinius (V. 17) gediehen hier herrliche Palmenpflanzungen.

Engel, (ἄγγελοι = Boten, Abgesandte Gottes) sind überirdische, körperlose persönliche Wesen mit übermenschlich hohen Kräften der Intelligenz und des Willens ausgerüstet. Während der Materialismus, Pantheismus und theologische Rationalismus, ganz ihren Principien gemäß, das Dasein der Engel verneinen, findet die tiefere Philosophie die Existenz höherer Wesen, deren Sein und Leben rein im Geiste aufgeht, wahrscheinlich; sie findet es höchst vernünftig und mit ihrem

Begriffe von Ordnung, von Gottes Weisheit, Güte und Heiligkeit ganz übereinstimmend, daß mit dem Menschen die ganze wohlgegliederte Schöpfung noch nicht geschlossen sei, sondern daß es vollkommenere Geschöpfe als wir sind, daß es Engel gebe. Was aber die Vernunft mehr nur vermuthet, davon gibt uns die Offenbarung volle Gewißheit. In der hl. Schrift sowohl des alten als neuen Testaments ist an so vielen Stellen (vergl. Richt. 6, 11.; 13, 3. 1 Kön. 19, 5. 2 Kön. 1, 3.; 6, 16.; 19, 35. 1 Chron. 21, 15. Ps. 33, 8.; 67, 18.; 90, 11.; 102, 20. Jes. 6, 2. Ezech. 9, 2. 10 u. 40. Dan. 3, 25.; 4, 10.; 6, 22.; 7, 10. Zach. 1, 8. Matth. 1, 20.; 2, 13—19.; 4, 11.; 13, 41.; 16, 27.; 18, 10.; 24, 31.; 25, 31.; 26, 53.; 28, 2. Luc. 1, 11—19. 26.; 2, 9—13.; 15, 7.; 16, 22.; 22, 43.; 24, 4. Joh. 1, 51.; 5, 4.; 20, 12. Apg. 1, 10.; 5, 19.; 8, 26.; 10, 3.; 12, 7.; 27, 23. 1 Cor. 6, 3. Eph. 3, 10. Col. 1, 16. Phil. 2, 10. Hebr. 13, 2. Judä 6, 9, 14, und die Offbrg. Joh. an vielen Stellen) von den Engeln die Rede, daß ihre Existenz außer allen Zweifel gesetzt ist. Von jeher hat auch die Kirche, gestützt auf Schrift und Tradition, den Glauben an die Engel als wirklich und persönlich bestehende Wesen gelehrt, und bloß eine durch nichts berechtigte, mehr als willkürliche und höchst unglückliche Exegese konnte in ihnen nur imaginäre Wesen oder Personificationen der verschiedenen göttlichen Eigenschaften finden wollen. Der Umstand, daß Moses in der Schöpfungsgeschichte mit so großer Genauigkeit die Ordnung und die Art und Weise angibt, auf welche im Himmel und auf der Erde alle körperlichen und sichtbaren Dinge gemacht wurden, dagegen aber der geistigen und unsichtbaren Wesen mit keinem Worte gedenkt, veranlaßte schon die Behauptung, ihm sei die Existenz der Engel unbekannt gewesen und erst in einer späteren Zeit sei die Lehre von den Engeln aufgekommen. Allein dieses argumentum a silentio beweist hier um so weniger, als Moses in seinen Büchern der Engel häufig gedenkt und dadurch den Beweis liefert, daß ihm ihre Existenz eine ausgemachte Wahrheit war. So erzählt er z. B., daß ein Engel der Tröster und Beistand der Hagar gewesen (Genes. 16, 7.), daß durch Engel das gottlose Sodoma vernichtet und Lot gerettet worden (Genes. 18 u. 19.), daß ein Engel dem Abraham die Hand gehalten, als er im Begriffe stand, seinen Sohn zu opfern (Genes. 22, 11.), daß Jacob im Traume Engel auf der Himmelsleiter auf- und absteigen gesehen (Genes. 28, 12.), daß Engel ihn gestärkt haben, ehe er seinem Bruder Esau entgegen ging (Genes. 32, 1.), u. s. w. Auch im N. T. kommen Engel und namentlich Engelerscheinungen öfters vor. Ein Engel kündigte der seligsten Jungfrau die Menschwerdung des Sohnes Gottes an; ein Engel bewahrte den Joseph vor der Nachstellung des Herodes; ein Engel stärkte den Heiland im Garten Gethsemane in der Todesangst; ein Engel wälzte den Weibern den Stein von der Ruhestätte des Erlösers weg; ein Engel entriß den gefangenen Petrus den Händen des Herodes; u. s. w. — Wie die Schöpfung der sichtbaren Welt dem dreieinigen Gott, wenn gleich auf eine eigenthümliche vorzügliche Weise dem Vater, zugeschrieben werden muß, so participiren an der Schöpfung der geistigen Welt mit dem Vater auch der Sohn und der hl. Geist (Col. 1, 16.). Eine Frage von ganz untergeordneter Bedeutung ist es aber, wann, an welchem Schöpfungstage, die Engel erschaffen worden seien. Während Einige glauben, sie seien erschaffen worden, als Gott sprach: „es werde Licht,“ läßt das Concil. Lateran. IV. c. 1 die Schöpfung der Geisterwelt der Schöpfung der materiellen Substanz vorangehen. Wichtiger ist die Frage: wie hat Gott die Engel erschaffen, was gehört zur Natur und dem Wesen derselben? Abgesehen von den Namen und Bezeichnungen, welche den Engeln gegeben werden und deren Vortrefflichkeit ausdrücken, da sie Heilige, Elohim, Kinder Gottes, Kräfte, Thronen, Herrschaften rc. heißen, leuchtet ihre höhere Natur schon aus der Stellung hervor, welche sie zwischen Gott und den Menschen einnehmen, sowie aus der Vergleichung, in welche sie (Hebr. 1, 2—14.) mit dem Sohne Gottes gebracht werden. Dieses ihr hö-

ıres Wesen ist einmal darein zu setzen, daß sie reine Geister, körperlos sind, ichts Materielles sich an ihnen findet (Hebr. 1, 14. Apg. 23, 8.). Wenn sie dem lbraham und Jacob, dem Lot, dem Tobias ꝛc. in menschlicher Gestalt erschienen nd, so war diese ihnen nicht natürlich, nicht eigen, sondern nur auf einige Zeit on ihnen angenommen, um mit den Menschen, zu denen sie Gott sandte, sichtbar erkehren zu können. Schon frühe haben sich Ignatius, Lactantius, Athanasius, Basilius ꝛc. und die ganze Kirche (cf. Conc. Nicæn. II. act. IV; Conc. Later. IV, 1) offen für die Unleiblichkeit der Engel ausgesprochen, und wenn auch einige äter und Lehrer der Kirche, wie Justin, Irenäus, Cäsarius u. A. den Engeln nen Körper beilegen, so verstehen sie darunter einen verklärten, eine ätherische ülle. Neben dieser Unkörperlichkeit besteht der Vorzug und das höhere Wesen r Engel in ihrer höhern Erkenntniß und Willenskraft. In Beziehung uf die göttlichen Rathschlüsse und die Weltregierung ist ihre Erkenntniß nach rad und Umfang weit reiner, tiefer und umfassender als die des Menschen (vergl. achar. 1, 9. 19.; 4, 5 ff. Dan. 9, 22. Matth. 24, 36. Luc. 15, 10. Apg. 23, 1 Petr. 1, 12. 1 Tim. 5, 21.), indessen doch immerhin nur relativ vollkomen; auch für sie gibt es Mysterien (1 Petr. 1, 12. Marc. 13, 32.), die Zunft ist ihnen eine verhüllte (Matth. 24, 36.). Aehnlich wie mit der Intelligenz rhält es sich mit ihrer höheren Willens- und Thatkraft. So sehr diese z. B. darch bezeugt ist, daß ein Engel in einer Nacht alle Erstgeburt in Aegypten tödt (Exod. 13, 2.), während ein anderer das Heer Sanheribs schlägt, und der salmist Ps. 120, 2. sie Helden der Kraft nennt; so ist sie doch keine wahrhaft höpferische. Waren so die Engel in großer Vollkommenheit erschaffen worden, wurden sie auch in Hinsicht auf die sittliche Natur, auf das Gute, mit Heigkeit und Gerechtigkeit ausgerüstet. Der Catechism. roman. P. I. c. 2. qu. 17 gt in dieser Beziehung: Præterea spiritualem naturam innumerabilesque angelos, ıi Deo ministrarent atque assisterent, ipse ex nihilo creavit, quos deinde adirabili gratiae suæ et potestatis munere auxit atque ornavit. Durch diese letzte ollendung ist die Natur der Engel eine gute, ihr Wesen ein heiliges, daher auch geradezu die Heiligen genannt werden (Deut. 33, 3. Ps. 89, 6. Dan. 15. Joh. 5, 1.; 15, 15. u. a.). Diese Heiligung, wie sie nicht aus der Natur r Engel floß, noch zu ihr nothwendiger Weise gehörte, sondern ein freies eschenk der Gnade war, wirkte nicht in der Weise necessitirend auf den freien Billen der Engel ein, daß sie sich nur im Guten hätten bethätigen können; die Bahl, die Möglichkeit, sich für das Böse zu entscheiden, war ihnen gegeben. Ein heil der Engel bestand nun wirklich die Freiheitsprobe und errang sich unter dem eistande Gottes durch eigene Thätigkeit und Entscheidung die Sittlichkeit als Fergkeit und das heilige Wesen als andere Natur, die objective Heiligkeit und Gechtigkeit wurde so zu sagen subjectivirt, und eben in der Liebe Gottes, im Guten d Edlen finden die Engel, als unsterbliche Geister (Luc. 20, 36.) ihre Seligit (Luc. 2, 13. Matth. 18, 10.). Ein anderer Theil der Engel bestand aber ese Freiheitsprobe nicht; Lucifer, der Anführer der aufrührerischen Engel, und arum auch das Oberhaupt der Teufel genannt (Matth. 12, 24.), wollte nicht nterwürfig sein (Offb. 12, 10. 1 Tim. 3, 6.); sie wandten sich, sagt der hl. ugustin, vom höchsten Wesen weg und zu sich hin, und Christus sagt vom Teul, daß er in der Wahrheit nicht geblieben sei (Joh. 8, 44.). Wie groß die Anıhl der gut gebliebenen Engel sei, läßt sich nicht genau bestimmen, jeden Falls eist aber die hl. Schrift auf eine unendlich große Vielheit derselben hin; sie spricht elegenheitlich von Legionen (Matth. 26, 53.), von vielen Tausenden (Ps. 7, 18.), von Tausendmal Tausend, von Zehntausendmal Hunderttaund (Dan. 7, 10.), von Myriaden von Engeln (Deut. 33, 2. Hebr. 12, 22.). ach dem Vorgange des hl. Ambrosius glauben viele Lehrer, die Anzahl der Engel rhalte sich zu der der Menschen wie 99 zu 1; das verirrte Schaf nämlich in

der Parabel vom guten Hirten (Luc. 12, 32.) bedeute das menschliche Geschlecht, und die 99 Schafe, die sich nicht verirrt, die Engel. In dieser ihrer zahllosen Menge bilden die Engel verschiedene Classen, und die Kirche sprach sich auch gegen die Meinung des Origenes, wornach alle Geister der Substanz, Kraft &c. nach einander gleich gewesen wären, auf dem zweiten Concil von Constantinopel im Jahre 553 offen für die Verschiedenheit der Engel aus, can. 2 und can. 14. Die hl. Schrift selbst deutet darauf hin, daß wie im Naturleben, so auch im Geisterreiche schöpferisch gesetzte Rangordnungen und Abstufungen bestehen, wenn an verschiedenen Orten von Cherubim (s. d. A.), Seraphim (Jes. 6, 2 ff.), Kräften (Ephes. 1, 21. Röm. 8, 38.), Thronen, Fürstenthümern, Gewalten (Ephes. 1, 20. 21.; 3, 10. Col. 1, 16. Röm. 7, 38.), Mächten (Judä 6), Erzengeln (1 Theff. 4, 15. Judä 9) und Engeln (1 Petr. 3, 22.) die Rede ist, so daß die seit Dionysius Areopagita gewöhnliche Annahme von neun Chören der Engel durchaus keine willkürliche ist. Dabei ist es jedoch nicht möglich, über die drei Hierarchieen, deren jede in drei Ordnungen oder Chöre also zerfällt: 1) Seraphim, Cherubim, Throni; 2) Dominationes, Virtutes, Potestates; 3) Principatus, Archangeli, Angeli, etwas Festes und Sicheres hinsichtlich ihrer besonderen Natur und Beschaffenheit zu bestimmen, wie denn auch der hl. Augustin über die Engelchöre also sich äußert: „ich glaube, ohne zu zweifeln, daß sie sich in Etwas von einander unterscheiden; worin sie sich aber unterscheiden, weiß ich nicht" (cf. Lib. ad Oros. c. 11); Irenäus aber es zu den gnostischen Irrthümern rechnet, über die Engel und ihre Ordnungen etwas Festes bestimmen zu wollen (Staudenmaier, Dogmatik. III. 224). Nur so viel scheint über allen Zweifel erhaben zu sein, daß die Engel (im engeren Sinne des Wortes) die unterste, aber auch zahlreichste Classe bilden, die Seraphim dagegen die oberste, der Zahl ihrer Glieder nach aber die geringste, daß überhaupt die Anzahl der Individuationen innerhalb der einzelnen Chöre im umgekehrten Verhältnisse zu der graduellen Erhabenheit stehe. Während man noch annimmt, daß die Erzengel von Gott über einzelne Völker und Gemeinden gesetzt seien, berichtet uns die hl. Schrift von dreien derselben eine ganz concrete Mission: Gabriel erscheint als der Verkünder froher Botschaft (Dan. 8, 16.; 9, 21. Luc. 1, 19. 26.), Raphael als Wiederhersteller leiblicher Gesundheit (Tob. 3, 25.; 6, 16.; 12, 15.), und Michael als Beschützer Israels und Besieger der satanischen Rotte (Dan. 10, 13. 21.; 12, 1.; Offb. 12, 7.). — Die Verrichtung der Engel ergibt sich aus ihrer Bestimmung und dem vierfachen Verhältnisse, in dem sie zu Gott, zu sich selber, zu den Menschen und zum Universum stehen. Gott gegenüber nun leben die Engel in inniger persönlicher Gemeinschaft mit ihm, und ihr Verhältniß zu Gott offenbart sich sonach in „unendlicher Huldigung, in demüthiger Unterwerfung, in ausnahmsloser, auf alles Außergöttliche verzichtender Liebe, in voller, freudiger Dahingabe des ganzen Wesens, in fester Treue, unwandelbarem Gehorsam, tiefer Verehrung, unaufhörlichem Dank, inniger Anbetung, sowie in unausgesetztem Lob, in steter Verherrlichung, im ehrfurchtsvollen Preis, im heiligen Jubel und im entzückten Frohlocken" (Staudenmaier, Dogm. III. 236). Das Verhältniß der Engel zu einander anlangend, wurde bereits bemerkt, daß sie, wenn auch in neun verschiedenen Ordnungen, zusammen doch nur Ein großes Geisterreich ausmachen; sie stehen in Absicht auf Erkenntniß und Wille in der innigsten geistigen Gemeinschaft, ohne daß jedoch behauptet werden dürfte, die höhere Erkenntniß der Engel sei in der Art eine vermittelte, daß je ein Chor der Engel seine Erkenntniß nur mittelbar von dem ihm zunächst übergeordneten Chore erhalte; auch läßt sich nicht bestimmen, in welcher Weise sie ihre Gedanken sich mittheilen. Die Engel, wenn gleich Organe der Gottheit, dürfen auch nicht als bloße, willenlose oder unfreie Werkzeuge aufgefaßt werden; diese Auffassung ist schon dadurch ausgeschlossen, daß sie ihrer Natur nach lebendige Geister sind. Als solche nehmen sie inni-

jen Antheil an dem Wohl und Wehe der Menschheit; mit dem Plane, den Gott mit dem Menschengeschlechte hat, im Allgemeinen wohlbekannt, geht die auf das menschliche Geschlecht hinzielende Thätigkeit der Engel darauf hin, daß dieses eine Bestimmung und mit dieser auch das Ziel seines Daseins erreiche. Hiebei t nur die Vorstellung ferne zu halten, als wären Gott, um seinen Plan mit der Menschheit auszuführen, vermittelnde Organe nothwendig; er bedurfte die das allseiige Heil der Menschheit vermittelnde Thätigkeit der Engel nicht, aber er wollte sich hrer bedienen, und so sehen wir denn diese vermittelnde Thätigkeit der Engel bei llen Hauptperioden der göttlichen Offenbarung besonders hervortreten. Schon bei er Schöpfung erscheinen jubelnde Engel (Job 38, 4. 7.); ein Engel tritt auf, nachem die ersten Menschen von Gott abgefallen und des Paradieses verlustig geworen sind (1 Mos. 3, 23. 24.); Engel treten auf in der Periode des Prophetenhums (3 Kön. 13, 18.; 19, 1—9. 4 Kön. 1, 13. 15. Dan. 14, 32—39.; , 15— 20. rc.); besonders griffen sie handelnd in die hl. Geschichte ein, als ie Fülle der Zeiten gekommen war und das Erlösungswerk vollbracht wurde vgl. Luc. 1, 8 ff.; 1, 26—39. Matth. 1, 18—22.; 2, 13—16. Luc. 2, 7—13.; , 13—15. Matth. 4, 11. Luc. 22, 43. Matth. 8, 2—5.); Engel vermitteln das postolische Wirken in der ersten Kirche (Apg. 8, 26.; 10, 1—8. 11. 13.; 5, 18—21.; 2, 5—12.; 27, 22—26.); endlich werden die Engel beim allgemeinen Weltgericht, em göttlichen Schlußacte der Weltgeschichte, erscheinen (Matth. 25, 31.). Was so ie Engel im Großen und Allgemeinen für das Menschengeschlecht sind und wirken, as ist und wirkt der einzelne Engel für den einzelnen Menschen als Schutzengel Ps. 91, 11. 12. Hebr. 1, 14.). Daß den Kleinen Schutzengel zur Seite geeben sind, erhellt deutlich aus Matth. 18, 10.; nach mehreren Andeutungen der . Schrift Genes. 14, 7.; 48, 16. Ps. 33, 8.; 90, 11. Job 23, 33. Apg. 12, 15. nd nach den übereinstimmenden Ansichten der Väter (Basil. adv. Eunom. III. 1. Ps. 33, n. 5; in Ps. 48, n. 9. Chrysost. in Matth. hom. 59, n. 4; in act. om. 26, n. 3; Hilar. in Ps. 137, n. 5; Ambros. de vid. c. 9. Bernhard. in nt. serm. 39, n. 4; Thom. Summa theol. P. I. qu. 111. art. 1 et 2) steht auch der Erwachsene unter dem Schutze eines solchen Engels, und jeder, der in den inn der göttlichen Führung durch die göttlichen Organe eingeht, wird durch gene Erfahrung von diesem Schutze sich überzeugt haben. In dieser Eigenschaft ls Schutzengel ist ihre Thätigkeit eine doppelte: einmal erweist sie sich negativ, der Abwehrung alles dessen, was das leibliche und geistige Leben des Menschen trüben und zu verletzen vermag, sodann positiv, und besteht in der eigentlichen ührung der Seele durch heilige Erweckungen, Erregungen, Mahnungen, Tröungen und Stärkungen; die Engel empfinden innere heilige Freude über die Abhr des Menschen vom Bösen, sowie über den Fortgang im Guten (Luc. 15, 10.), ie sie sich hinwiederum über die Verirrungen der Menschen betrüben, und den ösen Strafe bringen (Apg. 12, 23.). Was endlich das Verhältniß der Engel m Universum anbelangt, so sind nach der Meinung der ältern Theologen die rschiedenen Theile der Welt, z. B. die Pflanzen (Orig. in Num. hom. 14, n. 2), e Thiere (Herm. Pastor. Vis. II. c. 2), die verschiedenen Völker und Welttheile nter den speciellen Schutz der Engel gestellt; die Art und Weise jedoch, wie sie h mit der materiellen Welt näher in Beziehung setzen, ist nicht näher zu beimmen. — Mit allem Rechte nimmt das Große, Würdige, Heilige, Gottähnliche, n Dienste der Gottheit Stehende und in diesem Dienst für die Welt Wohlthätige nsere Verehrung in Anspruch; all dieß trifft aber bei den Engeln zu und darum t auch ihre Verehrung und Anrufung gerechtfertigt, wie denn auch von nfang an ihnen eine solche Verehrung erwiesen wurde (Genes. 18. Exod. 23, 24. os. 5, 13—16.), und all die Stellen, welche schon als gegen den Engelcult rechend aus der hl. Schrift und den Schriften der Väter angeführt wurden Offb. 22, 8. 9.; 19, 10.) sind nur gegen eine zu weit getriebene Verehrung,

oder Anbetung gerichtet. Diese gebührt ihnen aber nicht, weil sie keine göttliche Wesen sind, und nur die Gebete der Menschen theils Gott darbringen, theils selbst bittend für sie auftreten können. Wenn aber in den ersten christlichen Jahrhunderten einige Väter selbst bei der Verehrung der Engel eine strenge Vorsicht empfahlen, so lag das in der Schwachheit der Heidenchristen, und in der Besorgniß, dieses möchte sie in ihre Genienverehrung zurückfallen lassen. In der spätern Zeit fiel diese Besorgniß weg und ungefähr vom 3ten und 4ten Jahrhundert an zeigen sich auch bereits häufige Spuren von kirchlicher Engelverehrung und Festen zu ihrer Verherrlichung, so das Fest aller Engel, vorzüglich der Schutzengel, das Fest des hl. Erzengels Michael, Gabriel, Raphael. — Was endlich die Abbildungen der Engel anbelangt, so sind diese sehr mannigfaltig, und die Kirche erlaubte auch ausdrücklich auf der zweiten Nicänischen Synode (act. V.), dieselben zu malen, da sie oft in Menschengestalt erschienen sind. Gewöhnlich werden sie nun in Gemälden und Bildnissen in Menschengestalt vorgestellt, weil sie insgemein in dieser erschienen sind; in dem männlichen Geschlechte, nicht als ob die Engel zu diesem Geschlechte gehörten, da sie als reine Geister ihrer Natur nach geschlechtslos sind, sondern um anzudeuten, was für eine Manneskraft und Stärke die Engel besitzen; als schöne Jünglinge, zur Erinnerung an die Willfährigkeit und Freude, mit welcher sie die Befehle Gottes vollbringen gleich dem gesunden und kraftvollen Jüngling, und an den seligen Zustand, dessen sie sich im Himmel, gleichsam in ungetrübter ewiger Jugend, unaufhörlich erfreuen. Die außerordentliche Geschwindigkeit, womit die Engel die Befehle Gottes ausrichten, wird veranschaulicht durch die Flügel und das leichte Gewand, womit sie abgebildet werden, und die bloßen Füße nach Art der Wettläufer. Sie werden ferner abgebildet mit Harfen und andern musicalischen Instrumenten, zur Erinnerung, wie sie das Lob Gottes unaufhörlich anstimmen (Ps. 148—150), mit Posaunen, um an den letzten Posaunenschall am jüngsten Tage zu erinnern (Matth. 24, 31. 1 Cor. 15, 52.), mit einem Rauchfaß in der Hand, zum Beweise, daß sie unsere guten Werke und besonders unsere Gebete wie ein köstliches Rauchwerk vor den Thron Gottes bringen, mit einem goldenen Gürtel um die Lenden und in weißen Kleidern, um damit die Lauterkeit und Unbeflecktheit ihrer geistigen Natur und ihren sündenfreien Wandel anzudeuten; mit unbedecktem Haupte, mit niedergeschlagenen Augen, mit aufgehobenen Händen, mit herabgesenkten Flügeln, mit gebogenen Knieen, um dadurch jene heilige Ehrfurcht und tiefe Anbetung anzuzeigen, welche sie Gott dem Allerhöchsten erweisen. Wenn die Engel bisweilen noch vorgestellt werden mit einem Kreuz auf der Stirn, oder mit den Werkzeugen des Leidens Christi in den Händen, so dient dieß zum Zeichen ihrer Anbetung, die sie Christo dem Gekreuzigten erweisen, und ihrer Freude über die den Menschen zu Theil gewordene Erlösung. Vergl. christliche Dogmatik v. Staudenmaier, Klee, Dieringer rc. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst. [Fritz.]

Engel, böse, s. Teufel.

Engel des Herrn, s. Angelus Domini.

Engelamt. Darunter versteht man 1) die erste unter den drei Weihnachtsmessen, welche um Mitternacht gefeiert wird. Der Gebrauch, drei Messen an Weihnachten zu lesen, ging von Rom aus und verbreitete sich in Folge der Einführung der römischen Liturgie durch Carl d. G. in Gallien rc. Uebrigens ist im alten gallicanischen Missale, wenn es auch nur Eine Messe auf diesen Tag hat, wie auch im mozarabischen und ambrosianischen, schon eine Messe auf diese Mitternacht angesetzt (Gerbert, Vet. lit. Alem. P. III. p. 838). Mit Recht freut sich die Christenheit über die neugegründete Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde gerade in der Stunde, wo sie einst von den himmlischen Geistern ist angekündet worden (s. Advent). Eine ansprechende Zuthat zu der Feier dieser Messe ist das Begleiten

des englischen Lobgesangs (Gloria in excelsis) durch den Schall der Glocken. Ueber einige volksthümliche, einer kindlichen Vorzeit entstammte, dramatische Ausschmückungen der Liturgie s. Daniel, Cod. hymnol. Vol. II. p. 144. Das Wegschaffen derartiger, hie und da durch den Volksgeist eingeführter Verzierungen findet Jedermann in der Ordnung; die Abschaffung aber der ganzen Feier (z. B. in der Diöcese Rottenburg) konnte nur ein falscher Rigorismus eingeben. 2) Versteht man darunter ein jeden Donnerstag gefeiertes, mit Aussetzung des Sanctissimum verbundenes feierliches Amt zur Ehre des hl. Altarssacramentes, welches („Brod der Engel") schon die ersten christlichen Lehrer von unsichtbaren Engeln umgeben glaubten. Seit alten Zeiten hat die Kirche unter den missis votivis per septimanam die de sacramento auf den Donnerstag angesetzt, und nach diesem Wink trugen auch die Gläubigen durch Stiftungen 2c. das Ihrige bei, um am besagten Tage das Centrum des Cultes, wie ihres Lebens zu ehren. Neben dem Gesagten ist die Feier, wo eine solche Stiftung ist, vielfach noch mit einer Procession verbunden. S. hiezu den Ritus z. B. im Rituale Wratislavense 1847, p. 427. Die Wahl des Meßformulars richtet sich nach den Regeln der Votiv-Messen. [Frick.]

Engelbert, Abt des Klosters Admont in Steiermark und fruchtbarer Schriftsteller, von adeligen Eltern um 1250 geboren, weihte sich im J. 1267 dem Mönchsleben zu Admont, studierte mit ausgezeichnetem Erfolge zu Prag Grammatik, Logik und Physik, und zu Padua Philosophie und Theologie, und kehrte dann in das Kloster zurück, wo er sich mit größtem Fleiße, auch nachdem er im J. 1297 Abt geworden war, den Studien und der Abfassung vieler Schriften widmete. Um die Herausgabe vieler seiner Schriften hat sich der berühmte Benedictiner von Melk, Bernhard Pez, verdient gemacht und sie theils in seinem Thesaurus Anecdotorum novissimus (Augsburg u. Gräz 1721), theils in der Bibliotheca ascetica antiquo-nova (Regensburg 1723—1725) veröffentlicht, nebstdem sowohl in der Dissertatio Isagogica in tom. I. thesauri, als auch in der Vorrede zum dritten Band der ascetischen Bibliothek biographische Notizen über den Verfasser und einen genauen Catalog seiner zahlreichen Geistesproducte geliefert. Die vorzüglicheren Werke Engelberts sind: Expositio continua super psalmum 118; de gratiis et virtutibus b. Mariæ virginis; liber XII quaestionum de rebus ad fidem spectantibus; tractatus de passione Domini et mysterio crucis; tractatus de gratia salvationis et justitia damnationis humanæ; tractatus de libero arbitrio; de summo bono hominis in hac vita; de providentia Dei; de miraculis Christi; super XII antiphonas adventuales; super antiphonam: cum rex gloriæ; tractatus de statu defunctorum; utrum Deus adhuc incarnatus fuisset, si primus homo non fuisset opus? (diese Schrift bezeichnet Pez als „opus doctissimum"); de sensu doloris Christi in passione; tractatus de fascinatione; tractatus de causis longaevitatis hominum ante diluvium (diesen Tractat nennt Pez ein ausgezeichnetes Buch); tractatus de regimine principum; speculum virtutum ad Albertum et Ottonem Austriæ Duces; de ortu et fine Romani Imperii (diese Schrift wurde zuerst durch Bruschius zu Basel im J. 1553 und dann 1610 von Joachim Cluten edirt und fand in den Bibliotheken der Väter eine Aufnahme); utrum sapienti competat ducere uxorem; dialogus concupiscentiæ et rationis; tractatus metricus de consilio vivendi; epistola de studiis et scriptis suis etc. Im Allgemeinen fällt Pez über Engelberts Schriften folgendes Urtheil: Aus allen leuchtet ein scharfsinniger und umfassender Geist hervor; schwierigere Fragen werden von Grund aus erschöpfend behandelt; kein dem menschlichen Forschungsgeist zugänglicher Gegenstand auch der verwickeltsten Art ist von dem Versuche der Lösung ausgeschlossen, und dazu kommt, daß Engelbert von aller Superstition entfernt ist, indem er, was mit der hl. Schrift oder der Vernunft oder Autorität großer Männer nicht zusammenhängt, verwirft, und daß er, wenn auch im scholastischen, doch bessern Style schreibt, als es zu seiner

Zeit gewöhnlich war (s. Pez loc. cit.). Dr. Buß gibt in der Schrift: „Ueber den Einfluß des Christenthums auf Recht und Staat" (Freiburg im Breisgau 1841, Th. 1. S. 276—279), eine Analyse von Engelberts Buch de ortu et fine R. imperii, die in folgender Weise schließt: „Seine (Engelberts) Rechtfertigung des römischen Reiches als einer die Einzelstaaten umfassenden höhern Friedensordnung ist ein Muster der mystisch-typologischen Construction des Mittelalters, sowie seine Widerlegung der Gründe gegen das Reich und für die Exemtion der Einzelstaaten eine sehr glückliche. Eben so verständig ist seine Erklärung der künftigen Auflösung des Reichs, die er in dem, dem Princip seiner Gründung entgegengesetzten, Princip findet." [Schrödl.]

Engelbert, der heilige, Erzbischof von Cöln, Graf von Berg, einer der größten Männer des dreizehnten Jahrhunderts, eine Säule der Kirche, eine Zierde des Clerus, eine Stütze des Reichs (cf. Golscheri gesta archiep. Trevir. bei Eccard II. p. 2226), war geboren 1185, zeigte von Jugend auf schöne, vielversprechende Anlagen zur Tugend und Wissenschaft, und wurde daher von seinen Eltern für den geistlichen Stand bestimmt. In seinem zweiundzwanzigsten Jahre wurde ihm bereits das Bisthum Münster angeboten, von ihm aber ausgeschlagen, weil er zu jung und unerfahren sei. Als aber nach Absetzung Theodorichs der erzbischöfliche Stuhl von Cöln erledigt wurde, wurde Engelbert, der seitherige Großpropst der Kirche von Cöln, zur erzbischöflichen Würde erhoben, die er zehn Jahre (1215—1225) mit seltenem Glanze bekleidete. Waren seine nächsten Vorgänger wegen ihrer Anhänglichkeit an Otto IV. von Rom aus mit dem Banne belegt worden, so trat jetzt Engelbert dadurch, daß er sich an Friedrich II., Sohn des Kaisers Heinrich VI., damaligen Königs von Sicilien, anschloß, in nähere und enge Beziehungen zu dem apostolischen Stuhle. Fortan benützte er seine Gewalt und sein Ansehen, die zahlreichen Mißbräuche, die sich allmählig in seiner Erzdiöcese eingeschlichen hatten, sammt ihren unheilvollen Folgen auszurotten. Strenge Gerechtigkeit übend, bekam er es alsbald mit dem verwilderten, meist welfisch gesinnten Adel zu thun, dem er ein Schrecken wurde. Seine hauptsächlichsten Gegner waren Theodorich, Graf von Cleve, und Walram, Herzog von Limburg und Graf von Lützelburg, und deren Anverwandte und Verbündete. Gegen diese aber verfuhr er mit einer solchen Strenge, daß der übrige Adel seines Gebietes allen Muth sinken ließ (ceteri nobiles contra ipsum mutire non audebant). Sodann trug er besondere Sorgfalt um Hebung der finanziellen Zustände seiner Erzdiöcese und waltete mit eiserner Gerechtigkeit. Zur Pflege des religiösen Lebens gab er Minoriten, Dominicanern und Teutschordensbrüdern Niederlassungen zu Cöln, und sorgte überhaupt, mit priesterlichen und fürstlichen Tugenden geschmückt, in dem Grade für sein Erzbisthum, daß er, als er dahin war, von seinen Zeitgenossen der Vater desselben genannt wurde (Godefridus Monach. ad a. 1225). Die unter seinen Vorgängern für dasselbe verlorenen Güter erwarb er ihm theils durch richterlichen Ausspruch, theils durch die Macht der Waffen wieder (cf. Cäsarius Haisterbacensis, Vita S. Engelberti, lib. I. c. V.). Außer den Einkünften seines Bisthums bezog er auch noch nach dem Tode seines Bruders Adolph, der 1218 vor Damiette fiel, aus den Besitzungen seines Vaters bedeutende Revenüen. Darob zürnte ihm Herzog Walram, dessen Sohn mit einer Tochter des Grafen Adolph vermählt war, ließ sich jedoch am Ende durch einen Vertrag abfinden, wornach Engelbert lebenslänglich im Besitze der Ländereien blieb, jenem aber jährlich eine bestimmte Summe zu bezahlen hatte. Sein sehr beträchtliches Vermögen aber verwendete Engelbert größtentheils zu Gunsten seiner Erzdiöcese, zur Unterstützung der Armen, Wittwen und Waisen, gegen die er die Freundlichkeit und Zuvorkommenheit selbst war, sowie der Priester, denen er ein wahrer geistlicher Vater war. Selbst die Könige von Frankreich, England, Böhmen und Ungarn suchten seine persönliche Bekanntschaft zu machen, und legten ihre Hoch-

achtung durch nahmhafte Geschenke an den Tag (Cäsarius Haisterb. l. c. cap. VI.). Auch bei Kaiser Friedrich II. stand er in hohem Ansehen und genoß dessen unbedingtes Vertrauen. Als ihn daher die Verhältnisse Italiens auf längere Zeit dorthin riefen, ernannte er einige Männer, welchen er die Erziehung seines Sohnes, des jungen Königs Heinrich, anvertrauen zu können glaubte, und welchen er wohl auch den Auftrag gab, wenigstens an den kaiserlichen Namen in Teutschland zu erinnern, wenn sie auch außer Stand sein sollten, das kaiserliche Ansehen geltend zu machen. Die Oberaufsicht aber erhielt Engelbert von Cöln. Auch für das Reich mag er in den fünf Jahren, in denen er an seiner Spitze stand, redlich genug gestrebt haben, erreicht jedoch hat er nicht Viel. Unmöglich konnte dem Reichsverweser das in so kurzer Frist gelingen, was den gewaltigsten Kaisern meistens mißlungen war. Dennoch that er auch in dieser Beziehung, was nur immer in seinen Kräften stand. Mit allem Nachdruck waltete er im Lande, und übte mit rücksichtsloser Strenge Gerechtigkeit gegen Hohe und Niedere, um den frevelnden Uebermuth der Männer vom Schwert unter das Gesetz gesellschaftlicher Ordnung zu bringen. Er brach einen Schlupfwinkel der Straßenräuber, die Burg Turinh an der Mosel, und suchte Sicherheit für Leben und Eigenthum wieder herzustellen und zu befestigen. Das geistliche und weltliche Schwert wußte er mit gleicher Gewandtheit zu führen; die geistig Unverbesserlichen schloß er aus der Kirchengemeinschaft aus, und den Uebermuth der Rebellen züchtigte er nach Gebühr, und am Ende wurde er ein Opfer seiner Gerechtigkeitsliebe. Denn durch die Ausübung der strengsten Gerechtigkeit brachte er den Adel des Landes wider sich auf; denn sie sei Tyrannei, sagte man, und kränke das alte Recht. Endlich sollte der lange verhaltene Grimm zum Ausbruch kommen. Der Graf Friedrich von Isenburg, ein Bruder der Bischöfe von Münster und Osnabrück, war Schirmvogt der Abtei Essen, preßte aber diejenigen schonungslos aus, die er zu schützen berufen war, wobei er auf seine Verwandtschaft mit Engelbert rechnete. In der That bewies Engelbert anfangs wenig Kraft. Allein die Klage gelangte inzwischen an den Papst und den Kaiser, die ihn zu entschiedenen Maßregeln aufforderten. Auch jetzt noch versuchte Engelbert die Wege der Güte und bot sogar seinem Verwandten einen beträchtlichen Gehalt an, um ihn von seinen Räubereien abzuhalten. Da er aber alle seine Versuche fruchtlos sah, trat er dem Grafen unerschrocken entgegen. Graf Isenburg aber beschloß, statt auf das Wort des ehrwürdigen Mannes zu hören, durch seine Genossen aufgereizt, blutige Rache zu nehmen. Zwar wurde der Erzbischof gewarnt, allein er achtete der Warnung nicht, da in seiner edeln Seele der Glaube an eine solche Schandthat keinen Raum gewann. Als er sich nun, von Soest zurückkehrend, nach Schwelm begeben wollte, um daselbst am nächsten Sonntag eine Kirche einzuweihen, und am Abend des gedachten Tages — es war Freitag — in die Nähe des Ortes kam, brach der Graf von Isenburg, von fünfundzwanzig Bewaffneten gefolgt, aus seinem Versteck hervor. Das Gefolge des Erzbischofes stob auseinander und er selbst befand sich wehrlos in den Händen seines Feindes. Eigenhändig stieß ihm der Graf sein Schwert in die Seite und befahl seinen Gesellen, nicht zurückzubleiben. Bald lag der Entseelte von achtunddreißig Stichen durchbohrt da.[1] Sogleich flüchteten die Mörder vom Orte ihrer Schandthat; ein kleiner leibeigener Bursche des Erzbischofs aber schlich sich herbei und bewachte die Nacht hindurch den blutigen Leichnam seines Herrn. Nie wurde vielleicht ein Kirchenfürst tiefer und aufrichtiger betrauert, als Engelbert. Unter den größten Feierlichkeiten der Kirche erhielt er ein höchst ehrenvolles Begräbniß. Auf den erzbischöflichen Stuhl von Cöln aber

[1] Indem das Chronicon Uspergense ad a. 1225, p. 335 dieses Mordes gedenkt, fügt es hinzu: dicebant enim pessimi: faciam scelera, quia per sumptionem crucis innoxius ero. So gräßlich wurde das Wort der Priester mißverstanden.

wurde Heinrich, der Propst der Kirche von Bonn, erhoben. Gegen den Grafen von Isenburg und die Genossen seiner Unthat wurde die Reichsacht ausgesprochen, die Bischöfe von Münster und Osnabrück wurden, wenn nicht der Theilnahme, doch des Mitwissens beschuldigt, von dem päpstlichen Legaten mit dem Kirchenbanne belegt, die Burgen des Grafen gebrochen und der Erde gleich gemacht, der Graf selbst endlich, nachdem er ein Jahr lang verkleidet umher geirrt war, entdeckt, ergriffen, um schweres Geld an den neuen Erzbischof ausgeliefert, und mußte sein Verbrechen auf dem Rade büßen. So wurde die Seele „des Martyrers der Gerechtigkeit" beruhigt. Engelberts Tod aber war für Teutschland ein großes Unglück, sein Verlust unersetzlich für König Heinrich, der in ihm den Pfleger seiner Jugend verlor. Diesem war er mit dem vollsten Vertrauen, mit dankbarer Ergebenheit angehangen. Herzog Ludwig von Bayern sollte, wahrscheinlich nach einer Verordnung des Kaisers, Engelberts Stelle einnehmen, war aber nicht im Stande, das Vertrauen des Königs zu gewinnen und kümmerte sich, nur um sein Bayern besorgt, nichts um die Angelegenheiten des Reichs und seinen Pflegbefohlenen. Dieser ging nun, wie es scheint, seinen eigenen Weg, sich selbst überlassen oder nur von Solchen umgeben, die sich an ihn hinandrängten, oder seine Gunst zu gewinnen oder zu erschleichen verstanden, überließ sich dem Gefühle seiner Verwaistheit, seinem Unmuth, seinem Schmerz und seinen jugendlichen Leidenschaften und ging so seinem Verderben entgegen, aus dem ihn allein Engelberts Liebe und Tugend hätten retten können. Die Vita S. Engelberli von Cäsarius v. Haisterbach (s. d. A.) hat 1630 Gelenius mit vielen Anmerkungen und einem gelehrten Apparat herausgegeben, unter dem Titel: Vindex libertatis ecclesiasticæ et Martyr Engelbertus; vgl. auch Räß und Weis, Nov. 7; Luden, Geschichte des teutschen Volkes, Bd. XII. S. 395 ff., und Menzel, die Geschichte der Teutschen, Breslau 1819, Bd. IV. S. 231. — Noch verdient Folgendes eine kurze Erwähnung. Im J. 1818 veröffentlichte ein preußischer Beamte, Namens Rautert, eine Legende, genannt der Isenburg, worin unserm Heiligen die abscheulichsten Laster zugeschrieben werden. Dieses an einem canonisirten Heiligen begangenen Frevels überdrüssig, verlangte die Geistlichkeit von Essen vom Criminalsenat zu Cleve die Confiscation der fraglichen Legende. Allein dieser glaubte dem Ansinnen nicht entsprechen zu dürfen, daher erschien von derselben Geistlichkeit eine Beleuchtung dieser Legende (Dorsten), worin die wider das Leben des Heiligen vorgebrachten Anschuldigungen widerlegt wurden. Zugleich wurde der Beweis geführt, daß Rautert die von ihm citirten Quellen unredlich benützt habe. Alsbald nach dem Erscheinen dieser „Beleuchtung" führte Rautert bei dem ersten Civilsenate des Oberlandesgerichtes zu Cleve gegen die Geistlichen zu Essen Klage und trug wegen der ihm zugefügten Injurien Arrest oder Geldstrafe an, da in der Beleuchtung die auf ihn bezüglichen Ausdrücke „der Elende, schändliche Behauptung und unverschämt" vorkamen. Die Anklage wurde als begründet erfunden, und jeder der 19 Geistlichen zu einer achttägigen Gefängnißstrafe oder zu einer Geldbuße von 10 Thalern verurtheilt, sowie zum Tragen der Kosten, wobei ihnen jede Appellation untersagt wurde. War nach zehn Tagen die Geldbuße nicht bezahlt, so stand Gefängniß in nächster Aussicht. Gleichwohl zogen die Geistlichen Letzteres vor. Allein das Volk murrte und der Senat gestattete die Appellation. Endlich erschien das Urtheil des zweiten Senates in Cleve, wodurch Rautert von aller Strafe freigesprochen wurde, da der Isenburg das Product eines unbewachten Augenblickes sei, ohne alle Umsicht, ohne alle Berechnung der möglichst unangenehmen, selbst höchst nachtheiligen Folgen niedergeschrieben, von aller historischen Wahrheit entblößt sei u. s. w. Als Entscheidungsgrund galt, daß der Verfasser den animus injuriandi nicht gehabt habe. Dagegen wurden die Geistlichen, weil bei ihnen der animus injuriandi nicht gefehlt habe, je zu einer Strafe von fünf Thalern verurtheilt (vgl. die Literaturzeitung für

katholische Religionslehrer, Jahrg. 1819, Juliheft S. 129, vom Jahrg. 1820, Februarheft S. 209). [Fehr.]

Engelbrecht, Johann, geboren 1599, Sohn eines Schneiders zu Braunschweig, und Tuchmacher daselbst, wähnte seit dem J. 1622 himmlische Gesichte und Offenbarungen zu haben, hörte die Engel singen und musiciren, wurde in den Himmel und in die Hölle geführt, verkündete einen neuen Himmel und eine neue Erde, hielt den lutherischen Predigern Strafpredigten über ihre Hoffart, Geldgier und dem Worte Gottes widersprechende Lebensweise, mahnte allenthalben zur Buße und Besserung und zu einem in der Liebe thätigen Glauben, und führte als Bestätigung seiner göttlichen Mission sein oft wochenlang andauerndes Fasten an. Allein seine Predigten wider die verderbte Clerisei zogen ihm von Seite der Prediger und weltlichen Obrigkeit mancherlei Ungemach zu. Auch als Schriftsteller trat Engelbrecht auf. Sein Gesicht vom Himmel und Hölle ließ er 1625 drucken; später erschien es noch öfter im Drucke, und erfolgte ohne Angabe des Jahres eine Sammlung seiner Schriften, welche 1697 zu Amsterdam in die holländische Sprache übertragen wurden. Er starb 1642. S. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankfurt 1729, Th. 3. Cap. 22. S. 217 rc.; Rechtmeyer, Braunschweiger Kirchenhistorie, 4 Th. S. 417. Von diesem Engelbrecht ist zu unterscheiden der frühere speierische Weihbischof Engelbrecht, der nach seinem Uebertritt zum Protestantismus Pfarrer zu St. Stephan in Straßburg wurde und gegen Bucer, Capito und Hedio auftrat, wogegen Bucer den Engelbrecht als einen Menschen von undurchdringlicher Bosheit und Heuchelei schilderte. Döllinger, Reformation, ihre innere Entwicklung rc. Regensburg 1848, Bd. II. S. 5—6. [Schrödl.]

Engelerscheinungen, s. Engel.

Engelsburg in Rom. Nimmermehr hätte Adrianus, der der römischen Welt seinen Lustknaben Antinous als Gott zur Verehrung übergab, gedacht, daß das Grabmal, welches er sich außerhalb der Porta Aurelia aus Quadern von parischem Marmor baute, dessen äußerer Umfang viereckig, der innere Theil aber in Form eines runden Thurmes und mit Reiterstatuen geschmückt, zum Himmel ragte, den Römern dereinst zum Schutze gegen die Gothen, römischen Päpsten zum Kerker, wie zur Zuflucht dienen werde. Die Geschichte des Papstthums wie der christlichen Stadt knüpft sich an dieses Monument an. Wahrscheinlich im fünften Jahrhundert nach Christus wurde es, ehe noch die Leostadt erbaut war, mittels zweier langer Mauern mit der Stadtmauer in Verbindung gesetzt. In dem darauffolgenden großen Gothenkriege bildete, als Witigis die Stadt belagerte, die Moles Adriani den Mittelpunct des Vertheidigungssystems des kaiserlichen Feldherrn Belisar, und damals war es, daß die Belagerten, sich ihrer Feinde zu erwehren, die kostbarsten Statuen den Stürmenden entgegenschleuderten, den Angriff dadurch abschlugen und, wenn auch verstümmelt, einer spätern Zeit herrliche Denkmale des Alterthums im Schlamme des Grabens der Engelsburg retteten, während sie bei den nachfolgenden häufigen Belagerungen und Stürmen das Schicksal unzähliger anderer erduldet hätten. Denn so sehr man dem Mittelalter dankbar sein muß für Erhaltung christlicher Denkmäler, so sind doch die schönsten Statuen, welche Rom gegenwärtig bewahrt, mit Ausnahme jener, an welche sich der in den Mirabilibus urbis Romæ enthaltene Sagenkreis (Höfler, teutsche Päpste, I. S. 135) anschloß, einer kunstsinnigern Zeit meist nur dadurch erhalten worden, daß sie in verschütteten Thermen, in Grabmälern und Kellergewölben oder gar im Dunkel der Erde verborgen waren, welcher durch den Verfall so vieler riesiger Denkmäler und den Moder von Jahrhunderten, 15, 20 und noch mehr Fuß hoch den antiken Boden bedeckte. So ward Vieles vor der Wuth der Gothen und der Vandalen, dem Zerstörungstriebe aus Haß gegen das Heidenthum, dem byzantinischen Plünderungstriebe, und der Vertilgung durch Erdbeben, Brand

und Blitzstrahle gerettet. Seit dem Gothenkriege blieb das Mausoleum Adriani Hauptfestung Roms, in welche Narses eine Besatzung legte, während die übrigen Festungswerke Roms in Verfall geriethen. Wohl noch während der byzantinischen Periode wurde auf die Spitze des Thurmes eine bronzene Statue des hl. Erzengels Michael gesetzt, an welchen sich die Römer in der Zeit großer Pest unter Papst Gregor dem Großen 590—604 wahrscheinlich mit Gelübden gewendet. Seit dieser Zeit wurde der Name Mausoleum Adriani durch den der Arx sancti Angeli verdrängt, das Kirchlein aber hieß seiner Höhe wegen ecclesia sancti Angeli usque ad coelos. Die Bedeutung der Festung wuchs, da lange Zeit der Pons Milvius zerstört war und nun der einzige Zugang zu der Stadt von Norden her über die Brücke führte, welche das Castell beherrschte. In den Uebergangszeiten von der byzantinischen Herrschaft zur carolingischen ist es mehr das Schicksal der außerhalb der Stadtmauer gelegenen Basilica sancti Petri, von welchem in den Heereszügen longobardischer und fränkischer Könige und bei den räuberischen Einfällen der Saracenen gesprochen wird, als das der wohlgesicherten Engelsburg. Seit den Tagen der Marozia steigt aber die Wichtigkeit dieses Bollwerks wieder, so daß von seinem Besitze die Herrschaft über die Stadt Rom abhängt. So wird in ihr der Streit Hugo's des Königs von Italien, und Alberichs des Princeps Romanorum entschieden, 933. Der Sohn dieses Alberichs, Johann XII., ist wohl der erste Papst, der die Engelsburg besaß und mit ihr die volle geistliche und weltliche Herrschaft über Rom. Als aber nach seiner Absetzung durch Kaiser Otto I. die Herrschaft über Rom und die päpstliche Würde der Zankapfel zwischen Römern und Teutschen, und der römischen Factionen unter sich wurde, und die, wie ich nachgewiesen habe, mit Alberich stammverwandten Crescentier sich der Engelsburg bemächtigten, wurde dieselbe nicht der Sitz der päpstlichen Herrschaft, sondern das Grab der Päpste (Benedict VI. 974, und Johann XIV. 984); die Engelsburg aber erscheint nun als Turris Crescentii, und wird, nachdem dieser den teutschen Papst Gregor V. vertrieben und den fruchtlosen Versuch gemacht, den Byzantiern wieder die Herrschaft über Rom zu verschaffen, von den Teutschen unter Otto III. erstiegen. Crescentius wurde enthauptet und in den nächsten Zeiten zweifelsohne der Thurm mit kaiserlicher Besatzung versehen. In den darauffolgenden stürmischen Tagen des Streites zwischen dem Regnum et Sacerdotium wechselte die Engelsburg oftmals ihre Herrscher. Erst diente sie Cincius und dem Gegenpapst Cadolaus (s. Alexander II.) zum Asyle, dann Papst Gregor VII. gegen Heinrich IV., dann Victor III. gegen denselben, wie später Urban II., Anaclet (Petrus Leonis) und dessen Gegner Innocentius II., bis endlich von Alexander III. mit seltener Unterbrechung die Burg in den Händen der Päpste blieb. Da aber auch in den Zeiten, wo der Kampf zwischen den Päpsten und dem Kaiser ruhte, die Römer gegen die Päpste tumultuirten, so wurden seit Nicolaus V. die Befestigungen der Engelsburg vermehrt, und als die großen Bauten des vaticanischen Palastes sich erhoben, eine Verbindung zwischen diesem und der Engelsburg hergestellt, welche Papst Clemens VII. zur Rettung vor den Schaaren Bourbons bei dem sacco di Roma diente. Wie Alexander VI. von Carl VIII., König von Frankreich, fand jetzt Clemens VII. vor dem zuchtlosen Heere des Königs Carl V. Schutz (s. d. Art. Clemens). Wiederholt wurden noch später unter Paul III., Pius IV., Urban VIII. die Festungswerke vermehrt, ein Zeughaus daselbst errichtet, Magazine angelegt. Schon früh befand sich ein Theil des päpstlichen Archivs darin, wie denn überhaupt das Wichtigste und Kostbarste in den Zeiten der Noth dahin geflüchtet wurde. Auch als Kerker hat die Engelsburg in der politischen und kirchlichen Geschichte Roms eine Bedeutung erlangt, als längst die Päpste in ihren ruhigen Besitz gekommen waren. Wurden auch nicht mehr Päpste daselbst verwahrt, so waren es besonders unter Alexander VI. und Paul IV. Cardinäle, unter Sixtus V. die Uebertreter jener furchtbar strengen Gesetze, durch welche dieser Papst Ruhe und Ordnung in

Rom schuf, selbst der jugendliche Herzog von Parma; im vorigen Jahrhundert unter Clemens XIV. der Jesuitengeneral Pater Ricci und diejenigen seines Ordens, von welchen man eine Beleuchtung des wider denselben eingeleiteten Verfahrens besorgte. Welche Bestimmung das Castell noch erlangen und ob es nicht auch in unserm Jahrhundert noch zur Zuflucht gegen tumultuirende Römer dienen werde, wird die Zeit lehren. [Höfler.]

England, s. Großbritannien.

Englische Fräulein, oder Töchter der frommen Engländerin Maria Ward, nicht zu verwechseln mit den Angeliken (s. d. A.). Nach Verfolgungen und mannigfachen Schwierigkeiten gelang es der zwei und zwanzigjährigen Jungfrau Maria Ward zu Gravelingen in den Niederlanden für englische Jungfrauen, die als treue Katholikinnen England hatten verlassen müssen, mit der Unterstützung der Infantin Eugenia ein Kloster nach der strengen Regel der hl. Clara (s. d. A.) zu stiften, mit der Vergünstigung, daß ihr Kloster unmittelbar unter dem Bischof stehen sollte. St. Omer sah hierauf den ersten eigentlichen Verein der englischen Fräulein mit der Bestimmung der Erziehung der weiblichen Jugend, nachdem die Stifterin mehr als zehn Jahre lang die Regel der Gesellschaft Jesu dafür, aber stets vergeblich, erbeten hatte. Auf die Empfehlung des Bischofs von St. Omer endlich ließ Papst Paul V. das fragliche Institut durch die Congregation des hl. Concils von Trient untersuchen, worauf es alle Hoffnung auf Approbation hatte. Der Bischof von St. Omer nahm es in seinen besondern Schutz, und bald nahm es Jungfrauen aller Länder auf und ward zum Walle gegen die Häresie jener Zeit. Papst Gregor XV. gab der Stifterin die Erlaubniß, in Rom und andern Städten Italiens Häuser ihres Institutes zu gründen. Im Jahr 1627 errichtete Maria Ward auch in München ihr Institut, wohin 12 Frauen von Cöln berufen wurden. Zweifel über die Reinheit ihres Glaubens veranlaßte den Papst Urban VIII., Maria Ward in Untersuchung ziehen und ihre Häuser schließen zu lassen. Die Untersuchung konnte ihr nichts anhaben, indessen blieben ihre Institute aufgehoben. Dieß geschah am 13. Januar im J. 1630 durch die Bulle „Pastoralis Romani Pontificis“. Die Sache schien vernichtet, die englischen Fräulein fügten sich überall in Demuth. Nur der fromme Churfürst Maximilian von Bayern nahm es auf sich, beim Papste wenigstens das durchzusetzen, daß den Fräulein das Zusammenleben in dem Hause unter gewissen Beschränkungen gestattet wurde. Maria brachte es in Rom dahin, daß jene Bulle stillschweigend annullirt ward. Die Jungfrauen sammelten sich wieder, aber die Bestätigung des Institutes und seiner Regel gab erst Clemens XI. am 15. Juni 1703. Es ist dem Jugendunterrichte und der Krankenpflege gewidmet und hat sich besonders im Abendlande erhalten, wo es gegen 500 Mitglieder zählt. Das Institut, aus dem nur adelige Oberinnen und Vorsteherinnen gewählt werden, zerfällt in drei Classen: adelige Fräulein, bürgerliche Jungfrauen und dienende Schwestern, die sich aber in Tracht und Lebensweise gleich sind. Unberechenbar ist der Nutzen der englischen Fräulein, welche übrigens keine eigentlichen Klosterfrauen sind; denn sie haben keine Clausur und keine feierlichen Gelübde, sondern sie legen nur jährlich oder alle 3 Jahre die einfachen Gelübde der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams ab. [Haas.]

Englische Polyglotte, s. Polyglotten.

Englischer Gruß, s. Ave Maria.

Enkratiten, s. Encratiten.

Ennodius (Magnus Felix), berühmter Bischof von Pavia und Schriftsteller, wurde 473, ob zu Arles oder Mailand bleibt ungewiß, geboren; gewiß ist, daß er von einer zwar unbemittelten aber vornehmen gallischen Familie herstammte, da die durch Geburt und Würden hervorragendsten Männer seiner Zeit, wie die Exconsulen Faustus, Boëthius, Avienus, die Bischöfe Cäsarius von Arles und Aurelian, und Männer, wie Senarius, Florianus, Olybrius, Eugenetes,

durch die Bande des Blutes und der Schwägerschaft ihm verbunden waren. Jedoch verlor er seine Eltern schon frühzeitig, fand aber bei seiner Muhme zu Mailand eine angemessene Unterkunft und Gelegenheit, seinen empfänglichen und lebendigen Geist ausbilden zu können. Am meisten sprachen ihn Rhetorik und Poesie an. Ein Gedicht, wie er von sich selbst erzählt (in eucharistico de vita sua) enthob ihn gleichsam dem Erdboden und versetzte ihn in die Chöre der Engel; und hatte er Verse gemacht, die ihm gefielen, so glaubte er die ganze Welt unter seinen Füßen zu haben. Seine Muhme, wie es scheint, hätte ihn gerne als Cleriker gesehen; wenigstens unterrichtete ihn sein Lehrer Servilio in den geistlichen und kirchlichen Disciplinen, wenn dieß nicht etwa erst später geschah (Ennodii epist. l. V. 14). Als um 489 seine Wohlthäterin und einzige Stütze starb, stand er in einem Alter von 16 Jahren, arm und verlassen da, allein bald nahm sich ein reiches und religiöses Haus um ihn an und erhielt er ein sehr reiches und vornehmes Fräulein zur Gattin. Nun kam sich Ennodius vor wie ein Bettler, der König geworden, er verlachte im Ueberflusse die Unglücklichen, und der in ihm wohnende Dichtergenius trieb ihn noch mehr auf, bis ihn eine Krankheit auf andere Gesinnung brachte. Von den irdischen Aerzten aufgegeben, wendete er sich hilfesuchend mittelst des hl. Martyrers Victor zu Gott, gelobte, sein Leben zu bessern, ein schriftliches Bekenntniß seiner Schuld abzulegen und nichts mehr über weltliche Dinge zu schreiben, wusch sich am ganzen Leibe mit dem Oele des genannten Heiligen, wurde sogleich gesund und trat bald darauf in den geistlichen Stand (Ennodii epist. l. VIII. 24; eucharisticon), während gleichzeitig seine Gattin den klösterlichen Schleier nahm. Als Diacon sehen wir ihn schon bei der burgundischen Mission des h. Epiphanius im J. 494. Später, 502—503, sammelte er sich um den päpstlichen Stuhl kein kleines Verdienst, indem er sich in Wort und That um den rechtmäßigen Papst Symmachus gegen den Pseudopapst Laurentius annahm, und die Synodus palmaris, worin Symmachus für unschuldig erklärt wurde, gegen die Laurentianer vertheidigte, welche „adversus Synodum absolutionis incongruæ“ geschrieben hatten. Diese Apologie des Ennodius, die er selbst 503 einer römischen Synode übergab, wurde darin vorgelesen, approbirt, den Synodalacten beigelegt und zum Ansehen eines päpstlichen Synodaldecretes erhoben. Außerdem bezeugen auch mehrere seiner Briefe seinen Eifer für die Sache des Symmachus, namentlich die verschiedenen Briefe an diesen Papst. Wenn er übrigens der erste (und nach ihm Cassiodor) den Namen „Papa“ ausschließlich dem Papste zu Rom beilegt und in der genannten Apologie demselben die höchste, Gottstellvertretende, in geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten keinem Richter außer Gott unterworfene Authorität zuschreibt, so hat er dadurch keineswegs, wie er öfter beschuldigt wird, den Grund zu jener Macht gelegt, welche die Päpste hernach in Anspruch genommen hätten. Nachdem dann Ennodius zwischen den Jahren 507 oder 508 zu Mailand oder Ravenna vor König Theodorich einen Panegyricus gehalten, bestieg er nach dem Tode des Bischofs Maximus 510—511 den bischöflichen Stuhl von Pavia, und wurde vom Papste Hormisdas zweimal zu einer Mission nach Constantinopel an Kaiser Anastasius gebraucht, das erste Mal im J. 515, das zweite Mal 517, ohne jedoch den Zweck der Sendung zu erreichen; vielmehr wurde er das zweite Mal sammt seinem Collegen, dem Bischof Peregrinus, schmachvoll auf einem lecken Schiffe und mit Soldaten begleitet fortgeschafft. Demungeachtet erreichte Ennodius glücklich sein Vaterland, wo er am 17. Juli 521 starb (Baronius ad a. 515 und 517). Wegen seiner Wirksamkeit und seiner Schriften stand er noch bei Lebzeiten hoch in Ehren, und nach seinem Tode zählte man ihn den Heiligen bei. Seine Schriften erschienen zuerst in Basel 1569 im Drucke. Statt dieser äußerst incorrecten Ausgabe veranstalteten beinahe gleichzeitig die zwei Jesuiten Jacob Schott und Jacob Sirmond zwei neue Editionen sammt einem kurzen Lebensabriß und Noten, der erste zu Tournay 1610, der andere zu Paris

1611; überdieß sind die Schriften des Ennodius auch in den gesammelten Werken Sirmonds, Paris 1696 und Venedig 1728, Bd. I. enthalten. Sie enthalten die erwähnte Apologie für Papst Symmachus und die Synodus palmaris; den Panegyricus auf Theodorich; das Leben des hl. Epiphanius, Bischofs von Pavia (s. d. Art.); das Leben des seligen Mönches Antonius von Lirinum; das Eucharisticon über sein Leben an den gelehrten Diacon und Arzt bei Theodorich, Elpidius; neun Bücher Briefe an die meisten italienischen und gallischen Notabilitäten geistlichen und weltlichen Standes seiner Zeit; achtundzwanzig sogenannte Dictionen profanen und geistlichen Inhaltes, die theilweise für Andere zum Vortrage bestimmt waren; Gedichte und Hymnen und noch Anderes, darunter zwei Benedictionen der Osterkerze. In allen diesen Schriften herrscht zwar der damalige gesuchte, schwülstige und pompöse Styl, wovon jedoch das Leben des hl. Epiphanius am freiesten ist; nichtsdestoweniger gehört Ennodius unter die ersten Schriftsteller seiner Zeit und beurkunden seine Werke viel Geist und Kenntnisse, große Erudition und Liebe zur Wissenschaft, lebendigen Eifer für Religion und Kirche. Von großem Gewichte sind seine Schriften besonders auch darum, weil sie die kostbarsten Beiträge zur Geschichte seiner Zeit und der germanischen Stämme liefern, die damals auf den Ruinen der alten Welt ihre neuen Herrschaften aufrichteten, in welch letzterer Beziehung vorzüglich das Leben des hl. Epiphanius und Antonius und der Panegyricus auf Theodorich wichtig sind. Und unter seinen geistlichen Hymnen sind einige so schön, daß sie werth wären, in einer Sammlung altchristlicher geistlicher Gedichte eine Stelle zu finden. S. Sirmondi opera Venetiis 1728, t. I.; Bolland. 17. Jul. de S. Ennodio; Dupin bibl. Eccles. tom. V. [Schroedl.]

Ἑνωτικον, s. Henoticon.

Entblößung der Altäre, s. Charwoche.

Entblößung des Hauptes beim Gebet, s. Gebet.

Enterbung. A. der Kinder und Eltern im Allgemeinen. Der Vater konnte nach heidnisch-römischem Rechte seine leiblichen Kinder — sie mochten noch unter seiner Gewalt oder bereits emancipirt sein — enterben, nur mußte er sie in seinem Testamente ausdrücklich ausschließen (exhaeredilare), nicht bloß stillschweigend umgehen (praeterire). Unter dieser Voraussetzung aber hatte er nicht nöthig, einen Grund der Enterbung anzugeben. Diese inhumane Bestimmung wurde unter dem Einflusse des Christenthums dahin beschränkt, daß die Enterbung nur auf ausdrücklich angeführte und wichtige Gründe hin stattfinden (s. Emancipation A.), und diese Bedingung der Wirksamkeit einer Enterbung auf alle Pflichttheil-Berechtigten (Notherben), und nicht bloß bei der ausdrücklichen Enterbung, sondern auch bei der stillschweigenden Umgehung, welche der Mutter gegen ihre Kinder und den Kindern gegen ihre Eltern gestattet war, ihre Anwendung finden sollte. Die rechtlichen Gründe (justæ causæ), aus welchen pflichttheilberechtigte Descendenten von ihren Ascendenten exhäreditirt oder präterirt werden können, sind in Justinians Novell. CXV. c. 3. §§ 1—14, und die Ursachen, weßhalb die Ascendenten von den Descendenten ausdrücklich enterbt oder im Testament umgangen werden dürfen, in derselben Nov. CXV. c. 4. §§ 1—8 angeführt. Dort wie hier wird unter Anderem auch die Abirrung vom wahren Glauben als species ingratitudinis oder als gerechte Ursache der Enterbung erwähnt. Dieß führt auf die Frage: Ob auch noch heutzutage der Religionswechsel und zwar zwischen den reichsgesetzlich anerkannten christlichen Confessionen gemeinrechtlich einen Enterbungsgrund abgeben könne?

Enterbung. B) auf den Grund des Religionswechsels. Das gemeine Recht (denn dieses fassen wir hier zunächst ins Auge) führt als gerechten Enterbungsgrund pflichttheilberechtigter Ascendenten und Descendenten gegen einander auch den Abfall vom römisch-katholischen Glauben an. „Si quis de praedictis pa-

rentibus orthodoxus constitutus senserit, suum filium vel liberos non esse catholicæ fidei, ... licentiam habeant pro hac maxime causa ingratos eos et exhaeredes in suo scribere testamento"; und hinwieder: „Si quis de praedictis liberis orthodoxus constitutus senserit, suum parentem vel parentes non esse catholicæ fidei, haec et in eorum persona tenere, quæ supra de parentibus jussimus" (Nov. 115. c. 3. § 14, und c. 4, § 8). Dabei erklärt der Gesetzgeber an erstcitirter so wie am Schlusse der zweitcitirten Stelle ausdrücklich, daß alle Enterbung vom Pflichttheile auf die gegen den Erblasser begangene Undankbarkeit basirt sei. „Et haec quidem pro ingratitudinis causa decernimus... Et haec quidem exhaeredationis aut praeteritionis poenæ, quantum ad ingratitudinis causas, contra praedictas personas statuendæ sunt. Si quæ autem ex his inter crimina reputantur, earum auctores etiam alias poenas sentiant legibus definitas". Das Gesetz will sohin offenbar nicht den Ketzer als solchen, sondern den undankbaren Notherben mit dem Rechtsnachtheile der Enterbung bedrohen. Denn der Ketzer als solcher war ja damals ohnehin von Staatswegen als incapax erklärt, sohin schon durch das Gesetz gegen Häretiker (l. 4. §§ 2. 3. Cod. De haeret. I. 5) enterbt, so daß es nicht mehr in der Willkür des Erblassers lag, ihm den Pflichttheil zu entziehen oder aber ihm zu verzeihen. Die Enterbung ist also in der Novelle nicht als Strafe für die objectiv verbrecherische und vom Staate verpönte Handlung (wie dieß damals die Ketzerei war), sondern als Strafe für eine dem subjectiven Gefühle des Erblassers mißfällige Handlung, für eine ihm oder seinem Hause angethane Privatinjurie (crimen domesticum s. familiare) ausgesprochen. Es wird demnach, wenn es sich um die heutige Anwendbarkeit jenes Gesetzes auf den Fall des Uebertrittes eines Katholiken zum Protestantismus handelt, nicht die Frage sein, ob ein solcher Religionswechsel auch jetzt noch ein mit Incapacität oder Successionsunfähigkeit verpöntes Staatsverbrechen sei. Denn dieß ist jetzt nicht mehr der Fall. „Sive Catholici sive Augustanæ confessionis fuerint subditi, nullibi ob religionem .. ab haereditate .. arceantur" (J. P. O. 1648. Art. V. § 35). Ein Religionswechsel innerhalb der reichsgesetzlich anerkannten und bürgerlich gleichgestellten Confessionen kann nicht mehr vom Staate mit Verlust der Successionsfähigkeit geahndet werden. Die Frage aber ist (wie nach dem Geiste und Buchstaben des Gesetzes unzweideutig erhellt) diese: Ob der Uebertritt zum Protestantismus seit dem westphälischen Frieden aufgehört habe, eine dem subjectiven Gefühle des Erblassers mißliebige und ihn kränkende Handlung zu sein? was offenbar verneint werden muß. Folglich kann der katholische Erblasser seine von der katholischen zur evangelisch-lutherischen oder reformirten Confession übergetretenen Notherben nach gemeinem Rechte wirksam exhäreditiren. Nun könnte es vielleicht scheinen, daß auch dem protestantischen Erblasser ein gleiches Recht der Enterbung für den Fall zustehen müsse, wenn ein bisher protestantisches Familienglied der katholischen Kirche sich anschließen würde. Allein gemeinrechtlich ist diese Folgerung unzulässig. Es ist zwar kaum zu zweifeln, daß, wären zu Justinians Zeiten die Staatsreligionsverhältnisse schon dieselben wie heutzutage gewesen, gewiß auch dem protestantischen Testator dieselben Enterbungs-Befugnisse eingeräumt worden wären. Dieß war aber eben nicht der Fall; und wir sind nicht ermächtigt, die dermaligen Zustände und Rechtsverhältnisse in jenes Gesetz hineinzutragen. Auch dieß kann nicht geleugnet werden, daß der Grund des Gesetzes der nämliche, d. h. daß der protestantische Erblasser nicht weniger als der katholische durch den Confessionswechsel seines Notherben sich verletzt fühlen könne. Allein die allegirte Novelle redet überall nur vom Abfalle von der katholischen Kirche und will ausdrücklich mit den in capp. 3 und 4 aufgeführten Ursachen die gesetzlichen Enterbungsgründe erschöpft wissen: „Praeter illas nulli liceat ex alia lege ingratitudinis causas opponere, nisi quæ in hujus constitutionis serie continentur." Es ist also eine Ausdehnung der Enterbungs-Ursachen, sei es durch logische Interpretation,

durch Analogie oder Identität des Rechtsgrundes oder sonstwie, schlechthin ausgeschlossen; und die Disparität der dießfallsigen Rechtsbefugnisse, welche nach gemeinem Rechte zwischen dem Katholiken und Protestanten besteht, kann nur durch Landesgesetze gehoben werden. Es sind auch wirklich die Particularrechte einzelner Staaten von jenen gemeinrechtlichen Bestimmungen über diesen Gegenstand bereits abgegangen. Während z. B. das bayerische Landrecht ganz dem römischen gemeinen Rechte zur Zeit noch conform ist (Cod. Maximil. Bav. civ. Th. III. Cap. III. § 17, Nro. 13.), gilt in Preußen die Religionsverschiedenheit überall nicht als Enterbungsgrund (Preuß. Allgem. L.-R. Th. II. Tit. II. §§ 399 ff.), und wird selbst in Oesterreich nur der Abfall zu einer nichtchristlichen Religion als solcher angesehen (Oester. Gesetzbuch, Th. II. Cap. XIV. § 768, Nro. 1). [Permaneder.]

Entführung, Raub (raptus violentiæ) ist die gewaltsame Wegführung einer Frauensperson in der Absicht, sich mit ihr ehelich zu verbinden. Sie widerstrebt dem Wesen der Ehe, die als vorbehaltlose Hingabe in ihrer natürlichen Ordnung die Freiheit zur nothwendigen Voraussetzung hat und dieselbe nicht minder in ihrer höheren Qualität als wesenhaftes Abbild der Gemeinschaft Christi mit seiner Kirche fordert. Schon die römische Gesetzgebung anerkannte dieses Princip der Freiheit (Sever. l. 2: Libera matrimonia esse antiquitus placuit); später bei dem Ueberhandnehmen der Unsitte sprach Constantin die Todesstrafe über den Entführer aus (Cod. Theod. de raptu virg. IX. 24), und Justinian fügte hiezu noch die absolute Nichtigkeitserklärung der Ehe zwischen der Entführten und ihrem Räuber und die Androhung der Deportation für die Eltern, welche in eine solche Ehe einwilligen würden (c. un. § 1. C. de rapt. virg. IX. 13). Gegenüber diesen weltlichen Gesetzen bewegte sich die Kirche frei auf ihrem Gebiete. Auch sie verhängte zwar als Wächterin der christlichen Sitte von jeher über den Entführer schwere Bußen (S. Basil. ad Amphiloch. can. 25. 30; can. apost. 67), und auf der Synode von Chalcedon belegte sie die Raptores und ihre Gehilfen geradezu mit dem Anathema (c. 27), hielt aber deßungeachtet das Princip der Freiheit aufrecht, indem sie die Eingehung der Ehe zuließ, wenn die Entführte den Ihrigen zurückgegeben und mit Zustimmung derselben einwilligte. Dieselbe Praxis fand im Abendlande bei den germanischen Nationen statt; aber schon im IX. Jahrhunderte nöthigte der immer schärfer hervortretende wilde Geist der Zeit die Kirche zu größerer Strenge, und es galt von da an eine geraume Zeit hindurch die Entführung als absolutes Hinderniß (Cap. Aquisg. 817. c. 25), bis dann mit der allmähligen Sänftigung der Sitten die Kirche auf ihre frühere Uebung zurückkehren konnte. Sonach wurde die Ehe der Entführten mit dem Entführer zuerst unter der Bedingung der elterlichen Einwilligung (Gratian zu 7. 11. c. 36 qu. II.), dann aber auch abgesehen von dieser für zulässig gehalten, wenn nur die Entführte ihrer Freiheit zurückgegeben in die Ehe einwilligte (c. 7 de rapt. V. 17). Und dieses ist der Standpunct, den auch das Concil von Trident in seinem Decrete über dieses Ehehinderniß festgehalten hat (Sess. 24, Cap. VI. de reform.). Aber auch hier wie in der früheren Zeit sehen wir die Kirche gegen die verbrecherische That selbst sich wenden; in demselben Decrete spricht sie über den Entführer, seine Rathgeber, Gehilfen und Begünstiger die Excommunication aus, erklärt sie für immer als ehrlos und unfähig zur Erlangung jeder kirchlichen Würde, und verpflichtet überdieß den Entführer, die Entführte, ob er sie eheliche oder nicht, nach richterlichem Ermessen genügend zu dotiren. Uebrigens ist es zur Constituirung dieses Ehehindernisses gleichgültig, ob die Entführung von der Person, die die Entführte heirathete, unmittelbar, oder auf ihr Anstiften und zu ihrem Vortheil durch einen Dritten geschehen ist, ob die Entführte eine Jungfrau oder Wittwe, von gutem oder zweideutigem Rufe, hohem oder niederm Stande, endlich ob sie bei dem Entführer oder an einem andern näheren oder entfernteren Orte sich befindet, wenn

sie nur der Gewalt des Entführers unterworfen ist. Dagegen fällt eine Entführung, welche mit Einstimmung der entführten Person, aber gegen den Willen der Eltern oder Vormünder geschehen ist, wegen Unverletztheit der persönlichen Freiheit nicht unter den Begriff dieses Ehehindernisses, weßwegen dieselbe mit dem unterscheidenden terminus: „raptus seductionis“ bezeichnet wird. Nach den bürgerlichen Rechtsordnungen der verschiedenen Länder erscheinen diese Bestimmungen des canonischen Rechts vielfach modificirt. Nach dem österreichischen Gesetzbuche § 56 bildet die Entführung ein absolutes Hinderniß, so daß die Entführte, so lange sie sich unter der Gewalt des Entführers befindet, weder mit dem Entführer, noch mit einem Dritten sich gültig verehelichen kann; auch ist es gleichgültig, ob die Entführung gegen den Willen der Entführten oder mit ihrer Einstimmung, aber gegen den Willen ihrer Eltern oder Vormünder geschehen ist. (vgl. München, über die Entführung, in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, 1841. H. 1—4). [Eiselt.]

Enthaltsamkeit. Unter der Tugend der Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) versteht Aristoteles die Besiegung der Lust (Eud. 2, 7). Sie bildet nach der Lehre des Stagiriten das Seitenstück zur Standhaftigkeit, einer Tugend, welche in der Ueberwindung der Unlust besteht. Wer sich von der Lust hinreißen läßt, ist unenthaltsam (ἀκρατής). Die Lust bezieht sich entweder auf die Befriedigung der sinnlichen Begierde, oder auf solche Gegenstände, die an sich gewählt werden können, wie Reichthum, Ehre, Ruhm u. dgl. Der sittliche Werth der Enthaltsamkeit liegt in der Herrschaft, welche die Vernunft in der Befriedigung sinnlich-körperlicher Bedürfnisse oder im Streben nach Ehre, Ansehen u. dgl. behauptet. Die Unenthaltsamkeit in der erstern Richtung pflegt verwüstender und erniedrigender zu wirken, als es in letzterer Hinsicht geschieht; z. B. im Zorn verstummt doch die Stimme der Vernunft nicht gänzlich, während die entzügelte Sinnlichkeit ihrer gar nimmer achtet (Ethic. 7, 6). Ausführlich handelt über diesen Gegenstand Thomas von Aquin in seiner theologischen Summe 2. 2 qu. 155 und 156, mit Zugrundlegung der aristotelischen Principien. So schlägt Aristoteles den sittlichen Werth der Mäßigkeit (σωφροσύνη) höher an, als den der Enthaltsamkeit, die er sogar aus der Reihe der vollendeten Tugenden streicht, weil durch sie die Neigung zum Uebermaß nicht radical überwunden erscheint, während jene bereits über dem Kampfe steht und das Bewußtsein der über alles Maßlose sieg-reich herrschenden Mitte hat. Thomas stimmt seinem philosophischen Meister in der einen wie der andern Hinsicht bei, indem er Art. 1 sagt: Continentia habet aliquid de ratione virtutis, in quantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur: non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic, ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Art. 4: Temperantia autem est multo potior, quam continentia; quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo, qui est temperatus in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi et quasi ratione edomitus, quam in eo, qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Es leuchtet ein, daß die sittlichen Eigenschaften der Enthaltsamkeit und Mäßigkeit als zwei verschiedene Stufen des sich entwickelnden Tugendlebens aufgefaßt sind. In der Bedeutung, wie diese hier genommen werden, ist es vollkommen wahr, daß letztere den Vorzug hat und daß die erstere einer tiefern Stufe angehört und noch nicht die reife entwickelte Gestalt des Tugendprincips in sich schließt. Indeß faßt Thomas den Ausdruck continentia in einer dem christlichen Standpuncte angepaßten Bedeutung, der zufolge die Enthaltsamkeit sich auf die geschlechtliche Entsagung bezogen und mit der Idee der Virginität identisch findet, während das Wort temperantia mit der Tugend der Keuschheit in Eins zusammenfällt. In dem letztgenannten Artikel ist der Name

continentia als Bezeichnung der gänzlichen Verzichtleistung auf geschlechtliche Lüste gebraucht und in diesem Sinne der temperantia übergeordnet, sofern diese den Geschlechtsgenuß nicht ausschließt, wohl aber innerhalb der sittlichen Zwecke des Geschlechtlichen mäßigend einschränkt. Was das Verhältniß der Nichtbeherrschung des Zornes zur sinnlichen Unenthaltsamkeit betrifft, so erklärt auch Thomas unter dem Gesichtspunct, den Aristoteles bei dieser Verhältnißbestimmung festhält, letztere für schändlicher; rückt aber die Sache noch unter einen andern Gesichtspunct, nämlich den der Beschädigung und Verletzung des Nächsten, wobei er als Resultat ausspricht: Et sic incontinentia iræ est ut plurimum gravior, quia ducit in ea, quæ pertinent ad proximi nocumentum. [Fuchs.]

Enthusiasten, s. Messallianer.

Entsagung des Amtes, s. Kirchenamt und Bischof.

Entschädigung, s. Ersatz.

Entsetzung depositio, s. Kirchenamt und Bischof.

Entweihung (Execratio) der Kirchen und Altäre. Durch die Consecration (s. d. A.) als symbolischen Taufact erhalten die Kirchen einen Charakter der Heiligkeit, welcher nur durch Entweihung verloren werden kann. Sie geschieht durch die Zerstörung der Haupttheile des Kirchengebäudes und tritt ein, wenn die Wände des Gotteshauses entweder gänzlich oder größtentheils demolirt, oder auf der innern Seite des ursprünglichen Anwurfes beraubt oder vom Feuer ausgebrannt werden. Afficirt daher die Zerstörung oder Veränderung nur die äußeren Theile des Gebäudes oder wird die Kirche bei Unverletztheit ihrer ursprünglichen Wände blos erweitert oder theilweise und allmählig ausgebessert, ob auch die durch Zeiträume von einander getrennten Reparaturen wegen ihres Umfanges zuletzt das Ansehen eines neuen Baues haben, so findet keine Execration statt (cf. Barbosa de offic. et pot. episc. Pars. II., Engel, manuale paroch. Part. I. c. 3). Ebenso kann von einer eigentlichen Entweihung keine Rede sein, wenn Gotteshäuser ihrer Bestimmung entfremdet und für immer zu profanen Zwecken verwendet werden; denn der heilige Typus, den sie durch die Consecration erhalten, inhärirt ihnen unaustilgbar wie der Taufcharakter den geistigen Tempel, dessen Symbol sie sind. Die Kirche, welche ohnehin jede freventliche Antastung kirchlicher Gebäude mit schweren Strafen verpönt (c. 10 de episc. 1. 3; c. 21. c. XVII. 9. 4), hat daher auch keinen allgemein geltenden Ritus für eine solche Entweihung, und die in einzelnen Ländern bei derartigen Profanationen kirchlicher Gebäude etwa vorkommenden Ceremonien können nur in der nothwendigen Rücksicht auf die religiösen Anschauungen und Bedürfnisse des Volkes ihre Rechtfertigung finden. Aehnlich der Entweihung der Kirche ist die des Altares, welche eintritt, wenn a) die Altartafel enorm, d. h. so gebrochen wird, daß Kelch und Patene nicht mehr mit Sicherheit darauf gestellt werden können; b) bei einem stabilen Altar, wenn der obere Altarstein eine Ortsveränderung erleidet, und endlich c) nach einer gewöhlichen Annahme bei erfolgtem Bruche des Siegels (cap. 3. X. De consec. Eccl.; can. 19 de consec. D. I.). Doch zieht die Execration des Altars nicht mehr wie ehemals die Entweihung der Kirche nach sich. — Eine Entweihung der kirchlichen Gebäude im uneigentlichen Sinne ist die Befleckung (pollutio ecclesiæ), worunter die aus gewissen gesetzlich bezeichneten Verbrechen folgende Verletzung der inneren Heiligkeit des Kirchengebäudes verstanden wird. Ihre Grundlage hat sie ebenfalls in der durchgängigen Anschauung der Kirche von dem materiellen Tempel als Sinnbild und Darstellung des spirituellen Tempels des Menschen, welcher ungeachtet der Unverletztheit des Taufcharakters nachher durch schwere Sünden befleckt werden kann. Auch hier sehen wir überdieß die Kirche einem allgemeinen Gesetze folgen, welches in jedem unverdorbenen Gemüthe in dem Abscheue sich ankündigt, den dasselbe

nicht nur gegen die ruchlose Handlung, sondern auch gegen Alles empfindet, was mit ihr in Verbindung steht oder ihr als Mittel und Schauplatz gedient hat. Daraus ergibt sich schon, worin sich Pollution und Entweihung von einander unterscheiden. Wenn bei letzterer die innere Heiligkeit des Kirchengebäudes gänzlich aufgehoben erscheint, wird sie bei der ersteren nur getrübt, und es hat daher diese auch keine neue Weihung, sondern nur eine Sühnung und Reinigung zur nothwendigen Folge. Auch afficirt die Beflecklung unmittelbar die innere Heiligkeit, den ideellen Charakter des Kirchengebäudes und wird nur durch bestimmte verbrecherische Handlungen herbeigeführt, während die Entweihung zunächst und direct die äußere Substanz der Kirche zerstört und auch die bloße Wirkung von Naturereignissen sein kann. Als solche die Pollution der Kirche bewirkende Handlungen werden vom Gesetze bezeichnet a) jede wie immer geartete schuldvolle Menschentödtung, namentlich auch Selbstmord, ohne Unterschied, ob der Tod innerhalb der Kirche wirklich stattfindet oder bloß hier verursacht worden ist, wohin auch schwere mit Blutvergießen verbundene Mißhandlungen gehören. Ist die Verwundung nicht innerhalb der Kirche geschehen, sondern der Verwundete nur dahin geflüchtet und hier gestorben, so wird die Kirche nicht befleckt (C. 19, § 1 de consec. D. I. Si homicidio etc.; c. 4 X. de consec. Eccl.). b) Der freiwillige Erguß menschlichen Saamens, gleichviel ob in Folge von Unzucht oder der ehelichen Beiwohnung, und c) die Beerdigung eines Excommunicirten innerhalb der Kirche oder auf dem dieselbe umgebenden Friedhof (C. 4. D. 68; c. 19, § 1, c. 20 de consec. D. I.; cap. 5, X. de adult. et stupr.; cf. Barbosa juris eccl. lib. II. cap. IV.). Immer aber müssen diese Vergehen öffentlich geschehen, wenn die Befleckung eintreten soll. Dadurch aber, daß die Kirche gerade an diese Vergehen die Befleckung knüpft, hat sie den tiefsten Gefühlen des religiösen Geistes Worte geliehen, welcher mit innerer Nothwendigkeit von Allem sich abwendet, was das physische und geistige Leben entweder ganz aufhebt, oder doch wenigstens in Frage stellen oder die Einheit jenes mystischen Leibes leugnen könnte, dessen Mitglied zu sein, sein Ruhm und seine höchste Freude ist. Daher die Trauer, welche die Kirche sogleich nach einer solchen That öffentlich an den Tag legt; es tritt wie beim Interdicte die Cessatio a divinis ein, die Orgel und Glocken schweigen, die Altäre und heiligen Bilder werden verhüllt, die Kirchenpforten geschlossen und selbst der die Kirche umgebende Friedhof nimmt an der Befleckung Theil, so zwar, daß bis zur erfolgten Aussöhnung Niemand auf demselben begraben werden darf (c. 18 de sent. excom. in VI.; cap. 10. X. de consec. Eccl.; cap. unde consec. Eccl. in VI.; vgl. Seitz, von den Pfarreien und Pfarrkirchen. I. Regensburg 1840). Wie es aber für den einzelnen Sünder nach der Taufe ein eigenes Sacrament der Wiederherstellung gibt, so hat auch die Kirche für den befleckten materiellen Tempel einen eigenen Ritus der Reconciliation eingesetzt, wodurch die dem Heiligthum anklebende Mackel getilgt, der frühere Zustand der Reinheit und geistigen Schönheit zurückgeführt wird. Die Administrirung desselben ist bei consecrirten Kirchen ein exclusives Recht des Bischofs (cap. 9, X. de consecrat. Eccl.). Sehr bedeutsam und ergreifend sind die Ceremonien, welche für diesen Act vorgeschrieben sind, der auf die schönste und ausdrucksvollste Weise von der einen Seite den unendlichen Gegensatz zwischen Gott und der Sünde, von der andern Seite die Kirche im Glanze ihres stellvertretenden Hohenpriesterthums schauen läßt, wie sie berufen und von Gott ausgerüstet ist, den Fluch der Sünde hinwegzunehmen und alle Creatur durch die ihr anvertraute Gnade in den ursprünglichen Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit zurückzuführen. [Eiselt.]

Eon oder Eudo von Stella. Unter den Sectirern im westlichen Europa während des 12ten Jahrhunderts finden wir auch Eon de Stella, einen Edelmann aus der Bretagne. Er war nicht geistlich, war aber nach einer wahrscheinlichen Angabe unter die Katharer gerathen und fand dann Lust, selbst als Sectenstifter

aufzutreten. Er gab sich als den Richter der Lebendigen und der Todten aus, indem er zur Steuer der Wahrheit in der Gebetesformel „per eum, qui venturus est judicare vivos et mortuos“ seinen Namen Eon fand. Die um ihn sich sammelnden Schwärmer theilte er in Engel und Apostel, und gab ihnen besondere Namen, z. B. Weisheit, Gericht u. s. w. Während er mit den Seinigen umherzog, in der größten Schwelgerei lebte, und das den Kirchen und Klöstern geraubte Gut verschwendete, eiferte er, wie Tanchelm und seine Genossen, gegen das Verderben der Kirche. Frankreich, vornehmlich die Bretagne und Gascogne waren der Schauplatz seiner Wirksamkeit. Im J. 1148 wurde er vor die zu Rheims wegen der Lehre des Gilbert von Porré versammelte Synode gestellt, und zu gefänglicher Haft verurtheilt, wo er jedoch bald starb. Zu einem so milden Urtheil scheint die Synode deßwegen veranlaßt worden zu sein, weil sie ihn für einen Wahnwitzigen hielt. Zu einer solchen Ansicht hatte er nämlich selbst Veranlassung gegeben durch den Gabelstock (baculum in superiori parte bifurcum), den er trug und den er so deutete, daß Gott ihm zwei Theile der Welt übergeben und einen für sich behalte. Seine Anhänger blieben hartnäckig; mehrere traf ein härteres Loos als ihren Lehrer, indem sie verbrannt wurden. S. Du Plessis d'Argentré, collectio judiciorum de novis erroribus, tom. I. p. 36 u. 37; Ritter, Handbuch der Kirchengeschichte, 3te Auflage. II. 97. [Fehr.]

Epacten, s. Cyclus.

Epaon, Synode daselbst, concilium Epaonense u. Epaunense. Noch zur Zeit des Königs Gundobald war in dem burgundischen Reiche (s. Burgunder), welches ums Jahr 500 fünfundzwanzig bischöfliche Sitze umfaßte, und vom heutigen Wallis und dem Bodensee bis zur Rhone, vom Jura bis zum Mittelmeer reichte, die arianische Häresie sehr mächtig, und ob auch der genannte König mit der katholischen Kirche sympathisirte, so wagte er es doch nicht, aus Furcht vor der nationalen Geistlichkeit und dem Volke, den Glauben zu wechseln. Als aber Gundobald 516 gestorben war, trat sein Sohn und Nachfolger Sigismund, der schon vor seinem Regierungsantritt Briefe mit dem Papste Symmachus gewechselt, Reliquien von ihm empfangen und noch mehrere gefordert hatte, offen zum rechtgläubigen Bekenntniß über, und damit war der arianischen Sache in Burgund der Todesstoß gegeben, kirchliches Leben und kirchliche Zucht, welche während der langen Verwirrung sehr erschlafft war, gewannen wieder neuen Aufschwung, und als Mittel hiezu diente die Synode zu Epaon. Wie in Betreff der Zeit, wann, so sind die Schriftsteller auch nicht ganz einig in Beziehung auf den Ort, wo die Synode gehalten wurde; doch gehen die meisten und begründetsten Ansichten dahin, sie habe i. J. 517 in der Pfarre Epaon, wahrscheinlich Epon, in der Nähe des heutigen St. Maurice stattgefunden. Unter dem Vorsitze des Erzbischofes Avitus von Vienne (s. Avitus) hatten sich 25 Bischöfe versammelt, welche in 40 Canones sehr zweckmäßige Bestimmungen erließen, ganz nach dem Vorgange anderer Synoden. Sobald der Metropolite die Bischöfe seines Sprengels zu einem Concil oder einer Priesterweihe beruft, haben dieselben unverweigerlich zu erscheinen, Canon 1. Wer eine zweite Frau oder eine Wittwe geehelicht, kann nicht Priester oder Diacon werden, Can. 2. Kein Cleriker solle sich unterstehen, ohne einen Geleitsbrief seines Bischofs außerhalb der Diöcese zu reisen, keiner in fremdem Gebiete kirchliche Functionen verrichten, ohne Erlaubniß des betreffenden Kirchenhauptes. Der vierte Canon beweist, daß teutsche Sitten unter dem Clerus einzureißen begannen. Es wird nämlich den Bischöfen, Priestern und Diaconen verboten, Jagdhunde und Falken zu halten. Ein Abt dürfe nicht zwei Klöstern vorstehen. Die Canones 15, 16, 33, setzen außer allen Zweifel, daß es auch nach der Bekehrung Sigismund's noch viele Arianer im burgundischen Reiche gab; das Zusammenessen nämlich mit ihnen, der Gebrauch ihrer Kirchen, wird strenge untersagt, und wenn sie sich bekehren wollen, so sollen sie von den Priestern im Falle der Noth, sonst aber nur

von dem Bischofe durch Ertheilung der Firmung (chrismate) in die Kirche aufgenommen werden. Andere Canones beziehen sich auf klösterliche Institute, gewisse Vergehen kirchlicher Personen rc. Vgl. Gfrörer, allg. KG., 2. Bd. 2. Abthg.; Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Teutschland; Schrökh, christl. KG., 18 Thl.; Hottinger, helvetische Kirchengeschichten. Concilior. t. X. Parisiis, 1644. [Fritz.]

Epaphras, (Ἐπαφρᾶς), aus Colossä (s. d. A.) (Col. 4, 12.), der Gründer der christlichen Gemeinde seiner Vaterstadt (Col. 1, 7.), und allem Anscheine nach auch jener zu Laodicea und Hierapolis (Col. 4, 13.). Voll Liebe für den hl. Paulus eilte auch er nach Rom, um den gefangenen Apostel zu sehen, über die schwierigen Verhältnisse seiner Gemeinden zu berathen (Col. 1, 8.), und wurde daselbst von Gott gewürdigt, an den Banden desselben theilzunehmen (Philem. 23). Doch diese Gefangenschaft brachte dem hochherzigen Bekenner noch nicht die Krone; denn alle Martyrologien bezeichnen ihn nicht nur einstimmig als ersten Bischof von Colossä, sondern verlegen auch seinen Martertod in diese Stadt (19. Juli). Eine neuere (Grotius u. A.) von der Schrift und Ueberlieferung gleich verlassene, nur auf Namensähnlichkeit fußende Meinung hat ihn mit Epaphroditus (s. d. A.) für eine und dieselbe Person halten wollen (vgl. hierüber Demme, Erkl. des Br. an Philem. Breslau 1844).

Epaphroditus (Ἐπαφρόδιτος), vermuthlich von Philippi, wurde von den Gläubigen daselbst mit Unterstützung (Phil. 4, 18.), nach Rom gesendet, um dem hl. Paulus in jener Gefangenschaft zu dienen. Mit aller Liebe unterzog er sich dem schönen Auftrage, scheute weder Gefahr noch Anstrengung, erkrankte aber zu nicht geringer Betrübniß des hl. Apostels und der Seinen in Rom. Nach wiedererlangter Gesundheit sandte ihn der getröstete Apostel mit unserm canonischen Briefe an die Philipper zurück (Phil. 2, 25—30.). Ob er Bischof seiner Vaterstadt gewesen, wie Theodoret u. A. (Comment. in ep. ad Phil.) aus dem Beinamen ἀπόστολος (Phil. 2, 25.) vermuthen, oder ob ihn der hl. Paulus nur deßhalb so nenne, weil er von den Philippern an ihn gesendet worden; ob er ferner mit Epaphroditus, Bischof von Andraca, wie die griechischen Martyrologien angeben, oder dem Bischofe gleichen Namens von Tarracina (Martyrol. Rom. ad 22. Mart.), ein und derselbe sei, ist schwer zu entscheiden; — von letzterem jedoch unterscheiden ihn fast alle Erklärer.

Eparchie (ἐπαρχία) bedeutet bei den Morgenländern und Russen die Diöcese eines Bischofs (Eparchen). Der Bischof ist in seiner Eparchie das Oberhaupt der geistlichen Macht (wenigstens dem Scheine nach), und die gesammte Geistlichkeit ist ihm untergeordnet. Die Verhältnisse der Eparchien, wie der Bischöfe selbst sind übrigens mit denen des Abendlandes gar nicht zu vergleichen. Dieß zeigt sich besonders in Rußland. Dort bestimmte der Großfürst Iwan III., Wassiljewisch I. (1462—1505) die Grenzen der Eparchien, obgleich diese weit früher vorhanden gewesen sein müssen, weil es auch weit früher Bischöfe gab. Doch mögen sich in dem damals so dünn bevölkerten Reiche die von den Städten entfernt und an den Endpuncten wohnenden Familien willkürlich bald zu dieser Eparchie, bald zu jener gehalten haben. Streitigkeiten hierüber kommen nicht vor; denn die Bischöfe betrachteten sich nur als Theile eines Ganzen, und vergaßen dabei, daß sie dem Ganzen doch auch als selbstständige Organe eingegliedert waren, während die Bischöfe im Abendlande sich zwar auch als im Episcopat der Kirche integrirend involvirt ansahen, und namentlich auf den öcumenischen Concilien geltend machten, dabei aber doch das Bewußtsein nicht verloren, daß sie zunächst die Hirten von Particular-Heerden und über bestimmte Diöcesen gesetzt seien, deren Umfang und Rechte sie eifrig wahrten. Obgleich die russischen Bischöfe nach den Eparchien sich coordinirt waren, so hatte doch der Metropolit einen unvollständigen Primat. Besonders angesehen war der Bischof von Nowgorod, der im J. 1166 vom

Metropoliten zuerst den Ehrentitel „Erzbischof" erhielt, und sich in seinem Ornate durch das Meßgewand mit vielen Kreuzen und durch die weiße Kapuze auszeichnete. Später errang auch Dionys, Bischof von Susdal, diesen Titel und einige Ehrenvorrechte vom Patriarchen zu Constantinopel, als dem griechischen Primaten. Vgl. Strahl, Geschichte der russischen Kirche, Thl. I. (Halle, 1830), S. 671 ff. Nach den Mittheilungen in dem Werke: „die Staatskirche Rußlands im J. 1839" (Schaffhausen, 1844), S. 85 ff., gibt es in Rußland 46 Eparchien oder bischöfliche Stühle, zu denen seit 1839 die zwei früher griechisch-unirten von Weißrußland und Litthauen hinzukamen. Diese Anzahl ist in Ansehung der Bevölkerung und des ungeheuren Flächenraums und im Verhältnisse zu unseren Diöcesen außerhalb Rußlands äußerst unbedeutend. Die Eparchien sind, nach Art der Klöster, in drei Classen getheilt worden. Zur ersten Classe gehören die vier Metropolitenstühle von Kiew, Nowgorod, Moskau und St. Petersburg. Als Bisthümer der zweiten Classe werden, nach den Synodal-Rapporten von 1837 und 1838, sechszehn aufgezählt. Sie haben meistens den Rang von Erzbisthümern, und sind folgende: 1) Kasan, 2) Astrachan, 3) Tobolsk, 4) Jaroslaw, 5) Pskow, 6) Rjasan, 7) Twer, 8) Cherson, 9) Catharinoslaw, 10) Mohilew, 11) Tschernigow, 12) Minsk, 13) Podolien, 14) Olonetz, 15) Neuscherkask, 16) Irkutzk. Im J. 1839 kamen die zwei, schon oben erwähnten, vormals griechisch-unirten Bisthümer von Weißrußland und Litthauen hinzu. Die übrigen 26 Bisthümer der dritten Classe sind die folgenden: 1) Kaluga, 2) Smolensk, 3) Nischni-Nowogorod, 4) Kursk, 5) Wladimir, 6) Wologda, 7) Polotsk, 8) Tula, 9) Wjatka, 10) Kostroma, 11) Archangelsk, 12) Woronetz, 13) Tambow, 14) Orel, 15) Poltawa, 16) Perm, 17) Tomsk, 18) Saratow, 19) Pensa, 20) Karkow, 21) Wolhynien, 22) Orenburg; dann die vier seit 1832 errichteten Vicariate: 23) von Warschau, für das Königreich Polen, 24) von Riga, für Liefland, 25) von Pleskow, für Kurland, und 26) von Poczajew, für Litthauen. Die Erzbischöfe führen in ihren Titeln gewöhnlich noch ein Bisthum auf, wie z. B. Erzbischof von Kasan und Sibirien; von Astrachan und dem Kaukasus; von Mohilew und Witepsk; von Tschernigow und Neschin; von Minsk und Litowsk; von Cherson und Taurien mit dem Sitze zu Odessa. Deßgleichen thun auch die Bischöfe, als: Bischof von Smolensk und Doropobusch; von Wladimir und Susdal; von Woronetz und Tscherkask u. s. w. In der griechisch-schismatischen Confession des Morgenlandes und in der katholischen Kirche wird durch die Stufen der Bisthümer die Jurisdiction größer oder geringer, davon aber ist in Rußland keine Rede; denn die Bisthümer aller Classen stehen gleichmäßig unter der Herrschaft des kaiserlichen Synods, und der Czar verfährt dabei ganz nach Willkür. Heute befindet sich eine Eparchie in der zweiten Classe, morgen wird sie zur dritten Classe versetzt; und ebenso wird eine Eparchie dritter Classe in die zweite Classe vorgeschoben. Auch werden Bischöfe auf erzbischöfliche Stühle, und Erzbischöfe zu Metropoliten erhoben, ohne die respectiven höheren Titel annehmen zu dürfen. Wird z. B. ein Bischof von Wladimir auf den erzbischöflichen Stuhl von Kasan versetzt, so kann es kommen, daß er sich bloß „Bischof von Kasan" nennen darf. Dieses Verfahren hat ein stetes Schwanken der Eparchien zur Folge. Uebrigens ist den drei Classen der Bischöfe eine militärische Rangordnung zugetheilt; die Metropoliten stehen im Range der Generale en chef, die Erzbischöfe sind den General-Lieutenants, und die Bischöfe den General-Majors gleichgestellt! Rechnet man hinzu, daß der Czar mißfällige Bischöfe wie Recruten behandelt, und daß selbst wider die Knute eine geistliche Immunität nicht besteht, so denkt man unwillkürlich, wie gut es sein möchte, wenn jene Ignoranten und Böswillige, welche immer gegen den „Druck" katholischer Hierarchie den Mund so weit aufthun, sich einmal die weltliche Autocratie dort im Norden besehen würden, und zugleich läßt sich erkennen, wohin es mit einer sog. (politischen) Staatskirche kommen könne. [Sartorius.]

Epha, s. Maaß.

Epheser, Briefe an die, s. Paulus.

Ephesus, einst die Hauptstadt der Landschaft Jonien in Kleinasien, war von Hellenen gegründet und von Lysimachus befestigt. Sie lag am Fluße Kaystrus, unweit des ägeischen Meeres, hatte einen Hafen und war der Hauptstappelplatz nicht nur für Jonien sondern auch für das ganze Kleinasien innerhalb des Taurus. Die Folge hievon war ein großer Wohlstand der Einwohner, durch den das Aufblühen der Künste und ihre Ausübung begünstigt wurde. Aus dieser Stadt gingen, nebst dem Philosophen Heraclit, die Maler Apelles und Poerhasius, sowie der Bildner Agasias hervor; auch war sie reich an prächtigen Gebäuden. Ihr berühmtestes und prachtvollstes Bauwerk aber war der Tempel der Diana, den man unter die sieben Wunder der alten Welt zählte. Sein Bau, von Chersiphron begonnen, wurde erst beinahe 200 Jahre später vollendet. Im J. 356 v. Chr. brannte er zwar, von Herostrat angezündet, ab; wurde jedoch von Chermocrates großartiger, kunstreicher und prachtvoller als früher wieder aufgebaut, wozu die Stadtbewohner Sammlungen veranstalteten, die Frauen ihren Schmuck hingaben, und viele Künstler Griechenlands mitwirckten. Erst unter Constantin dem Großen erfolgte seine völlige Zerstörung. Dieser Tempel hatte zu seinem Dienste Priester, die Eunuchen waren und Megalobysi hießen, dann auch Jungfrauen als Priesterinnen, und besaß ein zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger ausgedehntes Asylrecht, welches jedoch von Augustus aufgehoben wurde, weil man besorgte, die Stadt selbst könnte in Folge desselben in die Gewalt schlechter und verbrecherischer Menschen gerathen. Die große Berühmtheit dieses Tempels und sein Cultus zog viele Fremde nach Ephesus und übte großen Einfluß auf nahe und ferne Umgebung, so daß er viel zur Erhaltung und Verbreitung heidnischen Aberglaubens und der mit ihm hier verbundenen magischen Künste beitrug. (Strabo XIV, 1. §§ 21. sq. Plin. H. N. V. 29. 37. Pausan. VII, 2. Liv. I, 45. Jos. Flav. Ant. XIV, 10. n. 11. Hieron. Proem. Comm. in Ep. ad Eph. Cellar. Notit. Orb. Ant. II, 80. sq.). — Der Charakter dieser Stadt, insbesondere aber der zuletzt erwähnte Umstand, bewog den Apostel Paulus, ihr, sowie er es aus ähnlichen Gründen in Bezug auf Corinth gethan, eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Er besuchte sie zum ersten Male, als er von Corinth, wo er eine Christengemeinde gegründet hatte, nach Syrien zurückeilte. Weil er jedoch dieses Mal seinen Aufenthalt daselbst nicht verlängern konnte, gab er den ihn darum bittenden ephesinischen Juden das Versprechen, bald wieder zu kommen (Apost.-G. 18, 19—22.). Er kam auch wirklich, und blieb daselbst länger als zwei Jahre (ungefähr in den J. 55—57 n. Chr.). Gleich nach seiner Ankunft bekehrte er zwölf dort gefundene Johannisschüler zum Christenthume, und predigte dann durch drei Monate in der Synagoge. Erst als einige der Juden ihm hartnäckig widerstanden, trennte er sich sammt seinen Anhängern von ihnen und lehrte durch zwei Jahre täglich in der Schule eines gewissen Tyrannus, der wahrscheinlich ein gelehrter und dem Christenthume bald freundlich gesinnter Heide gewesen. Seinem unermüdeten, durch die Wundergabe unterstützten Eifer gelang es, viele Juden und Heiden der Stadt und der Umgegend zum Christenthume zu bekehren. Insbesondere kamen viele der gläubig gewordenen Heiden und brachten freiwillig in großer Menge ihre magischen Bücher, um sie zum Zeichen ihrer wahren Sinnesänderung zu verbrennen. Ein so reicher Erfolg seines Wirkens mußte nothwendig dem Cultus der Diana Abbruch thun und die Räume ihres Tempels allmählig leeren. Das konnten aber ihre heidnischen Verehrer, und besonders diejenigen, die aus diesem Cultus zeitlichen Vortheil bezogen, nicht gleichgiltig ansehen. Darum erfuhr auch der Apostel von dieser Seite her schwere Anfechtung. Ein Silberschmied, Namens Demetrius, der Abbildungen des Tempels der Diana in kleinem Maßstabe verfertigte und dabei auch vielen anderen Künstlern Beschäftigung gab, genoß sammt ihnen von diesem

Geschäfte einen nicht geringen Erwerb. Als er nun bemerkte, wie ihm bei der Verbreitung des Christenthumes diese Erwerbsquelle zu versiegen drohe, erregte er in der Stadt einen großen Aufruhr gegen den Apostel und seine Gehilfen, der jedoch durch das umsichtige Verfahren der Obrigkeit gedämpft wurde (Apg. 19, 1—40.). — Obgleich der hl. Paulus nicht lange darauf Ephesus verließ, um die in Macedonien und zu Corinth früher gestifteten Gemeinden zu besuchen und im wahren christlichen Glauben und Leben zu bestärken, so bewies er doch den zu Ephesus und in der Umgegend Bekehrten seine apostolisch-väterliche Sorgfalt dadurch, daß er bei seiner Rückkehr ihre Vorsteher nach Miletus, einer Stadt Joniens, die er berührte, berief, um sie mit väterlicher Liebe und apostolischem Ernste zur treuen und standhaften Erfüllung ihrer Hirtenpflichten auf das Eindringlichste zu ermahnen (Apg. 20, 15—38.). Einen anderen Beweis hievon liefert sein in seiner ersten römischen Gefangenschaft an die Epheser, und höchst wahrscheinlich zugleich auch an andere Christengemeinden jener Gegenden verfaßtes Sendschreiben, worin er sie in der reinen Lehre und in wahrhaft christlichem Wandel zu erhalten und zu befestigen, sowie vor Zeitirrthümern zu wahren und zu warnen strebt. Diese im apostolischen Zeitalter und auch später so wichtige Stadt, die nach dem Apostel Paulus auch der Apostel Johannes durch längere Zeit seines Aufenthaltes und seiner Leitung gewürdigt hatte, und in der auch im J. 431 ein öcumenisches Concilium gehalten wurde, sank im Verfolge der Zeit so herab, daß gegenwärtig ein elendes Dorf (Ajasoluk oder Aja Juni) ihre Stelle einnimmt. [Kozelka.]

Ephesus, dritte allgemeine Kirchenversammlung daselbst. Nestorius, seit dem Jahre 428 Patriarch von Constantinopel, hatte sich bei dem Volke und dem Hof in Gunst zu setzen gewußt. In dem Bestreben aber, seinen Priester Anastasius zu rechtfertigen, der unter dem lauten Mißfallen des Volkes von der Kanzel herab gesagt hatte: Niemand nenne die Maria Gottesgebärerin, und aus Besorgniß vor der Irrlehre des Appollinaris fing Nestorius eine hartnäckige Polemik gegen jenen und ähnliche Ausdrücke an, durch welche sich der Glaube der Kirche an die persönliche Einigung beider Naturen in Christus aussprach. In der Hitze des Streites ließ er sich zu der nach ihm genannten Irrlehre fortreißen. Die hiedurch im Morgen- und Abendlande entstandene Bewegung, zum Theil auch die Ungunst und Abneigung gegen Cyrill von Alexandrien, dessen bisheriges Verfahren man am Hofe zu Constantinopel entschieden mißbilligen zu müssen glaubte, bewogen den Kaiser Theodosius II. ohne Zweifel auf den Wunsch, oder wenigstens nach dem Wunsche des Nestorius — eine allgemeine Versammlung der Bischöfe in die Stadt Ephesus auf den 7. Juni des J. 431 zu berufen. Die Einladungsschreiben waren an die Metropoliten gerichtet — auch an den damaligen Papst Cölestinus — mit dem Beifügen, sie sollten einige Bischöfe aus ihren Kirchenprovinzen mit sich bringen, damit in der Heimath der Dienst der Kirche nicht vernachlässigt würde. Das an Cyrill gerichtete Schreiben war in einem harten, selbst drohenden Tone abgefaßt. Man schien sein Ausbleiben zu befürchten, weil er dort wegen verschiedener Anklagen gerichtet werden sollte. Doch erschien Cyrill, und mit ihm eine bedeutende Anzahl der unter seinem Patriarchate stehenden Bischöfe zu der bestimmten Zeit in Ephesus. Kurz vorher war Nestorius mit 9 bis 11 Bischöfen angekommen, und zugleich der Comes Irenäus und Candidian. Jener war des Nestorius inniger Anhänger, und sollte sich in die Angelegenheiten nicht mischen; dieser war kaiserlicher Bevollmächtigter bei der bevorstehenden Versammlung. Ferner hatte sich eine große Anzahl anderer Bischöfe, besonders aus Kleinasien und den nächsten griechischen Provinzen eingefunden. Da der größte Theil der anwesenden Bischöfe den Nestorius für einen Irrlehrer hielt, so nahm derselbe eine isolirte Stellung ein, und es fanden nur einige Besprechungen zwischen ihm und einigen Bischöfen der Rechtgläubigen statt, welche zu keinem Ergebnisse führten, weil er den Ausdruck „Gottesgebärerin“ entschieden zurückwies. Seine

Hoffnungen ruheten einerseits auf dem kaiserlichen Hofe, andererseits auf seinen Landsleuten, den morgenländischen Bischöfen unter dem Patriarchate von Antiochien, deren Ankunft sich aber sehr verspätete, was zu vielen Klagen und Mißständen Anlaß gab. Da sich dieselben zu spät in Antiochien gesammelt, und den beschwerlichen Landweg eingeschlagen hatten, so konnten sie weitaus den vom Kaiser angesetzten Zeitpunct für die Eröffnung der Versammlung nicht einhalten. Es waren vom 7. Juni an 15 Tage verflossen, und die in Ephesus versammelten Bischöfe — an 200 — warteten mit Ungeduld auf die Ankunft der Morgenländer. Viele Bischöfe verlangten die Eröffnung der Versammlung, einige waren gestorben. Da sandte Cyrill, zu Folge der Würde seines Patriarchats, und vermöge seiner überwiegenden Persönlichkeit das entschiedene Haupt der in Ephesus versammelten Bischöfe, einige Gesandte den Morgenländern entgegen mit dem Wunsche ihrer möglichst baldigen Ankunft. Der Patriarch Johann von Antiochien schrieb an ihn einen durchaus freundlichen Brief, und bat um Entschuldigung wegen seiner Verspätung. Zugleich wurde den Gesandten mündlich mehrfach gesagt: thut, was ihr eben vor euch habt (πράττετε ἃ πράττετε). Auf diese Antwort sich stützend, und auf das Verlangen der Mehrzahl der anwesenden Bischöfe beschloß man in Ephesus, auf den 22. Juni die erste allgemeine Sitzung zu halten. Nestorius wurde nach der Vorschrift eingeladen, zu erscheinen. Doch er und seine Anhänger, und noch eine Anzahl anderer Bischöfe protestirten gegen die alsbaldige Eröffnung der Versammlung. Der kaiserliche Commissär erschien am Morgen in der Sitzung, legte im Namen des Kaisers Verwahrung gegen die Eröffnung der Verhandlungen ein, und nachdem ihm bedeutet worden war, daß er sich zu Folge der ihm gegebenen Aufträge, deren Vorlesung die Versammelten ehrfurchtsvoll anhörten, in die innern Versammlungen über den Glauben nicht zu mischen habe, zog er sich zurück, und machte eine Protestation gegen das Geschehende bekannt. Die in der Marienkirche versammelten Bischöfe, deren Anzahl sich auf 200 belief, schritten hierauf zur zweiten und dritten Vorladung des Nestorius; ohne Erfolg. Hierauf gingen sie an die Untersuchung seiner Lehre. Es wurde eine Reihe von Actenstücken vorgelesen, Briefe von Nestorius, Cyrill, Cölestin. Auch der letzte Brief des Cyrill an Nestorius, welchem die bekannten 12 Anathematismen angehängt waren, wurde abgelesen — aber über die Letzteren sprach sich die Versammlung nicht aus. Verlesen wurden ferner Auszüge aus Kirchenvätern, welche den beständigen Glauben der Kirche an die persönliche Vereinigung der beiden Naturen in Christus ausdrückten. Die Stellen waren aus Schriften des Petrus und Athanasius von Alexandrien, Julius und Felix von Rom, Theophilus, Cyprian, Ambrosius, Gregor von Nazianz, Basilius, Gregor von Nyssa, Attikus, Amphilochius von Iconium. Aus Nestorius' Predigten wurden 21 Stellen vorgelesen. Nach diesen Verhandlungen folgte die Ausschließung und Absetzung des Nestorius. Am Schlusse des Berichtes über diese erste Sitzung stehen die Namen von 198 Bischöfen, von denen indeß Manche der ersten Sitzung nicht beigewohnt, sondern erst später an deren Beschlüsse durch ihre Namensunterschrift sich angeschlossen hatten. Bei der Ankunft der Morgenländer sorgte die Synode dafür, dieselben von ihren Beschlüssen in Kenntniß zu setzen, damit sie in keine Verbindung mit Nestorius treten. Doch war Johann und die 26 Bischöfe, welche mit ihm kamen, schon gegen die Synode eingenommen worden. Nach seiner Ankunft in Ephesus hielt er noch an dem nämlichen Tage eine Sitzung mit seinen Bischöfen, und 10 andern, die sich an ihn angeschlossen hatten. Diese Bischöfe, deren Zahl schwerlich auf 40 stieg, sprachen in ihrer ersten Sitzung den Kirchenbann aus über Cyrill, Memnon von Ephesus, und die mit ihnen verbundenen Bischöfe, bis sie sich von der Gemeinschaft derselben losgesagt haben würden. Damit war ihnen zugleich verboten worden, den Gottesdienst abzuhalten. Ueber ihre Beschlüsse berichteten die Orientalen an den Kaiser. Dieser erklärte auf den Bericht des Candidian die Beschlüsse

der Synode gegen Nestorius für ungültig, und befahl eine neue Verhandlung der Glaubensangelegenheit, vor deren Beendigung kein Bischof die Stadt Ephesus verlassen dürfe. Am 10. Juli erschienen die Gesandten des Papstes, die Bischöfe Arcadius und Projectus, und der Presbyter Philippus. Sie hatten den Auftrag, die schon vorher von Cölestin gegen Nestorius gefaßten Beschlüsse zur Ausführung zu bringen; wenn die Verhandlungen schon beendigt wären, dieselben zu prüfen, sie nach Befinden zu bestätigen, und im Uebrigen sich an Cyrill anzuschließen. Am Tage ihrer Ankunft wurde die zweite allgemeine Sitzung gehalten. Die Briefe des Papstes an die Synode wurden vorgelesen, und den päpstlichen Gesandten auf ihr Verlangen die Verhandlungen der ersten Sitzung zur Prüfung vorgelegt. Tags darauf war die dritte allgemeine Versammlung, die Acten der ersten Sitzung wurden abgelesen. Die päpstlichen Gesandten genehmigten die Beschlüsse und bekräftigten die Absetzung des Nestorius durch ihre Unterschrift. Die gefaßten Beschlüsse wurden dem Kaiser mitgetheilt, und die Bitten an ihn gestellt, die Bischöfe nach Beendigung ihrer Geschäfte in die Heimath zu entlassen, und die Wahl eines Amtsnachfolgers des Nestorius genehmigen zu wollen. Am 16. Juli war die vierte Sitzung. Cyrill und Memnon beklagten sich über ihre Absetzung durch die Morgenländer. Die fünfte allgemeine Sitzung war den 17. Juli. Cyrill erklärte, daß er verdamme den Arius, Apollinaris, und die übrigen Irrlehrer, wie den Nestorius. Die Versammlung schloß den Johann und seine 33 Bischöfe aus der Gemeinschaft der Kirche aus. Zugleich wurden in dieser Sitzung die Irrlehren des Pelagius verworfen. Die sechste Sitzung wurde am 22. Juli gehalten. Man las das nicänische Glaubensbekenntniß vor. Die Synode sprach ihre Uebereinstimmung mit dem Glauben der Väter zu Nicäa aus, und untersagte die Verfassung eines neuen Symbols. In der siebenten Sitzung, den 31. Juli, wurde die alte Unabhängigkeit der Kirche auf der Insel Cypern von dem Patriarchate Antiochien bestätigt. Schon vorher hatte der Kaiser die Absetzung des Cyrill und Memnon, sowie des Nestorius beschlossen, und den übrigen Bischöfen befohlen, sich zu vereinigen. Er schickte in der Person des Grafen Johann einen neuen Bevollmächtigten nach Ephesus. Dieser berief alle Bischöfe zu sich, um ihnen die kaiserlichen Beschlüsse zu eröffnen. Unter den Anwesenden aber entstand die größte Bewegung, weil die Morgenländer die Anwesenheit des Cyrill und Memnon, die Orthodoxen aber die Gegenwart des Nestorius nicht dulden wollten. Johann ließ darum die Genannten entfernen und gefangen setzen. Man hoffte, die Rechtgläubigen würden nachgeben, wenn ihre Häupter entfernt wären. Sie beharrten aber nur um so entschiedener bei ihren Beschlüssen. Unterdessen trat eine günstige Wendung ihrer Angelegenheiten in Constantinopel ein. Der Clerus, die Mönche und viel Volk zogen in Procession vor den kaiserlichen Pallast, und bewirkten, daß der Kaiser Abgeordnete der Morgenländer und der Rechtgläubigen zu sich rief, um mit ihnen die Streitfragen beizulegen. An der Spitze der Gesandten von Seiten der Synode waren die päpstlichen Abgeordneten, an der Spitze der Morgenländer waren Johann und der berühmte Theodoret von Cyrus. Die Synode hatte ihren Abgeordneten die strengsten Weisungen gegeben, in nichts von den einmal gefaßten Beschlüssen abzuweichen, während die Gesandten der Morgenländer ganz freie Hand hatten. Die Gesandten beider Theile mußten in Chalcedon auf den Kaiser warten. Aber mehrfache Unterredungen zwischen ihm und den Abgeordneten führten zu keinem Ziele. Der Kaiser erklärte nun, da es ihm unmöglich sei, die Bischöfe zu vereinigen, so sollen die Versammelten in ihre Heimath zurückkehren. Cyrill und Memnon wurden wieder in ihre Würde eingesetzt, nicht aber Nestorius. Die Kämpfe (s. Nestorius) dauerten mehrere Jahre fort, doch ließen sich nach und nach die meisten der Morgenländer herbei, mit Cyrill und den Rechtgläubigen sich wieder zu vereinigen, welche Vereinigung sich in der Glaubensformel aussprach: wir bekennen, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist; beide Naturen sind

vereinigt; es ist ein Christus, ein Sohn, ein Herr. Und in diesem Sinne der Vereinigung ohne Vermischung sagt man, daß die heilige Jungfrau Gottesgebärerin ist, weil das Wort Fleisch geworden, und sich in dem Augenblicke der Empfängniß mit demselben vereinigt hat. Die Beschlüsse der Kirchenversammlung zu Ephesus wurden in Kurzem von der ganzen Kirche als allgemein verbindende anerkannt. Dieselben sind ein organischer, und darum unabtrennbarer Bestandtheil der Entwicklung der Kirchenlehre von der Person des Erlösers. Wie die Irrlehre des Arius das Christenthum in seinem Wesen aufhebt, ebenso die Irrlehre des Nestorius. Ist das ewige Wort nicht persönlich Eins geworden mit dem Menschen Christus, so sind wir nicht erlöst. Darum hat die Synode von Ephesus ihre große Aufgabe für alle Zeit erfüllt, indem sie den Glauben an diese hypostatische Vereinigung aussprach. (Vgl. Mansi, conc. III. IV.; Harduin, t. I. Opera Cyrilli, ed. Aubert; op. Theodoreti, ed. Sirmond.; Socrates, VII, 29 sq.; Evagrius, l. I.; Baronius, t. V. ad. Pagi; Richer, hist. conc. gener.; Tillemont, mémoires p. s. à l'. h. é. t. XV.; Dupin, nouv. bib. P. III.; Garnier in Op. Marii Mercatoris; Allatius, vindiciæ Syn. Ephes. 1661 etc. u. folg. Art. [Gams.]

Ephesus, Räubersynode daselbst (σύνοδος λῃστρική). Eutyches, Priester und Vorsteher eines Klosters bei Constantinopel, stand wegen seiner — vermeintlichen — Frömmigkeit in hohem Ansehen. Er hatte sich stets an Cyrill von Alexandrien in dessen Ausdrücken über die Vereinigung der beiden Naturen in Christus angeschlossen; aber er trieb die Sache weiter. Denn während Cyrill bei jeder Gelegenheit es bekannt hatte, daß er trotz der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen eine göttliche und eine menschliche Natur in Christus glaube, wollte Eutyches von zwei Naturen nach der Vereinigung nichts mehr wissen. Seine Gegner, die ihm hierin widersprachen, beschuldigte er der Irrlehre des Nestorius. Der größere Theil der Mönche des Morgenlandes, auch der Hof, stand auf Seite des Eutyches. Dieser wollte auch den Papst für sich gewinnen, und schrieb an Leo I., daß der Irrthum des Nestorius von einer gewissen Partei im Morgenlande aufgefrischt werde. Leo antwortete ihm am 1. Juni 448 ausweichend. In einem zu Constantinopel im November 448 gehaltenen Concil brachte der Bischof Eusebius von Dorpläum eine Anklage gegen Eutyches vor, damit dieser vor die Versammlung gerufen werde und Rede stehe wegen glaubenswidriger Meinungen, welche er, Eusebius, ihm nachweisen wolle. Nach zweimal vergeblicher Vorladung erschien endlich Eutyches, geleitet von Mönchen, Soldaten, und dem kaiserlichen Patricier Florentius. Eusebius fragte ihn, ob er an die Vereinigung der beiden Naturen glaube. Dieser antwortete bejahend. Weiter wurde er gefragt, ob er auch zwei Naturen nach der Vereinigung bekenne, und daß Jesus Christus gleichen Wesens sei mit den übrigen Menschen dem Fleische nach. Eutyches wollte ausweichen. Da man aber eine bestimmte Antwort verlangte, so erwiderte er, bisher habe er nicht bekannt, daß der Leib Jesu Christi gleichen Wesens mit dem unsrigen sei, sondern der Leib der Jungfrau Maria. Vor der Vereinigung seien es zwei Naturen gewesen, nach der Vereinigung erkenne er nur eine Natur an. Dieser Meinung wollte er nicht Anathem sagen, denn dann, meinte er, würde er die heiligen Väter verwerfen. Da er nicht nachgeben wollte, so erklärte ihn die Synode für abgesetzt und ausgeschlossen, und untersagte unter Strafe des Bannes Jedermann die Verbindung mit ihm, und die Behauptung seiner Irrlehre. 29 Bischöfe und 24 Aebte unterschrieben dieses Urtheil unter dem Vorsitze des Flavian. Eutyches appellirte gegen dieses Urtheil an eine Kirchenversammlung, bei der die Patriarchen von Rom, Alexandrien, Jerusalem, Thesalonich, und andere Häupter der Kirche anwesend wären, und erwirkte beim Kaiser die unverzügliche Berufung einer neuen Versammlung, die das Verfahren des Flavian gegen ihn untersuchen sollte. Diese Versammlung wurde im April 449 in Constantinopel gehalten; sie konnte indeß nichts Erhebliches gegen das Verfahren der ersten Synode finden. Nun zog

Dioscur (s. d. A.) von Alexandrien die ganze Angelegenheit an sich, ergriff entschieden Partei für Eutyches, und verlangte von dem Kaiser die Ausschreibung einer neuen Versammlung. Dieselbe wurde auf den 1. August 449 nach Ephesus berufen. Papst Leo hatte die Abhaltung der Synode in Italien gewünscht, doch gab er nach, und ernannte drei Gesandte für die von dem Kaiser ausgeschriebene Versammlung, den Bischof Julius, den Priester Renatus, und den Diacon Hilarius. Unter den ihnen mitgegebenen Briefen (vom 13. Juni) ist das berühmte Schreiben an den Patriarchen Flavian von Constantinopel über die Menschwerdung des Sohnes Gottes, welches nachmals die Grundlage der Verhandlungen zu Chalcedon (s. d. A.) wurde. Er verwirft die Meinung des Eutyches, weil es widersinnig ist, zu sagen, vor der Vereinigung waren zwei Naturen, und gottlos, nach derselben sei nur eine Natur. Er erkennt an, daß Eutyches mit Recht verurtheilt worden; doch will er, daß man Schonung mit ihm habe, wenn er seine Irrthümer förmlich und feierlich widerrufe. Der Kaiser ertheilte dem Dioscur den Vorsitz in Ephesus. Aus Allem geht die Parteinahme des Hofes für Eutyches, und gegen Flavian hervor. Der vielvermögende Eunuch Chrysaphius hatte den Kaiser besonders für Eutyches eingenommen. Die Synode zu Ephesus wurde eröffnet am 8. August 449. Anwesend waren 130 Bischöfe aus den Kirchenprovinzen Aegypten, Asien, Thracien, dem Orient, Pontus. Flavian von Constantinopel erschien als Beklagter. Der kaiserliche Commissär las das Einberufungsschreiben vor. Der Bischof Julius entschuldigte das Ausbleiben des Papstes Leo, weil ein solches Erscheinen des Papstes ohne Beispiel sei. Er verlangte, daß der Brief des Papstes an die Synode vorgelesen werde, drang aber mit dieser Forderung nicht durch. Man ließ den Eutyches hereintreten, welcher ein Glaubensbekenntniß vorlas, in das er das nicänische Symbol aufnahm; er erklärte, in diesem Glauben wolle er leben und sterben. Er sprach Anathem gegen alle Häretiker, und besonders gegen die, welche behaupteten, daß das Fleisch Jesu Christi vom Himmel herabgestiegen sei. Sodann erhob er Klage gegen Flavian und Eusebius. Flavian verlangte, daß man den Eusebius zu seiner Vertheidigung eintreten lasse, vergebens. Hierauf wurden die Acten des ersten Concils in Constantinopel gegen Eutyches in ihrer ganzen Ausführlichkeit vorgelesen. Nach diesem erklärten die Bischöfe, daß Eutyches immer an dem Glauben der Väter von Nicäa und Ephesus festgehalten habe, daß er rechtgläubig, und mit Unrecht verdammt worden sei. Sodann brachten die Mönche aus dem Kloster des Eutyches eine Klage gegen Flavian vor, weil dieser ihren Abt abgesetzt, und ihnen die Verbindung mit demselben verboten habe. Der Gottesdienst in ihrem Kloster habe aufgehört, und einige ihrer Brüder seien ohne den Empfang der Sacramente gestorben. Sie wurden freigesprochen. Um einen Vorwand zur Verurtheilung des Flavian zu haben, wurden die Acten der sechsten Sitzung des dritten allgemeinen Concils verlesen, welches die Abfassung eines neuen Glaubensbekenntnisses verbot. Dioscur erklärte sofort, Flavian und Eusebius seien die Urheber eines allgemeinen Aergernisses; da sie gegen das Verbot dem nicänischen Symbol etwas hätten beifügen wollen, so müssen sie abgesetzt und ausgeschlossen werden. Flavian erhob sich gegen solche Verurtheilung ohne alle Vertheidigung, ebenso der Diacon Hilarius. Einige Bischöfe erhoben laute Klage, andere warfen sich dem Dioscur zu Füßen, und flehten ihn an, daß er des Flavian schone. Sie wurden aber durch Soldaten, die man hatte eintreten lassen, gezwungen, den Urtheilsspruch gegen ihn zu unterzeichnen. Tags darauf ließ Dioscur den Bischof Ibas von Edessa absetzen, ebenso den Theodoret, welchem vorher verboten worden war, auf der Synode zu erscheinen. Selbst Domnus von Antiochien, der in Ephesus anwesend war, auch unterschrieben und sich dem Dioscur unterworfen hatte, wurde unter einem nichtigen Vorwand abgesetzt. Flavian appellirte gegen seine Verurtheilung an den Papst, Dioscur habe Alles mit Gewalt erzwungen, seine Vertheidigung sei gar nicht gehört worden. Darüber war Dioscur und seine

Partei erbittert; sie ließen ihn ergreifen, um ihn in die Verbannung zu schicken. Dieses geschah mit solcher Grausamkeit, daß Flavian in Folge der Mißhandlungen kurze Zeit nach seiner Abführung in die Verbannung starb. Darum wurde zu Chalcedon Dioscur der Urheber seines Todes genannt. An die Stelle der entsetzten Bischöfe wurden neue ernannt. Selbst die Gesandten des Papstes wurden gefangen gehalten. Dem Diacon Hilarius gelang es, nach Rom zu entkommen. Papst Leo protestirte auf die Kunde von dem Geschehenen sogleich bei dem Kaiser, und verlangte die Aufhebung der gefaßten Beschlüsse. (Vgl. außer den am Schlusse des vorigen Artikels citirten Werken von Harduin, Mansi, Tillemont, Dupin, Baronius, noch Leonis M. Opp.; Lupus, t. II. op. p. 26 sq.; Ceillier, h. d. auteurs ecclésiast. t. XIV. p. 637; Schurzfleisch, diss. de syn. λῃστρικῇ etc. [Gams.]

Ephod (אֵפוֹד), das Schulterkleid (ἐπωμίς) des jüdischen Hohenpriesters, welches über dem Meil getragen wurde. Es war nach Ex. 28, 6—11. u. 39, 2—5. aus Byssus verfertigt, mit Goldfäden und kunstvollen Gebilden in Hyacinth-, Purpur- und Coccusfarbe durchwirkt, ähnlich der innersten Decke des hl. Zeltes, mit Ausnahme der Cherubim, die am Ephod fehlten. Es bestand aus zwei Schulterstücken, die vorn herab und rückwärts den Oberleib bedeckten, über der Achsel durch zwei Onychsteine (oder von Onych überkleidete Spangen) verbunden waren, deren jeder die Namen von je sechs Stämmen Israels trug, weiter unten aber durch den auf gleiche Art gearbeiteten Gürtel (חֵשֶׁב) zusammen gehalten wurden. Vorn auf der Brust befand sich das viereckige Brustschild, (חֹשֶׁן Vulg. Rationale), Exod. 28, 15—30. u. 39., 8—21., eigentlich eine Art Bursa, ebenfalls in Stoff und Arbeit dem Ephod gleich, welches nach oben an den Achselspangen durch zwei goldne Kettchen, nach unten an zwei Ringen des Ephod eben so divergirend durch hyacinthene Bänder befestigt war; Kettchen und Bänder gingen von vier goldenen Ringen an den vier Ecken des Brustschildes aus. Die Vorderseite desselben zeigte zwölf verschiedene Edelsteine, deren Namen und Lage von der hl. Schrift wohl angegeben wird, für uns aber dunkel ist (vgl. Braun, de vestib. sacerd. Hebr.; Bähr, Symbol. II. 101—108); jeder trug den Namen von einem der 12 Stämme Israels. In dieses Brustschild sollte das Urim und Thummim gelegt werden (s. den Art. Bath-Kol. I. 669). Das Ephod und Brustschild ist das eigentliche Haupt- und Amtskleid des Hohenpriesters (z. B. 1 Sam. 2, 28. 14, 3. Ephod tragen und Hoherpriester sein ist gleichbedeutend, 1 Sam. 30, 7. u. a.), welches ihn einerseits durch Stoff und Arbeit als lebendige Stiftshütte oder als Träger der göttlichen Offenbarung und Versöhnung bezeichnet, andererseits durch die Namen der zwölf Stämme als Inbegriff und Vertreter des ganzen Volkes darstellt — ganz angemessen seinem Charakter als sichtbarem Haupte der Theocratie und oberstem Vermittler des Bundes. Daher läßt sich auch erklären, wie der Aberglaube später dahin kommen konnte, dem Kleide magische Wirkung beizulegen, und Nachbildungen desselben in Gold und Silber religiösen Cultus zu erweisen, wie das Buch der Richter 8, 27. (Gideon) u. 17, 5. u. 18. (Michas) erzählt; vgl. Hos. 3, 7. Wenn sonst in der Schrift Fälle erwähnt werden, wo das Ephod von Laien, z. B. dem Knaben Samuel (1 Sam. 2, 18.), von David (2 Sam. 6, 14.), oder von gewöhnlichen Priestern (1 Sam. 22, 18.) getragen wird, so ist nicht an das hohepriesterliche, sondern nur an ein der Form nach ähnliches Kleidungsstück zu denken, dessen Stoff ordinäres Linnen (בַּד) war. [S. Mayer.]

Ephod, als christlich-kirchliche Kleidung, s. Amictus.

Ephräm, der Syrer, nimmt unter den Kirchenvätern seines Landes bei weitem die erste, unter den Kirchenvätern überhaupt eine der ersten Stellen ein. Ausgezeichnet durch Heiligkeit und Gelehrsamkeit vereinigte er mit dem feurigsten

Eifer für die Aufrechthaltung der wahren Lehre, die mitleidsvollste Liebe gegen die Irrenden. Als unermüdeter Kämpfer für die katholische Kirche gegen die zahlreichen in Syrien besonders wuchernden Secten wurde er überall so berühmt, daß man ihn Säule der Kirche und Lehrer des Erdkreises nannte und der heilige Gregor von Nyssa sagt, sein Leben und seine Weisheit haben die ganze Erde erleuchtet und er sei nur Solchen unbekannt, die vom großen Basilius nichts wissen. Am Ende des 3. oder im Anfang das 4. Jahrhunderts n. Chr., wohl noch vor Constantins d. G. Alleinherrschaft, zu Nisibis in Mesopotamien geboren, erhielt er seines langen Aufenthaltes in Edessa wegen den Beinamen des Edesseners. Seinem eigenen ächten Bekenntnisse gemäß waren seine Eltern Gläubige, die ihn in der Furcht Gottes erzogen, und er hatte die Taufgnade schon erhalten, als seine Jugend von heftigen Zweifeln gegen die Vorsehung beunruhigt wurde. Davon heilte ihn eben diese durch eine merkwürdige Begebenheit, wodurch er auf außerordentliche Weise belehrt ward, daß es „ein Auge gibt, das Alles überschaut.“ Auf einer Reise im innern Mesopotamiens wurde er schuldlos verhaftet, mit Andern vor den Richter geführt, mehrere Tage eingekerkert, und im Traume durch eine wunderbare Erscheinung unterrichtet: Er solle geduldig harren, das Walten der Vorsehung werde ihm klar werden, er büße gegenwärtig für ein früheres Vergehen. Dieß war ein muthwilliger Knabenstreich, verübt an der Kuh eines armen Fremden, die, aus Bosheit von ihm aus ihrem Ruheplatz weggejagt, eine Beute wilder Thiere geworden war. Diese That des jugendlichen Leichtsinns und sein Zweifeln an Gottes Weltregierung sind die zwei Vergehen, deren er sich aus seiner Jugendzeit mit der rührendsten Demuth und Zerknirschung anklagt. Bekehrt von seinen Zweifeln, aber voll Reue darüber, begab er sich, um Buße zu thun, in die Einsamkeit und überließ sich der Leitung eines heiligen Greises. Durch Gebet, Abtödtung und Betrachtung der heiligen Schrift, vorzüglich des furchtbaren Gerichtstages, erhob er sich auf eine hohe Stufe der Vollkommenheit. Einen gleichgesinnten, für fromme Rührung ebenso empfänglichen Freund fand er an einem Einsiedler Julian, über dessen Leben er uns einen Bericht hinterlassen. Bekannt wurde er auch mit dem gefeierten hl. Jacob, Bischof von Nisibis, den er im J. 325 zum Concilium nach Nicäa begleitete und der ihn als Lehrer der syrischen Sprache bei der in Nisibis errichteten Schule angestellt haben soll. Als Nisibis vom Perserkönige Sapor im J. 350 das zweite Mal belagert wurde, war er es ebenfalls, durch dessen Bitten bewogen der hl. Bischof um Abwendung der Belagerung betete. Nach Andern geschah dieß schon 338. Das beschauliche Leben mit dem thätigen zu vereinen, verließ er auf Gottes Geheiß das einsame Gebirge zwischen Nisibis und Edessa, wo er als Einsiedler gelebt, und zog nach Edessa selbst, zunächst um die Heiligthümer dieser Stadt, besonders die Reliquien des hl. Apostels Thomas zu verehren. Diese Stadt des Segens, wie er sie nennt, und ihre Umgegend blieb nun sein gewöhnlicher Aufenthalt und der Hauptschauplatz seiner segensreichen Wirksamkeit. Hier sammelte er einen Kreis von Jungfrauen, Töchter des Bundes, die er seine gegen Bardesanes und Harmonius verfaßten Hymnen singen lehrte, um dem Zauber der ketzerischen Lieder die Anmuth und Hoheit seiner rechtgläubigen Gesänge siegreich entgegenzustellen. Hier hielt er seine begeisterten Predigten voll Feuer, einer Beredtsamkeit, die nicht von dieser Erde schien, die Alles dahinriß und erschütterte, wenn er von der zweiten Ankunft des Herrn sprach, so daß er des lauten Schluchzens der Zuhörer wegen hie und da die Rede unterbrechen mußte. Hier oder auf dem nahegelegenen Berge, wohin er sich manchmal zurückzog, verfaßte er seine zahlreichen geistvollen Schriften. Hier ergoß sich während einer Hungersnoth seine mitleidige Liebe gegen die Armen und Kranken durch die aufopferndste Hilfe, die er ihnen selbst unermüdet leistete und mit unwiderstehlicher Kraft von Andern (auch den Hartherzigsten) erflehte. Gegen das Jahr 372 oder noch spä-

ter reiste er von Edessa nach Cäsarea in Cappadocien, um den großen Basilius (s. d. A.) zu sehen und zu sprechen, der in einer Vision ihm als leuchtende Feuersäule gezeigt worden war. Die Zusammenkunft mit diesem berühmten hl. Bischof erzählt er selbst in seiner Lobrede auf ihn. Eine andere Reise unternahm er (nach dem Berichte des freilich wenig glaubwürdigen syrischen Biographen) nach Aegypten, wo er durch Wunder von Gott verherrlicht ward; die an ägyptische Mönche gerichteten Paränesen machen übrigens diese Reise doch wahrscheinlich. Ephraims Tod wird meistens auf das Jahr 378 n. Chr. angegeben. Wenn indessen die Nachricht des Chronicons von Edessa richtig wäre, daß er 14 Jahre nach den furchtbaren Erdbeben gestorben, wodurch die Stadt Nicomedia zerstört wurde, so wäre sein Tod schon im J. 372 erfolgt; denn nach des Gelehrten Jos. Assemani Berechnung ereigneten sich diese Erdbeben und der Persereinfall im J. 358 n. Chr. Dagegen beweist aber die Lobrede Ephräms auf den im Anfange des J. 379 gestorbenen hl. Basilius d. G., daß unser syrischer Kirchenvater erst nach ihm starb, und so kann man seinen Tod frühestens auf das nämliche Jahr 379 festsetzen. Als Todestag gibt das Chronicon von Edessa den 9. Juni an. Der gewöhnlichen Meinung nach war Ephräm nur Diacon der Kirche von Edessa; manche Stellen jedoch in seinen Bekenntnissen, einzelne ältere Nachrichten, und das Ansehen namhafter Gelehrten, wie z. B. der Bollandisten, des P. Pagi u. A. machen es wahrscheinlicher, daß er Priester gewesen sei. Ueber seine einflußreiche Lehrthätigkeit an der edessenischen Schule vgl. den Art. Edessa. Nach dieser flüchtigen Uebersicht seines Lebens wenden wir uns zum Berichte über die zahlreichen Schriften des ehrwürdigen Mannes, und ihre Bedeutung für die theologische Literatur. In seinem Testamente erzählt Ephräm, es sei ihm als Knäblein im Traume vorgekommen, als entwachse seiner Zunge eine Weinrebe, sich hoch emporrankend bis zum Himmel, mit Früchten und Blättern ohne Zahl, und sie habe sich immer mehr ausgebreitet, und die ganze Welt sei um sie zusammengeströmt, von der üppigen Traubenfülle zu pflücken, ohne daß diese abgenommen habe. Die Trauben aber seien das vorbedeutende Bild seiner Homilien und Gesänge gewesen. In der That war die schriftstellerische Thätigkeit Ephräms ungemein fruchtbar. Erklärungen über die ganze hl. Schrift, ausführliche exegetische Betrachtungen, polemische Reden und Gesänge gegen verschiedene Irrlehrer, eine Menge Predigten, Lieder über Feste und auf Verstorbene, Paränesen zur Buße, viele Abhandlungen über Ascese, gingen aus seiner unermüdeten Feder hervor. Manches davon ist ganz verloren gegangen, wie sein vom hl. Hieronymus angeführtes Werk vom hl. Geiste, Vieles nur mehr in griechischen oder andern Uebersetzungen vorhanden. Wichtig ist, daß in den 4 Bänden der 1836 von den Mechitaristen in Venedig herausgegebenen armenischen Uebersetzung sich eine Auslegung der Evangelien, d. i. eine Evangelienharmonie mit eingestreuten Erklärungen, und der Commentar über die paulinischen Briefe befindet (mit Ausnahme des Briefes an Philemon). — Ephräms Schriften sind von sehr großem Werthe für die Vertheidigung der katholischen Lehre, für Kirchengeschichte, für Erbauung. Für die Exegese namentlich sind sie noch viel zu wenig benützt. Er bekämpfte die Arianer, besonders die ärgsten derselben, die sogenannten Anomäer, die Manichäer, Novatianer, Apollinaristen, die Gnostiker und unter diesen vorzüglich die Marcioniten und den Bardesanes. Die Herrlichkeit der Kirche als der Lehrerin der ganzen Wahrheit, die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssacramente, der Vorzug des hl. Petrus als obersten Hirten, die Verehrung der Heiligen, besonders Maria's, und der Reliquien, die Fürbitte für die Verstorbenen; diese und andere katholische Lehren lassen sich mit vielen unwiderlegbaren Stellen aus seinen Schriften beweisen. Man hat wohl manchmal Ephräm bloß als einen frommen Einsiedler ohne Gelehrsamkeit ausgegeben; aber seine Schriften und das ganze christliche Alterthum geben seinem Geiste und seiner Gelehrsamkeit ein glänzendes Zeugniß. Gregor von Nyssa

bezeugt ausdrücklich, daß er sich auch mit weltlichen Wissenschaften beschäftigt; Ephräm kannte die griechische Literatur, und verstand diese Sprache, wie aus einigen Stellen seiner Werke unstreitig hervorgeht. Die Legende erzählt, beim Besuche des hl. Basilius habe er durch ein Wunder auch die Gabe, sie zu sprechen, erlangt. Daß er hebräisch verstanden, beweisen seine Scholien über das A. T., worin er manchmal hebräische Wörter erläutert. Für Freunde der hl. Poesie finden sich in seinen Gesängen auf die Geburt Christi, auf das Paradies, in den Todtenliedern, in den Oden gegen die Grübler u. s. w. viele Stücke von unläugbarem dichterischen Werthe. Wie sehr seine Predigten durch Lebendigkeit, durch die Kunst zu individualisiren und zu rühren sich auszeichnen, ist allgemein anerkannt. Er war der Goldmund der syrischen Kirche. Die römische Ausgabe seiner Schriften enthält drei Bände syrisch-lateinische, drei griechisch-lateinische. Die lateinische Uebersetzung der syrischen ist zu frei, nicht selten ganz unzuverlässig (vgl. Michaelis Abhandlung über die syrische Sprache). Die angeblich aus dem Urtexte gemachte Uebersetzung in dem Werke: „Sämmtliche Werke der Kirchenväter, Kempten, Kösel, anfangend mit dem 27. Bande, ist wenigstens in den ersten Bänden, was die syrischen Werke betrifft, nur eine teutsche Uebertragung der lateinischen Uebersetzung. Unter den Protestanten machten sich um Ephräm verdient besonders Augusti, August Hahn, Cäsar von Lengerke. Sechs Bände ausgewählter Schriften gab der Benedictiner Pius Zingerle übersetzt heraus, Innsbruck, Wagner 1830 bis 1837. [J. v. M.]

Ephraim (אֶפְרַיִם, der fruchtreiche), der zweite Sohn des Patriarchen Joseph, aber von Jacob an Kindesstatt angenommen und selbst dem ältern Manasses vorangestellt (Genes. 48, 1—19.). Dadurch trat er in die Reihe seiner Vatersbrüder, und wurde gleich ihnen Ahnherr und Haupt eines Stammes, der, wie schon die Segnungen Jacobs und Moses (Deut. 33, 14.) ausdrücklich vorher verkündeten, besonders nach Außen in die Breite wuchs, und in Ueberfluß der Volksmenge, in Reichthum und Macht in vorderster Reihe stand. Beim Einzuge nach Canaan war er zwar hinter Manasses zurückgeblieben (Num. 26, zählt er 32,500, Manasses hingegen 52,700 Männer), und zum Theil deßwegen, zum Theil aus Bescheidenheit Josue's, der selbst ihm angehörte, erscheint er bei der Vertheilung des Landes als der untergeordnete Bruder, der in der Mitte dieses alle seine Städte erhält (Jos. 16, 9.); aber schon unter ihm („Gebirge Ephraim", vgl. Jos. 17, 14. 15.), noch mehr unter den Richtern und späterhin tritt sein Uebergewicht so entschieden hervor, daß er geradezu Manasses in sich begreift und Stamm Josephs genannt wird (Ps. 77, 60. 67.; vgl. Richt. 8, 1. 12, 1.), um so mehr als Manasses zur Hälfte jenseits des Jordans sich ausgeschieden hatte. Da beide Stämme ihren Antheil durch ein Loos erhielten (Jos. 16), auch die Städte Ephraims nirgends aufgezählt werden, ist die Bestimmung seiner Grenzen etwas schwierig; so viel ergibt sich aus der Vergleichung der betreffenden Stellen (Jos. 16 und 17; vgl. Jos. Flav. Antt. V. 1, 22), daß sein Antheil in einem schmalen Streifen vom Jordan aus oberhalb Jericho (dieses selbst ausgeschlossen) begann, dann zum Gebirge aufstieg, wo er sich mehr ausbreitend an der nördlichen Grenze von Benjamin und Dan hinlief, bis er sich an der mittägigen Seite des Rohr- oder Schilfbaches (Nahr al Kasbi, auf Kieperts Karte Nahr Abu Zabura) zum mittelländischen Meere hinab senkte. Nördlich davon bis an den Stamm Aser lagen die Städte von Manasses, die auch in die Ebene Esdrelon hineinreichten, so jedoch, daß der Stamm Issachar östlich einen Keil zwischen ihn und den Jordan trieb, der im Flußthale ziemlich weit herabging (Jos. 17, 10. 11.). Uebrigens besetzte Ephraim zuerst das Gebirge (dort die Hauptplätze Silo und Sichem), und dehnte sich von da gegen die mittelländische Ebene aus, ohne die Canaanäer bei Gazer auszurotten (Richt. 1, 29.). Vor-

Digitized by Google

herrschender Charakter der Ephraimiten ist trotziger Kriegermuth (Richt. 8, 1 ff. 12, 1 ff. Ps. 59, 9. „Ephraim meines Hauptes Helm“ 1 Chron. 12, 30.), der durch das Bewußtsein der alten Verheißungen, die in so glänzendem äußeren Segen sich erfüllten, noch gehoben wurde. Dieses, verbunden mit der günstigen Lage mitten im Lande, und dem vielhundertjährigen Besitz des Heiligthumes in Silo, mochte Ephraim wenig geneigt machen, den mehr geistigen Supremat des Stammes Juda auf dessen öden Bergen anzuerkennen; und wir sehen dort in der That schon früh das Bestreben, an die Spitze des ganzen Volkes zu treten (Richt. 8, 1. ff. 12, 1. ff.), welches zwar unter Saul, David und Salomo sich weniger zu äußern wagte (vgl. jedoch 2 Sam. 2, 9. 19, 41 ff.), aber nach Salomo's Tode einen an sich unbedeutenden Anlaß benützte, die nördlichen Stämme vom Hause Davids loszureißen; Jeroboam war ein Ephraimit. Der Hauptsitz des neuen Reiches Israel war immer in Ephraim (Sichem, Thirza, Samaria), und es führt geradezu dessen Namen (Eccli. 47, 23—31. und bei den Propheten). Von dem Mittelpuncte der Theocratie losgerissen, entwickelte sich neben Götzendienst der Stolz des Stammes immer mehr und artete in moralische Schlechtigkeit, Unterdrückung der Armen und all den Uebermuth aus, der sich äußerem Wohlsein anzuhängen pflegt, weßwegen die Propheten (Hos., Amos, Jes. 9, 9. 28, 1.) und endlich göttliche Strafgerichte den üppigen, ungezähmten Farren (Jerem. 31, 18. Hos. 10, 11.) in bittere Zucht nahmen. Der christlichen Anschauung ist Ephraim das Bild sowohl des Abfalls von der Kirche (Hier.), als des Weltsinnes, der anstatt seinen irdischen Segen für höhere Zwecke zu heiligen, ihn nur zur Vermehrung seiner Sünden benützt, und das Joch des christlichen Gehorsams nicht auf sich nehmen will, bis ihn die Gnade durch bittere Heimsuchungen mürbe macht. [S. Mayer.]

Ephraim, Gebirge und Wald. Als der Stamm Juda im Süden Palästina's seinen Besitz erhalten hatte (Jos. 15), und daher seinem Gebirge seinen Namen gab, nannte man das ganze nördlich davon liegende bergigte Land Gebirge Israel oder Gebirge Ephraim (Jos. 17, 15. 19, 50. Richt. 3, 26. 4, 5. 7, 23. u. s. w.) Im weitesten Sinne wird es östlich vom Jordanthale, nördlich von der Ebene Esdrelon, westlich von der Niederung am Mittelmeere umschlossen, und umfaßt auch den größten Theil von Manasses, und Manches vom Stamme Benjamin (Richt. 4, 5. 1 Sam. 1, 1.). Im engern Sinne begreift es den Antheil Ephraims allein (1 Kön. 4, 8.; vgl. die ff.). Es war, wie noch Neuere gefunden haben, ein waldreiches Gebiet, von langen, fruchtbaren Thälern (Jerem. 50, 19.) durchschnitten, die nur gegen Juda hin enger und wilder werden. Im Nordwesten verbindet es ein Waldrücken mit dem Carmel, wie nordöstlich ein niedrigerer mit den Bergen Galiläa's; von dem Gebirge Juda im Süden wird es bloß durch die politischen Grenzen dieses Stammes geschieden. Als Theile desselben werden genannt: das Gebirge Gilboe, sein hoher Ausläufer nach Nordosten, die Berge Ebal, Garizim, Zalmon in der Mitte, Berg Gaas und Zemaraim (Semeron) im Süden (vgl. Rosenmüller, Alterth. II. 1. S. 111—116). — Der Wald Ephraim, wo die Entscheidungsschlacht zwischen Absalom und Davids Heere vorfiel (2 Sam. 18, 6.) ist eben nur ein Theil der vielen Wälder, mit denen das Gebirge bedeckt war; nach dem Zusammenhange und vgl. mit Jos. 17, 14—18. ohne Zweifel im Nordosten gegen Bethsean hin, wo der Berg Gilboe sich erhebt, und die Carawanenstraße aus Gilead einen wichtigen Paß überschreitet; dort auch die Schlacht der Philister gegen Saul (1 Sam. 28, 4.). [S. Mayer.]

Ephraim (Ἐφραΐμ, mehr. codd. Ἐφρέμ, Iren. Ἐφράμ), nicht zu verwechseln mit Ephra (Ophra, s. d. A.), nach Joh. 11, 54. eine Stadt nahe an der Wüste, wohin sich Christus mit seinen Jüngern von Bethanien aus vor den Nachstellungen der Juden zurückzog. Die Wüste ist zwar nicht genannt; jedoch dem von Bethanien und Jerusalem sich Entfernenden ist die von Bethaven die nächste, welche im A. B. öfters genannt wird (Jos. 18, 12.; vgl. 8, 24. 16, 1.). Dort,

in der Nähe von Bethel, ist also Ephraim zu suchen; neben Bethel nennt sie auch Josephus (de bello jud. IV. 9, 9.) und sagt, das Städtchen (*πολίχνιον*) sei von Vespasian erobert worden. Eine andere Frage ist, welche Stadt des A. B. ihr entspreche. Jos. 18, 23. nennt unter den Städten Benjamins Aphara (הַפָּרָה, LXX *Ἀφάρ*) und Ophera (עָפְרָה, LXX *Ἀφρά*), welches letztere das Onomast. als *Ἀφρήλ*, 5 röm. Meilen östlich von Bethel kennt, und das somit der Lage nach Ephraim sein könnte. Doch auch Aphara muß dort gelegen haben; es wird erstens neben Ophera genannt, dann erobert Abia (2 Chron. 13, 19.) von Jeroboam neben Bethel und Jesana auch Ephron (אֶפְרוֹן,) das im Buche Josue nicht erwähnt wird, aber nichts anderes sein kann als Aphara (das fruchtbare, wo die Wüste aufhört); und so dürfte, indem עָפְרָה auf eine ganz verschiedene Wurzel führt, Ephraim wohl mit Aphara und Ephron identisch sein. [S. Mayer.]

Ephron (אֶפְרֹן, LXX. *Ἐφρών*); 1) eine Stadt ohnweit Bethel, von Abia im Kriege mit Jeroboam erobert (2 Chron. 13, 19.), wahrscheinlich das Aphara des Buches Josue (18, 23.), und das spätere Ephraim (s. d. A.), mit dem es auch von dem Onomast. identificirt wird, wie denn selbst die Masorethen an der citirten Stelle die Leseart אֶפְרַיִן haben, und Josephus kein anderes kennt. Robinson (II. 323) fand in der Gegend noch ein Thal el Farah, und Buckingham (travels p. 312) ein gleichnamiges Dorf; vgl. Ophra; 2) eine Stadt in Gilead nahe am Jordan, von dem Maccabäer Judas auf seinem Zuge von Karnaim nach Bethsean erobert (1 Macc. 5, 46 ff. Joseph. Antt. XII. 8, 5.). Die Einwohner waren (2 Macc. 12, 27 ff.) sehr gemischter Nationalität. 3) ein Berg Ephron (עֶפְרוֹן) wird bei Beschreibung der Grenzen Judas zwischen Jerusalem und Kirjathjearim erwähnt (Jos. 15, 9.). 4) Ephron der Hethiter verkauft Abraham bei Hebron ein Feld zum Begräbnißplatze (Genes. 23, 25, 9 u. a.).

Epictetus war ein stoischer Philosoph, durch seine reine erhabene Sittenlehre und sein ascetisches Leben hauptsächlich bekannt. Geboren zu Hierapolis in Phrygien, wurde er Sclave des Epaphroditus, der zu den vertrauten Freigelassenen des Nero gehörte. Die Veranlassuug zu seiner Sclaverei wie zu seiner Befreiung ist unbekannt. Als Freigelassener lebte er geraume Zeit zu Rom, wo er den Musonius Rufus hörte, und philosophischen Studien oblag. Als durch Domitian die Philosophen aus Rom vertrieben wurden, wanderte er nach Nicopolis in Epirus, wo er Unterricht in der Philosophie ertheilte, von welchem uns sein Schüler, Arrian, in ähnlicher Weise wie Xenophon vom Unterricht des Socrates, ein Bild entworfen hat. Er soll unter Hadrian gelehrt haben. Sein Todesjahr ist unbekannt. Er war lahm und arm, führte ein sehr strenges, ascetisches Leben, ertrug die vielen Mißgeschicke, die ihn trafen, mit Heiterkeit und großer Standhaftigkeit, und wird überhaupt als Muster eines weisen Lebens geschildert. Was ihn uns hauptsächlich merkwürdig macht, ist seine Sittenlehre, welche oft mit der christlichen verglichen wurde. In der That finden sich bei wesentlichen Verschiedenheiten wieder manche auffallende Aehnlichkeiten, welche auf eine Bekanntschaft des Epictet mit dem Christenthum unverkennbar hinweisen. Wie seine ganze Philosophie, so hat seine Sittenlehre einen durchaus religiösen Charakter, alle sittlichen Vorschriften werden aus dem Willen Gottes abgeleitet. Dabei hat sie eine streng ascetische Richtung; *ἀνέχου καὶ ἀπέχου* (dulde und meide) ist ihr Hauptgrundsatz. Weit entfernt von dem philosophischen Stolze, welcher nicht ohne Grund den Stoikern zum Vorwurf gemacht wurde, empfiehlt und fordert Epictet die Demuth als die Grundlage aller wahren Weisheit und Tugend. Daher verbietet er jeden Stolz gegen Andere, will, daß man den Nebenmenschen nicht richte, und fordert daß man auch die Verachtung und Feindschaft Anderer geduldig ertragen sollte. Er dringt besonders auch auf Demuth Gott gegenüber, da Alles, was wir

haben, eine Gabe von Gott sei. Diese Grundsätze haben den Epictet bei Christen und Heiden zu großem Ansehen gebracht. Unter den Christen sprach sich besonders Origenes contr. Celsum 1, 111 sehr rührend über ihn aus. Schriftliches hat Epictet selbst nichts hinterlassen; was wir von ihm wissen, verdanken wir den Aufzeichnungen des genannten Arrian, welcher in einem weitläufigen Werke: διατριβαὶ τοῦ Ἐπικτήτου genannt, die Vorträge seines Lehrers herausgab, und daneben noch die kräftigsten Aussprüche desselben in einem kurzen Auszuge zusammenstellte unter dem Titel: Handbuch (enchiridion) des Epictet. Vgl. Suidas s. v. Ἐπικτήτος, Gell. noct. Attic. II. 18. XV. 11; den Commentar des Neuplatonikers Simplicius zum enchiridion; Ritter, Geschichte der alten Philosophie Th. IV. S. 206. [Holzherr.]

Epicuräismus als allgemeiner Ausdruck bezeichnet jene Lebensanschauung, deren Princip das Streben nach dem höchsten Gipfel der Lust ist; in seiner speciellen Bedeutung versteht man darunter die eigenthümliche Gestaltung, welche Epicur diesem Princip verlieh. Dasselbe trat im geschichtlichen Verlauf seiner Entwicklung unter mannigfachen Formen auf. Sofern das Lustprincip unzertrennlich mit den Elementen der Selbstsucht und Sinnlichkeit verwachsen erscheint, können bereits die Sophisten als dessen Urheber betrachtet werden. Sie erklärten die uneigennützige Tugend für ein Hirngespinnst und lehrten zugleich, daß die fälschlich gepriesenen Tugenden der Mäßigkeit und Enthaltsamkeit Feindinnen des Vergnügens und den Vorschriften der gesunden Vernunft entgegengesetzt seien. Ihren Aussprüchen zufolge bestand die wahre Kunst zu leben darin, sich so viele Begierden und Bedürfnisse, als möglich, zu verschaffen und beide, so viel man könne, zu nähren und zu entzünden. Diesen Begriffen gemäß setzten sie die wahre Glückseligkeit in die Sättigung aller gereizten Begierden und in den Genuß aller sinnlichen Vergnügungen, welche die menschliche Natur nur fassen und ertragen könne. Wer Muth, Klugheit und Stärke besitze, werde nie der Mittel entbehren, eine jegliche Begierde zu befriedigen, deren unbegränzte Sättigung man aus demselben Unvermögen für unerlaubt erklärt, aus welchem man die Gerechtigkeit als eine Tugend empfohlen habe. Diese aller Sittlichkeit und edlen Menschlichkeit Hohn sprechende und die verworfenste Schlechtigkeit predigende Lehre der Sophisten erfuhr die entschiedenste Mißbilligung und Verwerfung aus dem Munde des großen Socrates, der die Wiederbefestigung der wankenden Fundamente des griechischen Lebens sich zur Aufgabe machte. Indessen vermochte er nicht zu verhindern, daß sein entarteter Schüler Aristipp von Cyrene das sophistische Lustsystem, wenn gleich in verfeinerter Gestalt, fortpflanzte und so der Begründer einer Schule wurde, aus deren Quellen Epicur seine Gärten bewässerte. Mit der den sittlichen Charakter vernichtenden Behauptung, daß das Gute die Lust, das Böse aber die Unlust sei, verband der Cyrenaiker die mildernde Erklärung, daß die wahre Lust und ihr rechter Genuß bedingt seien von geistiger Selbstbeherrschung und einsichtsvoller Mäßigung. Daher empfahl er die Geistesbildung ebenso sehr, als er die Begierde ausschloß, weil sie Furcht und Hoffnung in ihrem störenden Gefolge hätte. Er verlangte, daß man das Streben nach Besitz nicht über den gegenwärtigen Gebrauch ausdehne, und lehrte, daß man außer dem, was man an Gütern besitzt, nichts weiter begehre und daß man alle Lagen und Verhältnisse des Lebens dem angestrebten Ziele der Zufriedenheit dienstbar mache, worauf das Horazische: Mihi res, non me rebus subjungere conor geht. Ferner wollte Aristipp, daß man in keinem sinnlichen Genuß das Maaß überschreite und daß man den Genuß als das Kind des Augenblicks betrachte; man solle sich darum den frohen Genuß der Gegenwart weder durch die Erinnerungen an die Vergangenheit noch durch die Befürchtungen der Zukunft trüben lassen. Das wahre Gut sei der gegenwärtige Augenblick der Lustempfindung; auf diesen solle das Streben des Weisen gerichtet sein, nicht auf das Ganze des Lebens, das nie

von Beschwerden frei sein könne. Ebenso wesentlich gehöre zur wahren Lust die Meeresstille des Gemüthes, woraus folgt, daß heftig aufregende Sinnengenüsse und leidenschaftliche Bewegungen aus ihrem Bereich ausgeschlossen sein müßten. Diese Grundsätze bildete Epicur eigenthümlich aus. In manchen Puncten wich er von der cyrenaischen Schule ab. So z. B. suchte Epicur die Lust, die er mit Aristipp für das höchste Gut erklärte, nicht bloß für den flüchtigen Augenblick, sondern für den Zusammenhang des Gesammtlebens. Er will mit dem Genusse der gegenwärtigen körperlichen Lust den Rückblick und den Hinausblick auf die gleiche körperliche Lust verbunden wissen. Sei auch der gegenwärtige Moment arm an sinnlicher Lust, so fehle ihm doch durch die Erinnerung an die frühere Lust und durch die zuversichtliche Hoffnung auf die künftige Lust das nicht, was der gargettische Weltweise die geistige Lust nannte. Mit Rücksicht auf dieses unentreißbare Besitzthum des Weisen behauptet Epicur, daß derselbe auch unter Unglücksfällen und Martern noch glückselig lebe, indem sein Geist stark genug sei, den Schlägen des Schicksals Trotz zu bieten und über die Schranken des Gegenwärtigen sich zu erheben, um aus Erinnerung und Hoffnung Lust zu schöpfen. Der Weise des Epicur wählt zuweilen auch viele Schmerzen, wenn er die Aussicht hat auf größere Lust; wo es Lust zu gewinnen gilt, trachtet er mehr nach andauernder, das ganze Leben umfassender Glückseligkeit, als nach intensiv gesteigertem Lustgefühl. Daher verlegt er ihren hauptsächlichen Sitz in den Geist, da die Lust des Fleisches als solche nicht nur vorübergehend und auf den Augenblick des Genusses beschränkt ist, sondern sehr häufig den Keim jahrelangen, lebenslänglichen Schmerzes in unbesonnenem Taumel ausstreut. Die Lust des Geistes besteht aber in der unerschütterlichen Gemüthsruhe und ist als die Begründerin eines angenehmen Lebens unzertrennlich von der Tugend, die da mit vernünftiger Einsicht und richtigem Maaße berechnet und bemißt, was der wahren Lust frommt oder was Unlust bereiten kann. Weit entfernt, zu einem glückseligen Leben die ausgesuchtesten Genüsse zu verlangen, empfiehlt vielmehr Epicur Genügsamkeit bei Wenigem, Nüchternheit des Lebens und Mäßigung; er verwahrt sich gegen die falsche Auslegung seiner Lehre, als empfehle er die Lust des Schwelgers und Genußsüchtigen als höchstes Gut; er rühmt sich, in der Glückseligkeit mit Zeus wetteifern zu wollen, wenn er nur Gerstenbrod und Wasser habe; er verabscheut sogar die Lust, welche großen Aufwand verlangt, zwar nicht an sich, aber doch wegen der Uebel, welche sie herbeiführt. Indessen wird der Weise Epicurs noch nicht mit dem Cyniker die feinern Lebensgenüsse verschmähen, sondern, so sehr er auch seine Glückseligkeit von ihnen unabhängig weiß, wird er dennoch sich ihrer erfreuen, sofern es ohne Gefährde geschehen mag. Findet er auch die Mittel zu einem behaglichen, genußreichen Leben wünschenswerth, so vergißt er doch nicht, daß er in der Unerschütterlichkeit seines Gemüthes einen unversieglichen Quell der wahrsten und beständigsten Lust besitze. So sieht sich Epicur mit der fortschreitenden Bestimmtheit seines Princips zu einem mehr negativen Lustbegriff hingedrängt, was ihn der Einsicht hätte nahe bringen können, daß seine Lebensansicht, weil eines positiven Zweckes entbehrend, unhaltbar sei. An diesem Endpunct, worauf Schmerzlosigkeit, Freiheit von Unlust, Vermeidung des Unangenehmen als eigentliches Strebeziel des Epicuräismus erscheint, liegt offenbar ein Berührungspunct desselben mit dem geschichtlich entgegengesetzten Extrem, der stoischen Gefühllosigkeit. Vor dem Tode schaudert der epicuräische Weise so wenig zurück, als der Jünger der Stoa, aber auch des Augenlichtes beraubt, setzt er sein Leben dennoch fort. Nicht zu leben hält er für kein Unglück; ist der Tod gegenwärtig, so empfinden wir ihn nicht, da er die Endschaft aller Empfindung ist, und was uns, wenn es gegenwärtig ist, keine Unlust bereiten kann, das darf uns, als Zukünftiges gedacht, auch nicht betrüben. Den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an eine jenseitige Vergeltung schloß Epicur von seinem Systeme aus

wegen der damit verknüpften Beängstigungen des Gemüthes, was auf die Glückseligkeit seines Weisen störend wirken müßte. Den Glauben an die Götter aber behielt er bei, mit deren Seligkeit er es jedoch für unvereinbar erklärte, daß sie sich mit den menschlichen Angelegenheiten und deren Verwaltung zu schaffen machen; unbekümmert um Alles, was draußen vorgeht, führen diese in den leeren Zwischenräumen zwischen den unendlichen Welten ein ungestörtes, unveränderliches Leben, dessen Glückseligkeit keines Zusatzes fähig ist. — Bei der blinden Verehrung, womit die Epicuräer an ihrem Meister hiengen, erhielt seine Lehre keine Fortbildung. Sie beschränkten sich auf die Lectüre seiner Schriften und lasen sie nach dessen Rath so häufig, daß sie dieselben ganz oder größtentheils auswendig lernten. Selbst in ausführliche Erörterungen ließen sie sich nicht ein, und die zahlreichen Widersprüche seines Systems schienen nur die beispiellose Eintracht seiner Schüler zu befestigen. Die Leichtfertigkeit, womit Epicur über die größten Schwierigkeiten hinwegging, wurde nur von der unverschämten Arroganz übertroffen, womit er sich über alle früheren Philosophen erhob. Durch Jenes zog er oberflächlich Denkende an, Dieses imponirte den Schwachsinnigen. Einen begeisterten Anhänger fand Epicurs Philosophie an dem römischen Dichter Lucretius, der durch sein berühmtes Lehrgedicht das System seines hochgefeierten Meisters, nach dem ethischen Gehalte desselben, unter den Römern einheimisch machen wollte. Nicht die „schnöde Wollust der epicurischen Heerde“ ward der Anziehungspunct für den sittlichen Ernst einer Römerseele, sondern der Einfluß, den gewisse Momente des epicuräischen Systems auf die Kräftigung des Gemüthes ausübten, war es, was sein idealeres Streben wohlthuend ansprach. Der Grundfehler, den der Dichter mit seinem philosophischen Vorbild gemein hat, besteht in der schroffen, unausgefüllten Kluft, welche das religiöse Leben von der sittlichen Thätigkeit geschieden hält. Die Götter schildert Lucretius, ganz wie Epicur, erhaben über Schmerz und Gefahr in der Fülle der seligsten Ruhe unsterbliches Leben genießend; und so unseres Beistandes in absoluter Selbstgenugsamkeit nicht bedürftig. „Rührt sie nicht unser Verdienst, noch reizet sie unser Vergehen.“ Die Lehre, daß die Götter der Menschen Thaten richten, bezeichnet der Dichter als ein Ungeheuer der Religion, das lange auf den Gemüthern lastete, bis die Kühnheit eines Epicurs dasselbe bezwang und durch Verbannung der Todesfurcht und der beängstigenden Höllenstrafen in die Seele des Weisen jene Ruhe und Heiterkeit zurückführte, wie sie die unsterblichen Götter in ihren seligen Sitzen genießen. Losgerissen von allen Beziehungen zur religiösen Welt sieht sich der Mensch auf die Kraft seines freien Willens zurückgewiesen: Glück und Unglück bereitet er sich selbst; nur die Stärke seines Gemüthes, die Erhabenheit der Gesinnung, das Losreißen von allem Nichtigen und Zufälligen sichert ihm die Ruhe des Herzens, und erhebt ihn über den zufälligen Wechsel der Dinge. — Von einer nicht minder günstigen Seite stellt Cicero durch den Mund des Torquatus im ersten Buche seines Werks vom höchsten Gut und Uebel die epicuräische Lehre dar. Die für diese Darstellung benützten Quellen sind die *κυρίαι δόξαι* (Aphorismen) des Epicur, die in einem Auszuge des Diogenes Laertius auf uns gekommen sind, nebst mündlichen Mittheilungen der Epicuräer Phaedrus und Zeno, die Cicero selbst zu Athen gehört hatte. Durch einen blendenden Schein sucht der Apologet die wahre Gestalt des Epicuräismus zu verhüllen und durch Verkehrung des ethischen Princips seiner Lusttheorie die Wege zu ebnen. Alle Tugenden, behauptet er, sind nicht um ihrer selbst, sondern um der Lust willen lobens- und wünschenswerth, nämlich als Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes, das da die Lust ist. Zur Widerlegung des epicuräischen Systems, die im zweiten Buche folgt, stützt sich Cicero auf die Lehre des Stoikers Chrysippus, nachweisend, daß es ein sittlich Gutes gebe, welches kraft seines Wesens selbst und um sein selbst willen zu bewahren ist, daß ferner der Mensch zufolge der Stimme seines innersten Bewußtseins eine höhere Bestimmung

Digitized by Google

habe, als das Streben nach Lust, daß auch Kunst und Wissenschaft einen viel edleren Zweck verfolge, daß aber vor Allem die Tugend der Lust den Zugang verschließen müsse. — In der neuern Zeit haben besonders die französischen Moralisten sich in den Gärten Epicurs angesiedelt. Peter Gassendi eröffnete die sensualistische Richtung der Moral durch eine plausible Darstellung der epicuräischen Grundsätze, während Rochefoucault in seinen Reflexions morales das System des Eigennutzes und der Selbstsucht bevorwortete durch die Verdächtigung aller menschlichen Tugend, die er durchweg aus eigennützigen und selbstsüchtigen Triebfedern zu erklären suchte. Condillac (s. d. A.) bildete den Sensualismus zum Systeme aus und drückte den Menschen durch die Behauptung, daß sowohl seine Erkenntnisse als auch seine Willensmotive sämmtlich aus sinnlicher Empfindung stammen, zur Stufe des Thiers herab. Noch bestimmter und entschiedener sprach sich Helvetius aus (s. d. A.), der aus der bezeichneten Quelle alle moralische Begriffe und Urtheile, alle Tugenden und Laster ableitete. Selbstliebe und Eigennutz sind nach dem Verfasser des Buches de l'esprit die einzigen Hebel menschlicher Geistesthätigkeit. Da alle Selbstliebe im Grunde nur auf leibliche Lust geht, so folgt, daß auch die geistigen Vorgänge in uns eigentlich nur aus dem Streben nach sinnlicher Lust herfließen. Ganz im Geiste Epicurs war Helvetius bestrebt, aus der Moral jede religiöse Beziehung zu verdrängen, worin ihm der Geistesverwandte Diderot zwar in seinen früheren Schriften nicht beistimmte, bis er später an der Spitze der Encyclopädisten (s. d. A.) die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit und damit alle höhere geistige Stützen der Moral offen verwarf, ohne zum entschiedenen Extrem fortzugehen. Entschieden offenbarte sich als Epicuri de grege porcus der frivole La Mettrie, der mit schamloser Keckheit den Atheismus, Fatalismus und Materialismus predigte, alles Geistige für Wahn und die gemeine Sinnenlust für des Menschen höchstes Gut erklärte. Wenn Epicur den ungestörten Lebensgenuß davon abhängig hielt, daß der „Aberglaube" einer thätig in das Menschengeschick eingreifenden Gottheit verschwinde: so glaubte jener noch gründlicher das „Schreckniß der Religion" verbannen zu müssen durch die schauderhafte Versicherung, die Welt werde nicht eher glücklich sein, als bis der Atheismus allgemein herrschend geworden, und man allgemein an das Nichts der Seele und die Absurdität der Unsterblichkeit glaube. Aus welcher Fabel sich denn die Moral von selbst versteht: Man genieße, so lange man existirt, und verschiebe den Genuß nicht. Diese bestialisirende Tendenz verfolgte das Système de la nature mit einer Art von wissenschaftlichem Anstrich, indem es die materialistische Weltanschauung durchgreifend aufzubauen sucht. Nachdem das System der Natur den Menschen von den beunruhenden und quälenden Ideen der Theologen befreit und mit dem Schicksal ausgesöhnt hat, lehrt es ihn, unbekümmert um des Geschickes ehernen Gang, die Gegenwart genießen und zur wohlberechneten Selbstbefriedigung auch die Anderen in's Interesse zu ziehen, so daß beide Theile zumal ihre Rechnung finden. — Welchen Eindruck ein aus der ärgsten Fäulniß französischer Zustände hervorgegangenes Product des raffinirtesten Egoismus auf den sittlichen Ernst des teutschen Geistes gemacht, schildert Göthe (Aus meinem Leben, III, 68) mit den Worten: „Dieß Buch kam uns so grau, so cimmerisch, so todtenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir davor wie vor einem Gespenste schauderten." Selbst der gekrönte Freund französischer Freigeisterei fühlte sich von diesem Buche abgestoßen und mit tiefem Abscheu erfüllt. Oeuvres posthum. de Frederic le Grand. VI, 139 sqq.). Indessen wehte der Sturm trüber Zeiten den gefiederten Samen jener Grundsätze in die teutsche Aufklärungsperiode herüber, wo er kärglich seine matten Blüthen trieb. Wieland und ein enger Kreis seiner Geistesverwandten huldigten einem feinen Epicuräismus, der sich in eine mit ästhetischen Elementen versetzte Sinnlichkeit auflöst. In seiner Lebensansicht gibt es nichts Großartiges, Tiefes, Hohes, nichts was Kraft verräth

oder zur Entwicklung und Stählung der Kraft dienen kann. So entfremdet und abhold ist er in der epicuräischen Verweichlichtheit und Gemeinheit der Gesinnung allem Idealen, daß er darüber seinen Spott ergießt, oder dessen nur mit einem mitleidigen Lächeln gedenkt, statt freudig es zu begrüßen und ehrfurchtsvoll sich ihm zu beugen, wie es der größere Geist eines Schiller gethan. Dem Ideal sittlichen Lebensernstes, welches diesen Dichter zu so sittlich-schönen Schöpfungen begeisterte, wandte die teutsche Philosophie mit Kant sich zu und blieb ihm in allen ihren Entwicklungsphasen und ihren Hauptgestalten unverrückt treu. Am Scharfsinnigsten haben nach dem Vorgange des Königsberger Weltweisen Schleiermacher in seinen „Grundlinien einer Critik der bisherigen Sittenlehre" und Daub in seinen „Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral" u. s. w. (S. 107—111 und 400—404) die Unhaltbarkeit des Epicuräismus nachgewiesen (vgl. den Artikel „Moralprincip"). Tiefer geht auf seinen Ungrund H. Ritter ein, indem er von strengerem Ernste durchdrungen unter Anderm Folgendes bemerkt: Gegen die falschen Auslegungen seiner Lehre, über welche Epicur sich selbst beklagt, als habe er die Lust der im Genuß der Gegenwart Versunkenen als höchstes Gut empfohlen, müssen wir ihn wohl vertheidigen; aber seine Lehre empfiehlt doch nur das Streben noch sinnlicher Lust; denn was er Lust der Seele nennt, ist nichts als Wiederholung oder Erwartung der sinnlichen Lust im Geiste. Alles läuft ihm zuletzt darauf hinaus, daß der Weise die Gegenwart klug benutzen und sich freuen soll in der Erinnerung der genossenen Lust und in der Erwartung der zukünftigen, auch in seiner Selbstgenügsamkeit sich erhaben fühlend über die thörichten Menschen. Dadurch denkt er dem Menschen ein Leben zu verschaffen wie einem Gott; denn in nichts gleiche einem sterblichen Wesen der Mensch, welcher in unsterblichen Gütern lebt. Aber wie weit von diesem Wahne die Vorschriften abstehen, welche er selbst gibt, das bemerkt man alsbald, wenn man auf die furchtsame Gesinnung blickt, die durch seine ganze Lehre hindurchgeht, welche ihm verbietet, der Lust ohne Furcht vor den Folgen sich zu überlassen, und anräth, Meinungen zu verfolgen, welche doch nur nothdürftig die Gewalt des Glückes über den Menschen verstecken können... Wir finden es nicht unwahr, was man von seiner Lehre gesagt hat, daß wenn sie zur Freude zu ermuntern schiene, doch bei genauerer Betrachtung seine Vorschriften nur Trauer erregten... Sie will den Weisen trösten und von der Furcht vor höhern Gewalten der Götter und des Schicksals befreien; aber dieß gelingt ihr nur dadurch, daß sie die Willkür des Zufalls in die Natur einführt und jedes Gesetz aus ihr verbannt, und auch so kann sie den Weisen nur dadurch beruhigen, daß sie ihn nicht an die Gewalt des Zufalls denken läßt, welche eben so groß sein möchte, als die Gewalt der Natur. Wer wird die Ethik des Epicur loben können wegen der Wahrheit, welche in ihr enthalten, oder auch nur wegen ihrer Eigenthümlichkeit oder wegen ihrer geschickten Verkettung? — Eigenthümlich finden wir sie nicht; denn sie sagt nur mit größerer Offenherzigkeit, was kleinliche Menschen bald dunkler, bald mit größerem Bewußtsein für sich zu denken pflegen, was auch Democrit schon offen bekannt hatte. Geschickt verkettet kann man wohl eine Lehre nicht nennen, welche die Empfänglichkeit des Weisen für körperliche Unlust abstumpfen will, ohne zu bemerken, daß sie dadurch auch seine Empfänglichkeit für körperliche Lust abzustumpfen empfiehlt, — welche die körperliche Lust zu verschmähen sich den Schein gibt, während sie doch den Anfang aller Lust in dem körperlichen Genusse sucht, — welche zwar einen Zweck für den Zusammenhang des ganzen Lebens aufstellt, diesen Zweck aber in lauter einzelne Stückchen der Lust zerbricht. — Welche Wahrheit endlich kann eine Lehre haben, welche selbstsüchtig den Menschen auf sich selbst beschränkt und kein anderes Ziel des Strebens kennt, als das, was in den vergänglichen Erscheinungen liegt? — Sollte denn einmal des Menschen Dasein und Wesen ganz in Erscheinung aufgelöst werden,

so war es gewiß folgerichtiger, mit Aristipp uns auf den Genuß des Augenblicks und der Gegenwart anzuweisen, als die ganze Reihe des Lebens hindurch durch die Sorge und die Furcht vor der Zukunft die Lust der Gegenwart uns zu verderben. Was von der einen Seite ein Vorzug der epicurischen Lehre ist, das verdirbt auf der andern Seite ihre Haltbarkeit. Trotz des geringen wissenschaftlichen Gehaltes, den ihr Ritter zugesteht, erklärt er doch, daß sie nicht ohne Belehrung für die folgenden Zeiten und für das Leben der Menschheit überhaupt gewesen sei, sofern sie zu jener Art von Versuchen gehöre, die angestellt werden müßten, zu jenen Gedanken, die man einmal auszudenken versuchen müsse, um sich davon zu überzeugen, daß sie nicht ausgedacht werden könnten. — Zur Literatur: C. Meiners, Allgemeine kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik, Göttingen 1800. I. 40 ff. C. F. Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1822. H. Ritter, Geschichte der Philosophie. Hamburg 1831. III. 444 ff. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie. Bd. II. S. 50 ff. [Fuchs.]

Epigonation, s. Kleider der morgenländischen Geistlichen.

Epikie (ἐπιεικεία, Billigkeit) heißt in der Moral die auf Gründen der Vernunft beruhende Annahme, daß ein Gesetz in einem speciellen Falle wegen besonderer Umstände nicht verbindlich sei. Der Gesetzgeber kann nämlich nie alle Fälle des vielgestaltigen Lebens vorsehen, und muß seine Anordnungen immer nur den mehr oder weniger gewöhnlichen anpassen; treten nun ganz besondere Umstände ein, welche die Beobachtung des Gesetzes offenbar schädlich, oder doch für den Untergebenen allzu hart machen würden, so hat das Gesetz für diesen Fall keine Kraft, und die darin vorgezeichnete Handlung ist als unerlaubt oder doch als nicht geboten anzusehen (S. Thom. 2. 2. q. 120). Wenn z. B. das Gesetz allgemein anordnet, daß das Deponirte dem Eigenthümer auf sein Verlangen zurückgegeben werde, so wäre die Beobachtung derselben schädlich, wenn ein Rasender oder ein Landesverräther das deponirte Schwert zurückverlangen würde; und wenn das mosaische Gesetz (Lev. 24) allgemein anordnete, daß die Schaubrode nur von Priestern gegessen werden dürfen, so wäre die Beobachtung desselben für David in seinem Nothstande (1 Kön. 21) allzu hart gewesen; das Deponirte darf also in dem genannten Falle nicht zurückgegeben werden (S. Thom. l. c.), und David wird von Christus selbst gerechtfertigt, wenn er dergleichen Brode aß (Marc. 2, 25 f.). — Die Epikie unterscheidet sich von der Dispense darin, daß diese ein Ausfluß der obrigkeitlichen Gewalt, jene ein Urtheil des Untergebenen ist; von der eigentlichen Auslegung des Gesetzes aber darin, daß diese das Gesetz, vielleicht wohl auch im Hinblick auf die Absicht des Gesetzgebers, jene hingegen lediglich die Absicht des Gesetzgebers, nicht das Gesetz deutet (Theologia Moralis Anacleti Reiffenstuel. Bassani 1773 T. I. p. 91); wir sagen, von der eigentlichen Auslegung; denn die Gesetzesauslegung im weitern Sinne begreift die Epikie als Species in sich. — Bei irritirenden Gesetzen ist die Epikie nach der Lehre der meisten Moralisten nie statthaft, bei andern menschlichen Gesetzen hingegen nicht selten. Kirche und Staat gehen von dem Grundsatz aus: „In omnibus causis potior debet esse ratio aequitatis quam stricti juris.“ L. Placuit c. de Judiciis. Auch bei positivgöttlichen Gesetzen des neuen Testamentes ist sie zuweilen statthaft, z. B. in Betreff des Empfangs der Sacramente, der Vollständigkeit der sacramentalischen Beicht ꝛc.; das Naturgesetz verliert hingegen freilich seine Kraft nie; indessen kann doch auch bei demselben insofern der Epikie Raum gegeben werden, als eine Regel, die überhaupt dem Naturgesetz entspricht, in einem besondern Falle durch eine höhere Regel desselben Gesetzes außer Wirksamkeit gesetzt wird. Was die wirkliche Anwendung der Epikie betrifft, so ist dieselbe nicht erlaubt, wenn der rechtmäßige Obere um seine Willensmeinung gefragt werden kann (S. Thom. 1. 2. q. 96. art. 6.); ist eine solche Anfrage nicht möglich, so wird der Gewissenhafte, besonders in wichtigern Angelegenheiten, nie ohne das

zustimmende Gutachten weiser und frommer Menschen sich wegen der mit der Beobachtung verbundenen Schwierigkeiten von dem Gesetze entbunden erachten; jedenfalls liegt es im Begriffe der Epikie, daß der Beobachtung des Gesetzes besondere, also außerordentliche Bedenken oder Schwierigkeiten entgegenstehen müssen; und diese außerordentlichen Bedenken oder Schwierigkeiten müssen um so größer sein, je wichtiger das Gesetz an sich ist, und je unverbrüchlicher der Gesetzgeber im Allgemeinen an demselben festhält. Ueberhaupt muß die Anwendung der Epikie von dem Grundsatze geleitet werden, daß sie, wie der hl. Thomas sagt (2. 2. q. 120.), nicht eine Verletzung der Gerechtigkeit, sondern nur eine höhere Gerechtigkeit sei. Siehe auch Benedicti XIV. De Synodo Dioeces. l. 12. cap. 8. S. Ligorii Theologia Moralis. L. 1. n. 201. [Rudigier.]

Epiphanie, s. Dreikönigsfest.

Epiphanius, ausgezeichneter italienischer Bischof des 5ten Jahrh., zu Pavia im J. 439 von adeligen Eltern geboren, mütterlicherseits mit dem hl. Bekenner und Bischof Myrocles verwandt, erhielt, 8 Jahre alt, das Lectorat an der Kirche seiner Vaterstadt, und bildete unter den Augen seines eifrigen Bischofs Crispinus seine schöne Seele in einem schönen Leibe durch Unterricht und Frömmigkeit in ausgezeichneter Weise aus. Nachdem ihn deßhalb der Bischof in die Zahl der Exceptoren (Notare) aufgenommen, weihte er den 18jährigen Jüngling zum Subdiacon und 2 Jahre darauf zum Diacon, als welcher er mit der Verwaltung des Kirchenvermögens betraut wurde, seinem alten Bischofe in leiblicher und geistlicher Beziehung der treuste Diener zur Seite stand, und in seinem Verwaltungsamte die ihm angeborene Liberalität gegen Leidende und Hilfsbedürftige durch Unterstützung und Intercession im schönsten Lichte zeigte. Als daher sein Bischof mit Tod abging, wurde der erst 27jährige Diacon im J. 466 vom Volk und Clerus einstimmig auf den bischöflichen Stuhl berufen und zu Mailand zum Bischof geweiht; Niemand sah darauf, daß er allein sich für unwürdig hielt, Niemand nahm auch die Geschenke an, welche er, der die Simonie tödtlich hassende, darbot, um der neuen Bürde los zu werden. Beim Antritte seines Amtes hielt er eine herrliche Mahnrede an seinen Clerus, aber auch sich selbst empfahl er demselben mit den Worten: „Seht auf meinen Wandel, und bemerkt ihr etwas Unwürdiges, so fürchte sich Niemand vor dem Kirchenfürsten, mich zu mahnen." Um sodann vor Gott als würdiges Opfer und vermittelnder hoher Priester für die ihm Anvertrauten dazustehen, steigerte er die ihm ohnehin schon gewöhnliche strenge Lebensweise, aß nie als zu Mittag und da nur etwas Gemüse mit wenig Wein, versagte sich die Bäder, hielt häufige Nachtwachen und wohnte dem Gottesdienst stets mit aneinander geschlossenen Füßen stehend bei, so daß die Spuren der Füße sich dem Boden eindrückten. — Solche Bischöfe thaten damals vor Allem Noth. Das weströmische Reich lag in den letzten Zügen, und stürzte unter Odoakers Streichen zusammen; Odoaker selbst konnte sich nicht halten und mußte dem Ostgothen Theodorich die Herrschaft überlassen; die besiegte römische und die siegreiche germanische Welt standen größtentheils noch unvermittelt und unversöhnt sich gegenüber, und im hohen Grade bitter war das Loos, welches den Besiegten der gänzliche Verfall und Umsturz der alten und das neue Joch der fremden Herrschaft bereiteten. In dieser Zeit waren es, wie anderwärts so auch in Italien geistesüberlegene Römer weltlichen und geistlichen Standes, namentlich Bischöfe, welche retteten und halfen, wo die Schattenkaiser nichts mehr vermochten, welche, während ein Avitus und Glycerius die kaiserliche Krone mit der Bischofsinful zu vertauschen genöthiget wurden, sich um das verlassene Unglück annahmen, zwischen den kämpfenden Parteien Frieden stifteten, an den Höfen der neuen Herrscher das römische Element und die Römer vertraten und ihnen Erleichterung ihres Elendes verschafften, römische Bildung und das ächte katholische Christenthum nicht bloß den Besiegten erhielten, sondern auch allmählig auf die Sieger übertrugen, und

dadurch diese durch das Schwert des Geistes unterjochten. Unter diese Bischöfe gehört Epiphanius. Eines seiner Hauptgeschäfte war, das Elend zu lindern, den Friedensengel zu machen, in diesem Sinne an den Höfen der Fürsten, namentlich der germanischen, zu vermitteln und zu versöhnen. Der Patricier Ricimer, von den Liguriern darum gebeten, bediente sich seiner nicht ohne Erfolg, um mit dem Kaiser Anthemius in ein friedliches Verhältniß zu treten. Kaiser Glycerius hielt den Heiligen hoch, was dieser zum Heile Vieler benützte. Im J. 474 beauftragte ihn Kaiser Nepos mit einer Legation an den tapfern Westgothenkönig Eurich zu Toulouse, um von ihm den Frieden an Italiens und des westgothischen Reiches Gränzen zu erlangen: der Heilige, durch Gebet und Fasten auf der Reise nach Toulouse sich vorbereitend, bezwang des eisernen Gothen Herz, obwohl er sich nicht gescheut hatte, ihn auf den höchsten König, Christus, und sein Gesetz der Gnade und des Friedens hinzuweisen. Von dieser Mission zurückkehrend besuchte Epiphanius die von Einsiedlern und Mönchen bewohnten stächadischen Inseln und das berühmte Kloster Lerinum. Als nachher 476 Pavia von Odoaker eingenommen, geplündert und zum Theil zerstört wurde, wurde ihm selbst mitten unter den Schwertern die gebührende Achtung nicht versagt und die Freude zu Theil, durch seine Vermittlung sehr viele gefangene Bürger, besonders Frauen, der Freiheit zurückgegeben zu sehen. Der neue König Odoaker, wiewohl Arianer, ehrte ihn wie einen Heiligen und erhörte gerne seine Fürbitten für die bedrängten Pavianer um Steuernachlaß und Schutz gegen Bedrückungen. Ganz besonders glänzte seine Liebe zur Zeit des Krieges zwischen Odoaker und dem Ostgothen Theodorich: er unterstützte durch Wort und That Tausende, befreite durch seine Intercession viele Gefangene, und gewann selbst den wilden Rugiern bei ihrem zweijährigen Aufenthalt zu Pavia eine solche Liebe ab, daß sie bei ihrem Abzuge Thränen vergoßen. Zum ersten Male sah der große Theodorich den Heiligen zu Mailand und brach in die Worte aus: Sieh den Mann, welchem der ganze Orient keinen ähnlichen an die Seite stellen kann! Und er hielt ihn stets hoch in Ehren, ertheilte auf seine Fürbitte eine allgemeine Amnestie und Steuernachlaß für die Ligurier, und übertrug ihm eine Legation an den Burgunderkönig Gundobald mit dem Auftrage, zur Bevölkerung des verödeten Oberitaliens die gefangenen Ligurier loszukaufen, eine Mission, die bestens gelang, indem er ohne Lösegeld mehrere tausend Gefangene herausbekam und für Andere nur ein mäßiges entrichten durfte. Auch in anderer Weise machte sich Epiphanius um seine Diöcese hoch verdient, wie er z. B. nach der Einnahme Pavia's durch Odoaker die niedergebrannten Kirchen wieder aufbaute, und sowohl damals als nach Theodorichs Sieg über Odoaker sich selbst um die Wiederherstellung der verwüsteten Stadt die größten Verdienste sammelte. Der Heilige starb 497 in einem Alter von erst 58 Jahren; bis zu seinem Ende hatte er sein strenges, betendes, erbauliches und liebethätiges Leben fortgesetzt. Sein hl. Leichnam wurde im J. 962 durch Bischof Otwin nach Hildesheim gebracht. — Die Biographie des Epiphanius hat Ennodius geliefert. S. Opera Sirmondi, Venetiis 1728, t. I. p. 995 etc.; Bolland. ad 21 Jan.; item ad 17 Jul. de S. Ennodio. [Schrödl.]

Epiphanius, der heilige, Erzbischof von Salamis und Kirchenlehrer, ist nach Sozomenus' K.-G. VI, 32 bei dem Dorfe Besanduk unweit der Stadt Eleutheropolis in Palästina (Judäa) geboren worden, und zwar in den zwei ersten Decennien des vierten Jahrhunderts, etwa im J. 310. Sein Knabenalter fiel gerade in die Zeit, in welcher zuerst das Mönchthum in Palästina durch den hl. Hilarion eingeführt, schnell sich verbreitete und außerordentliche Verehrung gewann. Epiphanius wurde von Mönchen unterrichtet, und hiedurch, so wie durch seinen Umgang mit Hilarion schon in früher Jugend zu dem Entschlusse gebracht, die gleiche Lebensweise zu ergreifen. Er begab sich zu dem Ende in das Land, welches damals die meisten und ausgezeichnetsten Mönche zählte, nach Aegypten,

wo er sich durch seine strenge Lebensweise und seinen glühenden ascetischen Eifer bald berühmt machte, zugleich auch seine theologischen Studien eifrig fortsetzte. Hier in Aegypten kam er mit Gnostikern in Berührung, welche ihn besonders durch ihre weiblichen Mitglieder zu verführen suchten, so daß er einst gezwungen war, aus der ihm bereiteten Gefahr nach Art des ägyptischen Joseph sich zu retten. Nach mehrjährigem Aufenthalt in Aegypten gründete er in seiner Heimath ein eigenes Kloster, welchem er über 30 Jahre lang als Abt vorstand, in welcher Eigenschaft er auch die Priesterweihe erhielt. Der Ruhm seines heiligen Lebens verbreitete sich von Palästina in die benachbarten Länder, und bewog die Bischöfe der Insel Cypern, ihn um das J. 367 zum Bischof der Metropole Salamis zu wählen, welche Stadt damals Constantia hieß, weil sie der Kaiser Constantin nach starker Beschädigung durch ein Erdbeben wiederhergestellt hatte. Als Erzbischof behielt Epiphanius das Gewand und die Lebensweise eines Mönches bei, und besuchte auch noch von Zeit zu Zeit sein Kloster in Palästina. Aus dieser kurzen biographischen Skizze finden sein Charakter und seine Wirksamkeit ihre hinreichende Erklärung. Epiphanius, von früher Jugend auf eifriger Mönch, ja glänzendes Vorbild in dieser Lebensweise durch die von ihm stets bewiesene Strenge, genoß schon während seines Lebens eine allgemeine Verehrung. So oft er sich im Freien sehen ließ, drängte sich das Volk um ihn, riß ihm Fäden aus seinen Kleidern, um sie als Reliquien aufzubewahren, man küßte ihm Hände und Füße, Mütter baten ihn, ihre Kinder zu segnen, auch stand er im Rufe der Wundergabe; unter allen streng katholischen Bischöfen wagten sich die Arianer an ihn allein nicht. Aber auf der andern Seite zeigten sich bei ihm auch manche nachtheilige Eigenschaften, welche das Mönchsleben häufig im Gefolge hat, nämlich Beschränktheit des Urtheils und daraus hervorgehender Eigensinn, Mangel an Welt- und Menschenkenntniß, Leichtgläubigkeit und besonders Unfähigkeit, verwickelte öffentliche Verhältnisse zu überschauen und sich mit Gewandtheit darin zu bewegen. Als Bischof wirkte er für seine Diöcese höchst segensreich, und war namentlich unermüdlich in Unterstützung der Armen, aber er griff auch in die Angelegenheiten anderer Diöcesen ein, und beobachtete bei seinem Eifer für die Orthodoxie nicht immer die gehörige Mäßigung. Zu seiner Zeit hatten die religiösen Bilder erst hie und da in den Kirchen Eingang gefunden. Als er nun einst bei einem Besuch in Palästina in einer Dorfkirche einen Vorhang mit dem Bilde Christi oder eines Heiligen fand, riß er ihn geradezu ab, und erklärte, das Tuch könnte besser verwendet werden, um den Leichnam eines armen Mannes darin einzuwickeln; er ersetzte übrigens den angerichteten Schaden, indem er einen andern Vorhang ohne Bild schickte. Die in Aegypten mit den Gnostikern gemachten Erfahrungen hatten ihm zeitlebens einen tiefen Abscheu gegen alle Irrlehren eingeflößt, und da Origenes als Vater der arianischen und mancher andern gelten mußte, so las Epiphanius dessen zahlreiche Schriften mit vielem Fleiße. Da er jedoch die tiefsinnige Speculation dieses Denkers nicht zu fassen vermochte, und weil in der That auch dogmatische Irrthümer in des Origenes Schriften sich finden, so sah er mit großer Betrübniß, daß so viele Christen, selbst ausgezeichnete Bischöfe, Verehrer des Origenes seien, und ohne zu erwägen, daß man den Origenes lesen und aus ihm recht viel lernen könne, ohne zugleich seine Verirrungen zu adoptiren, war er gegen Alle, die nicht wie er über ihn dachten, eingenommen. So kam es, daß er einst 394 in Jerusalem in einer Kirche gegen den Origenes predigte, mit deutlicher Beziehung auf den anwesenden dortigen Bischof Johannes als Origenisten, was diesen veranlaßte, unmittelbar darauf eine Rede gegen die Anthropomorphiten mit Beziehung auf den Epiphanius zu halten, der ihm jedoch sogleich beistimmte, aber nun auch die Beistimmung zu seiner eigenen Ansicht, zur Verwerfung des Origenes, von ihm forderte. Diese gab Johannes nicht, es kam vielmehr zu schriftlichen Controversen, welche die Origenistischen Streitigkeiten (s. Origenes)

t recht zum Ausbruch brachten. Das Zerwürfniß zwischen den beiden Männern rde noch vermehrt, als Epiphanius für die Mönche des Klosters Bethlehem Paulinian, Bruder des hl. Hieronymus, zum Priester weihte, und dadurch in die öcesanrechte des Bischofs Johannes unbefugt eingriff. Der arglistige Bischof eophilus von Alexandrien, der aus einem Verehrer des Origenes ein heftiger nd der Origenisten geworden war, wußte ihn selbst gegen den hl. Chrysosto-s, Bischof von Constantinopel, aufzubringen. Auf Antrieb des Theophilus sammelte er die Bischöfe der Insel Cypern zu einer Synode, auf welcher Lesen der Schriften des Origenes verboten wurde, und mit den Acten dieser node versehen, reiste er nach Constantinopel, um der Synode, die Theophilus elbst gegen den hl. Chrysostomus (s. d. A.) halten wollte, anzuwohnen. Da Letztere nicht ohne Weiteres in die Verdammung der Schriften des Origenes ligen wollte, so wies Epiphanius seine ihm angebotene Gastfreundschaft zurück, llte mit dem vermeintlichen Origenisten gar keine Gemeinschaft unterhalten, benahm sich zu Constantinopel, als ob diese Stadt keinen Bischof hätte, oder in seiner eigenen Diöcese wäre (Socrates, K.-G. VI, 12. 14. Sozome-s, K. G. VIII, 14. 15.). Allein über seine unbefugte Ausübung kirchlicher Func-nen, so wie über seine Abneigung gegen gewisse Personen, die er nicht persön-oder aus ihren Schriften, sondern nur vom Hörensagen als Origenisten im immen Sinne des Wortes kenne, wurden ihm jetzt nachdrückliche Vorstellungen nacht, und der fromme Mann, der bei Allem, was er that, die redlichsten Ab-ten hatte, kam zur Einsicht, daß er hintergangen und mißbraucht worden sei. entschloß sich alsbald, ohne die Ankunft des Theophilus und den Zusammen-t der Synode abzuwarten, Constantinopel wieder zu verlassen, und sagte den chöfen, die ihn an's Schiff begleiteten: „ich lasse euch die Stadt, den Palast das Schauspiel (*καὶ τὴν ὑπόκρισιν*), ich aber gehe, denn ich habe Eile, ße Eile." Die in den letzten Worten ausgesprochene Todesahnung bestätigte , denn Epiphanius starb auf der Rückreise im J. 403. Bei der Nachwelt hat Epiphanius ein bleibendes Andenken durch seine Schriften gesichert. Er schrieb rst ein dogmatisches Werk unter dem Titel *Ἀγκυρωτός*, Ancoratus, weil es durch e Darstellung der katholischen Lehre für die Christen in den arianischen Stürmen Anker zur Festhaltung des wahren Glaubens sein sollte. In diesem Werke te er unter Anderm alle Gegensätze gegen die katholische Lehre d. h. alle damals annten Häresieen namentlich aufgezählt, worauf man ihn bat, diese Häresieen Einzelnen zu beschreiben und zu widerlegen. Er entsprach dieser Bitte durch Hauptwerk *κατὰ Αἱρέσεων* LXXX, und weil dasselbe nach seiner Meinung Mittel enthielt, um alle Ketzereien zu widerlegen und sich vor denselben zu ahren, so gab er ihm auch die Benennung *Πανάριον* oder *Κιβώτιον*, Heil-telkästlein. Der Begriff der Häresie ist in diesem Werke in einem sehr weiten ne gefaßt, denn auch die jüdischen Secten vor Christus, die Samaritaner, ener, Pharisäer u. s. w. sind aufgeführt, und mit den Messalianern wird ge-ossen. Es ist reich an Nachrichten über die Ketzer, aber ohne genugsame Prü-g, indem Epiphanius darin aufnahm, was er über dieselben fand oder erfuhr, e genauer nachzuforschen, ob es auch immer gegründet sei; seine Angaben und hauptungen darin müssen daher stets einer nachträglichen Kritik unterzogen den. Er verfaßte auch noch einen Auszug daraus unter dem Titel *Ἀνακεφα-ίωσις* (Summarium). Außerdem muß hier noch seine treffliche Abhandlung ρὶ *Μέτρων καὶ Στάθμων* (de mensuris et ponderibus) erwähnt werden, rin er mit vieler Belesenheit die in der Bibel vorkommenden Maaße und wichte erklärt. Sämmtliche Werke des Epiphanius hat Dionysius Petavius Paris 1622 griechisch und lateinisch mit Anmerkungen in zwei Foliobänden her-sgegeben, welche Ausgabe angeblich zu Cöln, eigentlich aber zu Leipzig, 1682 : einigen Zusätzen nachgedruckt wurde. — Vgl. Ceillier, Histoire générale

des auteurs sacrés et ecclesiastiques à Paris 1740. Tome 8. p. 631—744. und die daselbst angeführten Quellen. [Σ.]

Epiphanius, Scholasticus, Uebersetzer mehrerer Schriften aus dem Griechischen ins Lateinische, lebte zu Cassiodors Zeit, stand mit ihm im freundschaftlichen und wissenschaftlichen Verkehr und wird von ihm „amicus noster vir dissertissimus" genannt. Sonst weiß man nichts Näheres über seine Lebensverhältnisse, nicht einmal, ob er ein Grieche oder Italiener von Geburt war, scheint jedoch in Italien seinen Wohnsitz gehabt zu haben. Cassiodor übertrug ihm die Uebersetzung der griechischen Kirchengeschichtschreiber Socrates, Sozomenus und Theodoretus, in der Absicht, daß seine Mönche zu Vivarium auch in Bezug auf kirchenhistorische Werke den Griechen nicht nachstünden. Epiphanius lieferte diese Arbeit, Cassiodor aber hielt es für nothwendig „eorum (i. e. der 3 Historiker) dicta deflorata in unius stili tractum, Domino juvante, perducere, et de tribus auctoribus unam facere dictionem," ingleichen „de singulis doctoribus deflorata colligere et cum auctoris sui nomine in ordinem collocare," endlich theilte er das Ganze in 12 Bücher ein und versah die Capitel der Bücher mit Titeln „ne quempiam res indistincta turbaret" (Cassiodor in der Vorrede ad hist. tripart.). Dieß ist die sog. historia tripartita, welche in Verbindung mit der Uebersetzung der 10 Bücher des Eusebius von Cäsarea durch Rufin, der dazu ein elftes hinzufügte, als gewöhnliches Handbuch der Kirchengeschichte im Mittelalter gebraucht wurde. Die beste Ausgabe der historia tripartita ist die von Johannes Garet, Benedictiner von St. Maurus, dem Herausgeber der Werke Cassiodors, Rouen 1679, 1. Band. Eine frühere war 1523 zu Basel durch Beatus Rhenanus besorgt worden, der darin nicht wenig gegen Epiphanius loszieht, ihn der Ignoranz der lateinischen und griechischen Sprache beschuldigt und die lateinischen Barbarismen und Solöcismen verbesserte. Allein, wenn auch das Latein des Epiphanius ein barbarisches genannt werden muß, so ist dennoch die Uebersetzung getreu. (S. Garet in der Vorrede zu Cassiodors Werken). Uebrigens hat Epiphanius noch andere Uebersetzungen aus dem Griechischen geliefert. Er übersetzte im Auftrage Cassiodors den sog. „Codex encyclicus" d. i. eine wichtige Sammlung von Synodalbriefen an Kaiser Leo I. (J. 458) zur Vertheidigung der Synode von Chalcedon gegen Timotheus Aelurus, eingedrungenen Patriarchen von Alexandrien, die auf Befehl des Kaisers veranstaltet worden war; von dieser Uebersetzung hat Stephan Baluzius eine neue Ausgabe besorgt, die in den verschiedenen Conciliensammlungen abgedruckt ist (Cassiodor de instit. div. litt. c. 11; Conc. Labb. Coletti, Venet. 1728 t. 5. p. 27 etc.). Gleichfalls im Auftrage Cassiodors übersetzte Epiphanius den Commentar des gleichnamigen Epiphanius von Cypern (oder vielmehr des B. Philo) über das Canticum Canticorum (Cassiod. ibid. c. 5), die Commentare des Didymus über die Sprichwörter und die sieben canonischen Briefe, und noch Anderes mehr. [Schrödl.]

Episcopalsystem, katholisches, s. Papst.

Episcopalsystem, protestantisches. Nachdem in den meisten protestantischen Ländern die weltlichen Fürsten bereits thatsächlich die Oberhoheit auch in Kirchensachen an sich genommen hatten, suchte man hinterher diesen factischen Zustand auch auf doctrinellem Wege zu rechtfertigen, und dieß zuerst durch das Episcopalsystem, welchem später zwei andere Theorien, das Territorial- und Collegial-System (s. d. A.), entgegentraten. Vgl. Nettelbladt, De tribus systematibus doctrinæ de jure sacrorum dirigendorum domini territorialis evangelici quoad ecclesias evangelicas sui territorii, in dessen Observatt. jur. eccl. (Halæ 1783) p. 105 sqq., und Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten (Erlangen 1840) S. 5 ff. Das Episcopalsystem, der Zeit nach am frühesten, und in seinen Hauptzügen schon von M. Stephanie in seinem Tract. de jurisdictione, qualem habeant omnes judices tam saeculares quam ecclesiastici

in imperio Romano (Francof. 1611. 4) p. 27 f. und 146 f. ausgesprochen, beruft sich in seiner ausschließlichen Geltung für Teutschland auf die reichsgesetzliche Bestimmung des Augsburger Religionsfriedens v. 1555, vermöge dessen die früher von dem Papste und den Bischöfen ausgeübte geistliche Jurisdiction in den Landen der Augsburger Confessionsverwandten bis zur endlichen Vergleichung eingestellt und suspendirt sein sollte (Reichsabsch. v. 1555. § 20), welche Bestimmung sofort auch in den westphälischen Friedensschluß überging (J. P. O. 1648. Art. V. § 48). Im Grunde lag in dieser Bestimmung nur die gesetzliche Bestätigung eines bereits lange bestandenen thatsächlichen Verhältnisses. Die protestantischen Landesfürsten hatten sich bereits seit dem 16ten Jahrhunderte das Kirchenregiment beigelegt und den Titel der obersten Bischöfe in ihren Gebieten angenommen (v. Kamptz, über das bischöfl. Recht der evangel. Kirche in Teutschland, Berlin 1828. 8). Der vornehmste doctrinelle Grund, diese Thatsache mit jenen reichsgesetzlichen Bestimmungen in Einklang zu bringen, wird aus einem angeblichen Devolutionsrechte abgeleitet, d. h. man folgert aus der durch den Religions- und westphälischen Frieden ausgesprochenen Suspension der bischöflichen Jurisdiction eine nothwendige Uebertragung der letzteren auf die Landesherren, welche demnach das auf sie devolvirte Episcopalrecht als ein eigenes, von ihrer Landeshoheit völlig verschiedenes, gleichsam als Depositum einstweilen durch besondere Behörden auszuüben hätten. Allein abgesehen von der Einen Wahrheit, die in dieser Lehre liegt, insofern sie nämlich Staatsgewalt und Kirchengewalt als specifisch verschieden betrachtet, begreift wohl jeder Unbefangene, daß die Suspension eines Rechtes noch keineswegs eine Uebertragung desselben auf einen anderen ist; daß zumal die katholischen Reichsstände als Mitcontrahenten an eine solche Uebertragung der bischöflichen Gerechtsame an protestantische Landesfürsten nicht denken konnten, da weder Papst und Bischöfe auf ihre Gewalt verzichteten, noch es in der Macht katholischer Landesherren stand, darüber zu verfügen. Es war einzig der Drang der Umstände, dem sie nachgaben und ein bereits bestehendes Verhältniß auch weiterhin bestehen ließen. Selbst protestantischer Seits fühlte man bald das Unhaltbare jener Ansicht, und schon Th. Reinkingk in seinem Tract. de regimine saeculari et ecclesiastico (Marburgi 1631. 8) p. 496 ff. und nach ihm viele andere, besonders Bened. Carpzov sowohl in seiner Jurisprudentia ecclesiastica s. consistorialis (Hannov. 1645. fol.), als auch in seiner Disputatio de jure decidendi controversias theologicas (Lipsiæ 1695. 4) gaben jener Theorie die Wendung, daß durch die reichsgesetzlich ausgesprochene Suspension der bischöflichen Jurisdiction die letztere nicht so fast an die Landesherrn devolvirt, sondern vielmehr als eine zeither von den geistlichen Gewaltträgern usurpirte Macht nunmehr sistirt worden, und wieder an die weltlichen Obrigkeiten als die Repräsentanten der Gemeinden, denen sie ursprünglich gebühre, revolvirt sei. Die solchergestalt durch den Religionsfrieden freigewordene Kirchengewalt wären die Regenten kraft ihres göttlichen Berufes als oberste Hüter und Wahrer des Rechtes wieder aufzunehmen berechtiget und verpflichtet; nur könnten sie zunächst bloß die äußeren Jurisdictionsrechte (potestas imperii), aber auch diese nicht willkürlich handhaben. Denn fürs erste müßte die innere Kirchengewalt (potestas magisterii et ordinis) nothwendig dem Lehramte überwiesen werden. Bezüglich der Lehre und Liturgie also wären die Landesherren nur die Vollstrecker der vom Lehrstande ausgegangenen Bestimmungen und Vorschriften. Aber auch in jenem äußerlichen Gebiete der Verwaltung und Disciplin sollten dieselben in wichtigeren Angelegenheiten an die Einwilligung des Lehrstandes gebunden sein, und sowohl hinsichtlich der die Lehre betreffenden Vorschriften als hinsichtlich der zum Lehramte zu Berufenden auch der Gemeinde das ihr gebührende Recht der Zustimmung anerkennen. Diese Grundsätze und namentlich der letzte, die Mitbetheiligung des Volkes am Kirchenregimente betreffend, drangen jedoch im Leben so wenig durch, daß man sich fast überall darauf beschränkte, den Gemeinden statt

einer directen Mitwirkung einen bloß indirecten Einfluß, nämlich ein bloßes Remonstrationsrecht einzuräumen, und sie so dem Landesherren auf der einen und den Geistlichen auf der andern Seite als einen besonderen Stand entgegen zu stellen. Da nun aber offenbar die protestantische Lehre eine von Gott selbst gesetzte bischöflich-hierarchische Ordnung nicht annimmt, vielmehr nach dem Principe der Reformatoren behauptet, daß im Gebiete der Lehre und Liturgie einzig die Gesammtheit der Gemeinden entscheide, und auch bei Ausübung der Kirchenzucht und Besetzung der Kirchenämter den Gemeinden eine directe Mitwirkung zukomme; so kann eine bischöfliche Gewalt der Landesherren überhaupt, welche lediglich auf einer zum Rechte erhobenen Thatsache beruht, weder von dem bloßen Standpuncte der Doctrin, noch nach den eigentlichen Grundsätzen der Reformatoren vertheidiget werden. Nichtsdestoweniger besteht noch heutzutage dem Namen und der That nach nicht nur bei protestantischen, sondern auch bei katholischen Landesregenten hinsichtlich ihrer protestantischen Unterthanen das Episcopalsystem in Geltung; nur wird dasselbe unter verschiedenen normirenden Bestimmungen gehandhabt. So vindicirt sich in Bayern die Staatsgewalt „das Episcopat" über die protestantische Gesammtgemeinde des Königreichs, dessen Rechte sie durch das dem Ministerium des Inneren (jetzt des Cultus) untergeordnete Oberconsistorium verwalten läßt (Edict v. 26. Mai 1818 als Anhang II. zur zweiten Verf.-Beilage, § 11). In Würtemberg wird das evangelisch-lutherische Kirchenregiment durch das k. Consistorium und den Synodus (d. h. in Verbindung mit den General-Superintendenten) ausgeübt, und sollen für den Fall eines Confessionswechsels des Regenten bezüglich der Verwaltung „der landesherrlichen Episcopalrechte" die früheren Religionsreversalien zur Richtschnur genommen werden (Würtemb. Verf.-Urk. v. 25. Sept. 1819, §§ 75, 76). Auch im Königreiche Sachsen wird die landesfürstliche Kirchengewalt über die Evangelischen mit dem Namen „jus episcopale" bezeichnet (K. Sächs. Verf.-Urk. v. 4. Sept. 1831, § 41). In Churhessen steht gleichfalls die Ausübung der Kirchengewalt über die evangelischen Glaubensgenossen „unmittelbar dem Landesherren" zu (Churhess. Verf.-Urk. v. 5. Januar 1831, § 134). Ebenso hat die unirte Landeskirche in Baden ausdrücklich den Großherzog als ihren evangelischen Landesbischof anerkannt 2c. [Permaneder.]

Episcopius, s. Arminianer.

Episcopus in partibus (sc. infidelium) ist derjenige Bischof, welcher auf den Titel eines in den Händen der Ungläubigen befindlichen, für die Kirche factisch verloren gegangenen Bisthums consecrirt ist; da ein solcher keinen Clerus und keine Gemeinde, sondern eben nur den Titel seiner Kirche hat, so wird er auch Episcopus titularis genannt. Der spätere Zweck, zu welchem man sich solcher Bischöfe bediente, hat ihnen auch den Namen: Episcopi suffraganei, Vicarii in pontificalibus, Weihbischöfe verschafft. Es ist natürlich, daß die Kirche von jeher darauf bedacht war, für die Verwendung und zugleich den Unterhalt solcher Bischöfe Sorge zu tragen, welche von den Feinden des christlichen Namens aus ihren Diöcesen vertrieben worden waren. Insbesondere ließ es sich Gregor der Große angelegen sein, das Loos der bei dem Einbruche der Avaren und Slaven in Illyricum von ihren Sitzen flüchtigen Bischöfe zu sorgen. War gerade zufällig eine Diöcese in Italien erledigt, so setzte er hier einen solchen Bischof für so lange ein, bis demselben die Rückkehr zu seiner ersten Kirche möglich war. Ein Beispiel der Art bietet eine auch in das Decret Gratians aufgenommene Stelle aus den Briefen des gedachten Papstes (Cap. Pastoralis, 42. C. 7. Q. 1), welcher dem vertriebenen Bischof Johannes von Alessio die Diöcese Squillace gab; mehrere analoge Fälle stellt aus Gregorius' Briefen sein Lebensbeschreiber Johannes Diaconus (Vita S. Greg. Lib. III. c. 15) zusammen. Wo aber der Papst nicht auf die angegebene Weise sorgen konnte, da empfahl er den vertriebenen Bischof zur freundlichen Aufnahme an seine Amtsbrüder. Sehr merkwürdig ist in dieser Beziehung ein an die

Gesammtheit der illyrischen Bischöfe gerichtetes Schreiben (Epist. Lib. I. ep. 45). Gregor erklärt darin ausdrücklich, daß er ihnen die vertriebenen Bischöfe nicht empfehle, auf daß durch die Gemeinschaft die Würde des bischöflichen Thrones getheilt werde, auch verleihe er denselben keine Autorität in der Diöcese, wo sie Aufnahme finden, sondern wolle nur, daß sie Unterhalt und Trost fänden. Unstreitig wird es aber nicht dem Willen des Papstes widersprochen haben, wenn der Diöcesanbischof seinen flüchtigen Amtsbruder hin und wieder eine bischöfliche Function vollziehen ließ, während es diesem zur Freude gereichen mußte, die Gastfreundschaft durch thätige Beihülfe wenigstens in Etwas zu vergelten. Bestimmte Nachrichten über derartige Verhältnisse besitzt man von den spanischen Bischöfen, welche durch die Eroberung eines großen Theiles der pyrenäischen Halbinsel durch die Mauren ihre Sitze eingebüßt hatten. Mehrere derselben fanden ihre Zuflucht in Oviedo, so daß dieser Ort mit dem Namen: „Stadt der Bischöfe" bezeichnet wurde, sie selbst aber ungefähr in der Art der Chorbischöfe (s. d. A.) dem Episcopus loci als Gehülfen dienten (s. Thomassin, Vetus et nov. eccl. discipl. d. benef. P. I. Lib. I. c. 27. n. 8). Zugleich findet sich aber hier auch der Gebrauch vor, daß man in der Hoffnung, die in den Händen der Ungläubigen befindlichen Diöcesen wieder zu erobern, nach dem Tode eines der vertriebenen Bischöfe sogleich einen Nachfolger bestellte und consecrirte. Auf diese Weise bildete sich die Gewohnheit aus, daß Bischöfe, die wirklich an der Spitze einer Diöcese standen, sich anderer Bischöfe, die keine Gemeinde und keinen Clerus, sondern nur einen Titel hatten, als Gehülfen bedienten. Einen solchen erbat sich auch der Erzbischof Poppo von Trier im J. 1042 von dem Papste (Hontheim, Historia Trevir. tom. I. p. 376), und überhaupt verbreitete sich in Teutschland diese Gewohnheit um so leichter, als es den mit der weltlichen Fürstenwürde bekleideten Bischöfen sehr erwünscht war, durch solche bischöfliche Gehülfen ihre Diöcesen administriren oder sich wenigstens in den Pontificalhandlungen von ihnen vertreten zu lassen. Vorzüglich waren es seither die für die von den Saracenen im Morgenlande eroberten Diöcesen ordinirten Bischöfe, welche zu diesem Zweck verwendet wurden. Es schlossen sich hieran jedoch große Mißbräuche an; die orientalischen Kirchenoberen nahmen nämlich keinen Anstand, für alle jene Bisthümer, in welchen es bald keinen Clerus und keine Gemeinde mehr gab, Bischöfe einzusetzen. Da sie diese aus der Zahl der Klostergeistlichen nahmen, so knüpfte sich daran die Folge, daß solche Religiosen sich, als Bischöfe, in vieler Beziehung von ihrer Regel entfernten und, als Bischöfe ohne Diöcese, sich unstät herumtrieben; die oben angegebenen Verhältnisse Teutschlands boten die Veranlassung, daß sie sich vorzüglich hieher wendeten. Diesem Mißbrauch wollte das Concilium von Vienne abhelfen; das aus dessen Beschlüssen entnommene Cap. In plenisque 5. de elect. in Clem. (I. 3.) verordnete nämlich, daß für die Zukunft kein solcher Bischof ohne die ausdrückliche Genehmigung des apostolischen Stuhles ordinirt werden solle. Sei es, daß diese Genehmigung zu oft ertheilt, sei es, daß sie von denen, die sie empfangen hatten, mißbraucht wurde, das Umhertreiben der Titularbischöfe blieb eine fortwährende Veranlassung zu Mißständen, so, daß das Concilium von Trient, auf welchem sogar die gänzliche Aufhebung des Institutes beantragt wurde, diesem Gegenstande ebenfalls seine reformatorische Thätigkeit zuwendete. Schon im J. 1547 schärfte es (Sess. 6. c. 5. de Reform.) gerade in Beziehung auf die Titularbischöfe die ältere Vorschrift von Neuem ein, daß es keinem Bischofe gestattet sei, in eines andern Bischofes Diöcese ohne dessen Erlaubniß und dann nur in Betreff der Diöcesanen desselben bischöfliche Functionen vorzunehmen. Um dieses Gesetz zu umgehen, schlugen mehrere dieser sich umhertreibenden Titularbischöfe ihren Sitz an irgend einem exemten Orte auf und ordinirten hier eine Menge von Leuten, denen canonische Hindernisse im Wege standen und eine Erlaubniß von ihrem Episcopus proprius zum Empfange der Weihen nicht ertheilt war. Das Concilium von Trient

verbot daher (Sess. 14. c. 5. de Reform.) im J. 1551 dergleichen Weihen bei Strafe der Suspension für den ordinirenden Bischof auf ein Jahr, für den ordinirten Cleriker nach dem Belieben seines Bischofes; auch sollte es einem Titularbischof nicht einmal gestattet sein, ratione familiaritatis sive commensalitii, ohne die Erlaubniß des Ordinarius eine Weihe vorzunehmen. Unter diesen gesetzlichen Vorsichtsmaßregeln entschied man sich auf dem Concilium für die Beibehaltung des Institutes der Titularbischöfe, weil dasselbe sich in vieler Beziehung als sehr geeignet für die Erreichung wichtiger kirchlicher Zwecke empfahl. Sie kommen daher auch noch heut zu Tage unter bestimmten Voraussetzungen hauptsächlich in folgenden Fällen vor: 1) Nach einem in dem fünften Lateranensischen Concilium (Sess. 9) anerkannten Privilegium dürfen die sechs Cardinalbischöfe die Verwaltung ihrer Diöcesen solchen Titularbischöfen überlassen. 2) In den Ländern, wo das Gewohnheitsrecht für das Institut spricht, können die Bischöfe unter Nachweis des Bedürfnisses sich vom Papste zur Aushülfe in den Pontificalhandlungen einen Titularbischof erbitten. Geschieht dieß regelmäßig bei einer Diöcese, so darf jedoch der neue Weihbischof nicht auf den Titel seines Vorgängers ordinirt werden, damit nicht die Meinung entstehe, dieses oder jenes in partibus infidelium belegene Bisthum sei in eine dauernde Verbindung mit einem andern gebracht worden. Die Vollmachten eines solchen Weihbischofs erlöschen mit dem Tode des Ordinarius. In Preußen hat die Bulle de salute animarum die Suffraganbischöfe (i. e. Titularbischöfe) für Cöln und Trier ausdrücklich anerkannt. 3) In den verschiedenen Verhältnissen, wo apostolische Vicarien aufgestellt werden, sowohl da, wo keine Organisation von Diöcesen besteht, als auch da, wo ein solcher Vicar zur Administration einer Diöcese eingesetzt wird, erheischt es das Bedürfniß, daß er die bischöfliche Würde habe, die ihm dann auf den Titel eines verloren gegangenen Bisthums ertheilt wird. 4) Der bischöfliche Charakter kann auch für die päpstlichen Nuntien nicht füglich entbehrt werden, andrerseits aber würde es zum Nachtheil der Kirche gereichen, wenn der Papst einen Episcopus loci, um ihn als Nuntius zu gebrauchen, von seiner Diöcese entfernte. Es geschieht nicht selten, daß solche Nuntien den Titel eines Erzbisthums erhalten. Die Titularbischöfe sind aber unter allen Umständen als wirkliche mit ihrer in partibus infidelium belegenen Kirche vermählte Bischöfe zu betrachten; sie können daher auch nur unter denselben Voraussetzungen wie andere Bischöfe transferirt und auch nur wie diese auf Grund eines Breve eligibilitatis (s. Eligibilitas) für eine andere Diöcese gewählt, sonst nur postulirt werden. Sie haben sich daher, auch wenn sie Canoniker in einem Stifte sind, der bischöflichen Kleidung zu bedienen und genießen die gewöhnlichen Vorzüge im Chore. Sind sie in Beziehung auf ihr Canonicat der Visitation des Ordinarius unterworfen, so stehen sie daher unmittelbar unter dem Papste. Als Bischöfe haben sie auch das Recht, auf den ökumenischen Concilien zu erscheinen; auf dem letzten zu Trient waren zwar mehrere derselben anwesend, jedoch nur als Stellvertreter anderer Bischöfe, die am Erscheinen verhindert waren; eine Ausnahme machte der gelehrte Dominicaner Hieronymus Wielmus, Bischof von Argos, welcher selbst eine Abhandlung über die Titularbischöfe geschrieben hatte; er war eigens vom Papste auf das Concil gesendet worden. Zu der allen Bischöfen obliegenden Pflicht der Visitatio liminum werden sie gegenwärtig nicht herbeigezogen, da sie keine Berichte über ihre Diöcesen erstatten können. Dessenungeachtet haben sie eine Pflicht, sich nach Kräften nach dem Zustande ihrer Diöcese zu erkundigen, und sobald sich eine Aussicht eröffnet, daß dieselbe für die Kirche wieder gewonnen werden könnte, sich ihrer thätig anzunehmen. Was die Literatur über diesen Gegenstand anbetrifft, so ist besonders auf die Abhandlung von Andreucci de Episcopo titulari im ersten Bande seiner Hierarchia ecclesiastica zu verweisen. Vgl. auch Bened. XIV. d. syn. dioec. Lib. XIII. cap. 14. [Phillips.]

Epistel, s. Messe.

Epistelpredigt, s. Pericopen.

Epistolæ formatæ et canonicæ, s. Literæ formatæ.

Epistolæ obscurorum virorum, Briefe der Dunkelmänner. Diesen Namen trägt eine Sammlung der schmutzigsten Schmähschriften auf die katholische Kirche und ihre Institutionen. Ueber die Entstehung derselben siehe d. A. Reuchlin. — Das Studium des classischen, zumal des römischen Alterthums hatte im Verlaufe des sog. Mittelalters nie gänzlich gefehlt, vielmehr stets jene Pflege genossen, welche die Zeitverhältnisse gestatteten, und selbst in dem sonst so verrufenen zehnten Jahrhundert gab es sogar eine classisch gebildete Nonne, Rhoswitha. In den letzten Zeiten des Mittelalters aber hatten sich die Mittel zu classischer Bildung größtentheils durch den Fleiß und Eifer der Mönche vervielfältigt und nach dem Untergange des griechischen Reichs wandte sich die Aufmerksamkeit besonders auf die Sprache und Bildung des griechischen Volkes, wie es denn von selbst in seinem Sturze an die einstige Größe seiner Ahnen so lebendig erinnerte. Allein es geschah auch, daß diese Studien des classischen Alterthums, statt zu tieferer Begründung der christlichen Wissenschaft benützt zu werden, bald als eine Waffe gegen dieselbe angewendet wurden. Namentlich waren es die gelehrten Laien, welche sich offen dem Heidenthume wieder in die Arme warfen und die Schriften des Plato u. s. w. der hl. Schrift mindestens gleichstellten, wo nicht gar vorzogen. Diese Richtung, zunächst in Italien einheimisch, griff auch bald in Teutschland um so leichter um sich, als mit der Erfindung der Buchdruckerkunst allmählig dem Individuum der ganze Schatz des menschlichen Wissens erschlossen wurde. Es ist zwar keineswegs in Abrede zu stellen, daß auch unter den Geistlichen gar Manche ihren Geist durch classische Studien schärften und bildeten — wie dieß selbst von dem Predigerorden gilt, der doch hauptsächlich sich am Kampfe gegen das Treiben der Humanisten betheiligte; allein im Allgemeinen fanden diese bei den Laien die meisten Verehrer. Diese weltlichen Humanisten nun suchten auch auf den Universitäten, wo die sämmtlichen Lehrstühle der Theologie, des Kirchenrechts und der Philosophie mit Geistlichen besetzt waren, eine Stelle zu erhalten, wogegen sich die älteren Lehrer aus mehreren Gründen verwahren mußten. Einmal hatte es sich klar herausgestellt, daß diese Humanisten (Poëtæ, Juristæ) Christenthum und Sittlichkeit verachteten und verächtlich zu machen suchten, wofür unsere fraglichen Briefe selbst den deutlichsten Beweis liefern und wofür sich auch Reuchlin selbst unzweideutig ausspricht z. B. in der Vorrede zum ersten Buche der Rudimente. Und Peter Bembus (s. Bembus) machte einst einem seiner Freunde ernstliche Vorwürfe darüber, daß er sich mit dem Lesen der Paulinischen Briefe beschäftige, denn er werde dadurch seinen classischen Styl verderben. Die Zulassung solcher Lehrer nun war gewiß im Interesse der Kirche nicht räthlich. Hiezu kamen noch andere Umstände, die zwar nicht von so hoher Bedeutung waren, aber immerhin bei menschlichen Berechnungen berücksichtigt werden. Es konnte nämlich den älteren Lehrern, welche zugleich die gemeinschaftliche Casse verwalteten, unmöglich angenehm sein, daß die Anzahl der Lehrer sich vermehre, ihre eigenen Einnahmen sich vermindern. Zudem hatten sich schon manchmal die Humanisten, ohne zu einer Facultät zu gehören, als Lehrer auf den Universitäten aufgedrängt, wie z. B. Aesticampianus, der durch seine zu keiner Facultät gehörigen Vorlesungen in Leipzig die ganze Universität in Unruhe gebracht und von dort vertrieben wurde (cf. epistolæ obscurorum virorum, ed. Ernst Münch, Lips. 1827, p. 107), oder Ulrich von Hutten, der aus Mähren nach Wien kam und ohne Magister noch sonst etwas zu sein, die Studenten das Versemachen lehren wollte, aber von M. Heckmann ausgewiesen wurde. So nun war es natürlich zwischen den Facultäten und den Humanisten zu einer ernstlichen Spaltung und in Folge hievon zu hitzigem Kampfe gekommen. Als aber die Augenspiegel und einige andere Schriften Reuchlin's (s. d. A.), dem man keineswegs das Verdienst, durch

Betreibung des hebräischen Sprachstudiums das Studium des Grundtextes des alten Testamentes gefördert zu haben, absprechen kann, wiewohl ihm selbst rabbinische Weisheit mehr galt als christliche Wahrheit, jenen furchtbaren Kampf hervorgerufen hatten, an dem sich wider oder für Reuchlin fast alle Gelehrten Teutschlands und viele des Auslandes betheiligten und der aus verschiedenen Gründen so sehr in die Länge gezogen wurde, kam Einer oder Einige von Reuchlin's Freunden auf den Gedanken, ihre Gegner, statt mit den Waffen des Rechts, mit denen des Spottes schonungslos zu bekämpfen. Auf diese Weise erschien zu Anfang des J. 1516 eine Sammlung von Briefen dunkler Männer (Finsterlinge) angeblich an den Magister Ortuinus Gratius von Deventer, Lehrer der schönen Wissenschaften zu Cöln, zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Orten geschrieben. Die Benennung „Briefe dunkler Männer" selbst wird im ersten Briefe der zweiten 1517 erschienenen Abtheilung (S. 167) aus einem besondern Grund zur Sprache gebracht. Der Bund der Humanisten hatte nämlich so trefflich die Sprache seiner Gegner, das barbarische Latein, das in den theologischen Schriften und Hörsälen gefunden wurde und das voll von Germanismen war, nachzukünsteln verstanden, daß die Briefe von einigen englischen Dominicanern und Franciscanern für wahre Erzeugnisse derselben gehalten wurden (cf. Erasmus, Epist. L. XXII. ep. 31. p. 1195. Lond. 1642. f.). Diesen Umstand nun wußten die Humanisten auf die trefflichste Weise für ihren Plan zu benützen. Denn in dem genannten Brief eines apostolischen Protonotars aus Rom an Ortuinus Gratius wird die Frage aufgeworfen, warum denn Ortuin sein Buch „epistolæ obscurorum virorum" betitelt und so seine Freunde und Genossen obscuros viros genannt habe und darauf berichtet, daß ein angesehener Jurist (Humanist) die Schwierigkeit der Sache durch die Annahme beseitigt habe, daß Obscurus Familienname sei und die niedrige Herkunft bezeichne, wie denn auch Diocletian und andere Könige früher einem niedrigen Stand angehört haben. Da diese Entscheidung in der gelehrten Trinkgesellschaft keinen Beifall findet, erhebt sich ein bedeutender Theologe aus dem Carmeliter-Orden und sucht, da es nach Aristoteles nicht unnütz ist, über Manches Bedenken zu tragen, die Ansicht zu begründen, daß der Titel epist. obsc. vir. mystisch zu nehmen sei. Ortuin nenne nämlich in seiner eminenten Weisheit und bei seinem tiefern Scharfsinn seine Freunde Dunkelmänner, weil nach mehreren Stellen der hl. Schrift die Wahrheit im Dunkeln verborgen liege. Ortuin und seine Freunde seien also solche Männer, welche die Geheimnisse der hl. Schrift erforschen und nach Wahrheit, Gerechtigkeit und Weisheit streben, die nur den von dem Herrn Erleuchteten zu Theil werden können. Allein auch diese Erklärung befriedigte nicht und jetzt gab endlich ein junger, aber talentvoller Pariser Magister unter allen Bewegungen eines Gelehrten den Bescheid, daß Magister Ortuinus diesen Titel aus Demuth gewählt habe, im Gegensatze zu Reuchlin, der vor wenigen Jahren seinen Briefwechsel mit vertrauten Freunden unter dem Titel „epistolæ clarorum virorum" herausgegeben habe. Diese zuletzt ausgesprochene Ansicht hat auch heutzutage noch viele Vertreter. Indeß liegt es sehr nahe, daß der Vorwurf dunkler Männer, Finsterlinge, im Gegensatze zu der hohen Erleuchtung der Humanisten, der Viri illustres, die Theologen und eifrige Katholiken traf, wie denn auch im J. 1827 Dr. Ernst Münch durch die Veranstaltung einer neuen Ausgabe dieser Briefe die Finsterlinge unserer Tage — und wer könnten diese anders sein, als die Katholiken, zu deren Zahl übrigens Münch auch gehörte? — mit Einem Schlage zerschmettern wollte. Welch' ein beneidenswerthes Loos für einen aufgeklärten und erleuchteten Mann, der Sancho Pansa des gelehrten Ritters Ulrich von Hutten zu sein! — So viel über den Namen der Briefe. Damit ist theilweise auch schon der Zweck derselben angegeben. Dieser war nämlich ein doppelter: Bekämpfung der Scholastik und der Lehrer derselben auf den Lehrstühlen von

Cöln, Löwen, Paris, Wien u. s. f. und des Mönchthums überhaupt, das damals bereits zahlreiche Feinde, aber auch noch nicht wenige Freunde zählte. Der emporstrebende neue Geist der Zeit wollte seine Kraft an dem erproben, was in mehr als einer Beziehung im Verlaufe der Zeit morsch und faul geworden war. Sodann galt es, die Sache Reuchlin's gegen die Predigerbrüder zu Cöln und gegen Andere seiner Feinde zu verfechten. Hiezu war die schneidendste Waffe ausgesucht worden. Mit starker Uebertreibung wurde die Sprache der Scholastiker nachgeahmt, mit starker Uebertreibung die sittlichen Gebrechen einiger Ordensmänner erwähnt, erdichtet, wo keine Thatsache zu vergrößern war; die unnützesten und lächerlichsten Streitfragen wurden mit der größten Wichtigkeit behandelt und damit der Zweck vollständig erreicht. Um dieß einigermaßen zu erweisen, müssen wir noch einen Augenblick beim Inhalt der Briefe stehen bleiben. In die Mitte des Ganzen wird Ortuinus Gratius gestellt, ein Mann, der vielfache Kenntnisse besaß und selbst um die Literatur namhafte Verdienste hatte, der aber als Humanist um so geeigneter schien, um an ihm Reuchlin zu rächen. Zudem bildete er mit Hochstraten und Pfefferkorn das Orakel jener Zeit und hatte sich mit mehreren Humanisten persönlich verfeindet. Schon der Name dieses Ortuinus Gratius bot zu Spöttereien reichlichen Stoff. So wird S. 130 ein Carmelitermönch angewiesen, falls er über gewisse Fragen keine Auskunft ertheilen könnte, sich an Ortuin zu wenden, der ihn in allen Dingen unterweisen könne, weil er daher Gratius genannt werde, daß er die göttliche, Alles wissende Gnade in sich habe. Ortuinus also ist der Repräsentant der Männer seiner Richtung und somit die Zielscheibe des Spottes. Auch Pfefferkorn, ein convertirter Jude, wird reichlich mit Lauge übergossen. Die Dominicaner mit ihren Ablässen müssen fast in jedem Briefe die Geißel der Satyre über sich schwingen lassen; weniger zu leiden haben die Augustiner (S. 162 f. werden indeß denen zu Colmar arge Dinge nachgesagt), die Carmeliter (S. 130), Franciscaner (S. 171 jedoch werden arge Scandale erwähnt). Auch das Oberhaupt der Kirche wird in der zweiten Abtheilung häufig mit der höchsten Geringschätzung behandelt. Ohne alle Scheu und Pietät wird Christus und seine Kirche verspottet. In einem Referat über eine angebliche Predigt wird (S. 127) bewiesen, daß Christus deßwegen zu Jerusalem habe leiden und den Kreuzestod erdulden wollen, weil diese Stadt im Mittelpunct der Erde liege, und sich somit kein Heide entschuldigen könne, daß er Nichts von der Auferstehung gewußt habe, weil ja der Mittelpunct von allen Seiten gesehen werden könne u. s. w. In S. 124 müssen die neun Musen allegorisch (!) die neun Chöre der Engel darstellen; eben daselbst wird von einer Concordanz der hl. Schrift und der Fabeln der Dichter gesprochen; Stellen aus der hl. Schrift werden auf Apollo und Saturn bezogen; Diana bedeutet die seligste Jungfrau Maria (S. 125); auf Jupiter, da er von seiner Geliebten Calisto kommt, wird Matth. 12, 42. bezogen; Cadmus, der seine Schwester sucht, ist Christus, der auch seine Schwester, nämlich die Menschenseele sucht, der zwei Mal geborne Bacchus bedeutet Christus, der gleichfalls zwei Mal geboren ward, ein Mal vor allen Zeiten und sofort im Fleische; Semele, die den Bacchus auferzieht, bedeutet die Jungfrau Maria mit Hinweisung auf Exod. 2, 9.: accipe puerum istum, et nutri mihi, et ego dabo tibi mercedem tuam; von Vulcan, der bekanntlich von Jupiter vom Himmel auf die Erde geworfen wurde, heißt es im Psalm: „expulsi sunt, nec potuerunt stare." So nun wurde an dem Heiligsten gefrevelt und dennoch gibt es Männer, welche die Briefe der Dunkelmänner für geeignet halten, die drohende Finsterniß unserer Tage zu verscheuchen! Nach den angeführten Proben philologischer Gelehrsamkeit darf es nicht befremden, wenn (S. 244) gefragt wird, ob der Ordensstifter Dominicus oder Thomas von Aquino — welch' Letzterer vorzugsweise Doctor sanctus genannt werde — auf einer höhern Stufe der Heiligkeit stehe. Auch der Tunica Christi zu Trier wird spottweise gedacht (sie

war kurz vor dem Erscheinen der Briefe i. J. 1514 ausgestellt); es könne dieß unmöglich der rechte Rock Christi sein, weil er zerrissen sei (S. 97) und S. 115 wird er eine vestis antiqua et pediculosa genannt (E. Münch liest periculosa, was uns keinen Sinn zu geben scheint; pediculosa liest auch unsere Ausgabe von 1556); die heiligen drei Könige in Cöln seien wahrscheinlich drei westphälische Bauern u. s. w. Doch genug hievon! die angeführten Gnomen der Weisen von Teutschland zeigen deutlich, daß die Gotteslästerer zu allen Zeiten sich derselben Mittel bedienen. Alle Schranken der Zucht und Sittlichkeit überschreiten die Briefe S. 93, 87, 100, 105, 112, &c. Die Gruß- und Schlußformen der Briefe sind mitunter hochpoetisch; z. B. Salutes vobis plures, quam sunt in Polonia fures, Sodomici Florentiæ, ex Ordine praedicatorum indulgentiae etc. (S. 198). — Die erste Sammlung also erschien, wie bereits angedeutet, im Anfange des Jahres 1516 unter dem Titel: Epistolæ obscurorum virorum, ad venerabilem virum M. Ortuinum Gratium, Coloniæ Agrippinæ bonas literas docentem, variis et locis et temporibus missæ, ac demum in unum volumen redactæ. In Venetia impressum in impressoria Aldi Minutii (natürlich anspielend auf Manutius) in 4. Die Lettern erinnerten täuschend an Quentel's Officin in Cöln, wo gewöhnlich die Werke der Cölner Theologen und Philosophen erschienen. Der zweite Theil erschien 1517. Noch später erschien ein Nachtrag unter dem Titel eines dritten Theils, der jedoch in jeder Beziehung am wenigsten gelungen ist. Bei Vielen fanden die Briefe ungemeinen Beifall und machten die Bettelmönche verächtlich, während bei Vielen, und gewiß nicht bloß bei Finsterlingen, die hier ausgestreute Verachtung auf deren Verbreiter zurückgewälzt wurde. Selbst Erasmus mißbilligte die persönlichen Angriffe (vgl. Schröckh, Kirchengesch. Bd. 30. S. 271). Die Berichte über deren allgemeine beifällige Aufnahme sind meistens von den Humanisten selbst; allein in wiefern finden heutzutage die Schriften französischer Literaten allgemeinen Beifall? Gewiß war die Ordensgeistlichkeit nicht allein thätig, um von Papst Leo X. ein Verdammungsurtheil dieser Briefe zu erhalten. Wenn man auf den Inhalt der Briefe nur mit halb erleuchtetem Auge sieht, so sieht Jeder von selbst ein, daß es wohl nicht des Goldes der Bettelmönche bedurfte, um von dem allgemeinen Wächter des Glaubens und der Sittlichkeit ein Verdammungsbreve zu erwirken. Dieses erschien am 15. Mai 1517, erklärte die Briefe als ein Machwerk einiger Söhne der Bosheit, denen alle Furcht vor Gott und den Menschen aus den Augen geschwunden und befahl mit Androhung des Bannes, daß alle und jegliche Christgläubige beiderlei Geschlechts von der Lectüre derselben für immer sich enthalten und durch das Feuer sie vernichten sollen. Welchen Eindruck dieses Breve (es steht u. A. bei Münch, Einleitung S. 32 f.) auf die Gläubigen machte, vermögen wir nicht zu ermessen; von den Humanisten aber wurde es auf die unverschämteste Weise für ihre Zwecke ausgebeutet. Der römische Hof wurde jetzt gleichfalls in die Sache gezogen, daher in der zweiten Abtheilung so viele Briefe von Rom datirt sind; ja man veröffentlichte die Anzeige eines erhaltenen päpstlichen Privilegiums gegen jeden Nachdruck auf zehn Jahre, und noch in unserer Ausgabe von 1556 heißt es am Ende der ersten Abtheilung: Romæ Stampato con privilegio del Papa. Auch verfehlte man nicht, zu erklären, daß selbst die Juden eine Uebersetzung der Briefe veranstaltet haben, was indeß wohl nicht im Ernste zu nehmen ist. Die Briefe der zweiten Abtheilung enthalten häufig Erwiederungen auf Pfefferkorns Vertheidigungsschrift (Defensio Ioa. Pepericorni contra famosas et criminales obscurorum virorum epistolas. Colon. 1516) und Schmähungen auf die Universitäten (z. B. S. 226, 242, 261, an welch' letzterer Stelle jedoch statt scribit offenbar gelesen werden muß: peribit), die ihrerseits gegen den ersten Theil der Briefe und gegen die Humanisten überhaupt geeifert hatten. Auch Ortuinus Gratius würzte dem lachlustigen Lesepublicum seine Speise, als er in seinen Lamentationes obscurorum virorum mit einer Widerlegung der Epistolæ obsc. vir. hervortrat;

deß ist es, wenn auch gegen die gewöhnliche Ansicht, höchst wahrscheinlich, daß se Lamentationes das Werk der Humanisten und somit der zweite Hieb auf tuinus Gratius sind. — Es erübrigt uns nun noch, zu untersuchen, wem die torschaft dieser Briefe zuzuschreiben sei. Nach Allem, was wir von gleichtigen Schriftstellern wissen, war der Plan so im Geheimen angelegt, daß außer bei der Abfassung der Briefe selbst Betheiligten nur wenige Eingeweihte die men der Verfasser kannten. Die vielen Critiker, welche über die Sache gerieben, haben das Räthsel lange Zeit nicht nur nicht gelöst, sondern wo mög- noch räthselhafter gemacht. Die Ansicht, als wäre Reuchlin oder Erasmus r Verfasser der Briefe, ist antiquirt und dutzendfach widerlegt. Dagegen fiel Verdacht der Autorschaft alsbald auf Ulrich von Hutten; auch wurde er fentlich als solcher genannt (Ipsum me auctorem non jam suspicantur Sophistæ, l, ut audio, palam praedicant, schreibt Hutten an R. Crotus). Nach der eben gelehrten als scharfsinnigen Deduction des um Herausgabe vorreformatorischer hriften verdienten Literator's Ernst Münch ist auch wirklich U. v. Hutten Hauptverfasser zu betrachten. Man war zwar gewohnt, auf den Schriften ieses Mannes gemeiniglich auch seinen Namen zu finden; allein viele Umstände boten ihm, ihn auch auf die Epistolæ obsc. vir. drucken zu lassen. Denn dieses thwillige Kind hätte seinem frechen Vater mehr als Unannehmlichkeiten bereiten nnen; die derb angebrachten Anschuldigungen und Persönlichkeiten hätten ihm nchen Injurienproceß zuziehen können und in diesem Fall wäre der Ausgang des Handels wohl sehr leicht zu errathen gewesen. Zudem gab Hutten auch den Triumphus Capnionis anonym heraus, der 1515 bereits fertig war, aber erst 1519 schien. Gleichwohl kommt auch in diesem Buch der Ausdruck „obscuri viri" ziemlich häufig vor. Freilich war Hutten bei dem Erscheinen der Episteln in Italien. Allein dieß beweist nichts gegen die Autorschaft desselben. Vielmehr verhält sich die Sache wahrscheinlich also. Hutten hatte zur Satyre die erste Idee und den Plan, sowie den ersten Brief „die Magistermahlzeit" als Probe gegeben, wie die Sache behandelt werden müsse; auch hatte er hiezu vielleicht noch mehrere Briefe verfaßt und überließ nun die fernere Ausführung seinem ältesten Freunde Crotus Rubeanus, und Hermann von dem Busche, sowie Eoban Hesse traten gleich damals bei. Dann mußte Hutten nach Italien reisen, und während seines Aufenthaltes daselbst erschienen die Episteln (s. Münch in der Einleitung seiner Ausgabe S. 58). Auch geht aus dem ganzen Benehmen Hutten's hervor, daß der Ritter sich als Urheber der Briefe gefiel und dieselben als ein Hauptverdienst seines Lebens betrachtete (s. Münch, a. a. O. S. 61). Auch innere Gründe, welche Münch S. 62 aufzählt, sprechen für die Autorschaft Hutten's. So theilt sich also die Haupturheberschaft zwischen Hutten und Crotus Rubeanus (s. Crotus). Auch Letzterer war stolz auf seinen Antheil an diesem Machwerk. Aber ein Beweis, daß Beide die vorzüglichsten Urheber desselben waren, liegt in dem Umstand, daß nach dem 1530 erfolgten Rücktritt des Crotus Rubeanus in die katholische Kirche die Epistolæ Anonymi (und dieser war wohl kein Anderer als Justus Jonas) ad Jo. Crotum Rubeanum, verum inventorem et auctorem Epistolarum obscurorum virorum manifestans (ed. et not. J. C. Olearius. Arnstad. 1720. 8.) diesen neben manchen andern Vorwürfen auch an das erinnert, was er gemeinschaftlich mit Hutten noch vor Luthers öffentlichem Auftreten gegen das Papstthum gesprochen und geschrieben, worunter er jene Briefe ausdrücklich mit aufzählt. War Jonas wirklich der Verfasser dieses Briefes, so konnte dieser genau von der Sache unterrichtet sein; denn gerade um die Abfassungszeit der Episteln lebte er mit Crotus in vertrautem Umgang zu Erfurt. Außer den beiden Haupturhebern aber nahmen andere Freunde mehr oder weniger Theil daran; die übrigen Schriften des Hermann vom Busche tragen ganz den Charakter mancher geistreichen aber schlüpfrigen Briefe; außer Eoban Hesse, Verfasser der meist den

Episteln angebundenen Sätzen „de generibus ebriosorum“ und „de fide meretricum“ sind noch zu nennen Rhagius Aesticampianus, Cäsarius und Pyrkheimer, der erste Verleger der Briefe in Hagenau Wolfg. Angst, Franz von Sickingen und der Bamberger Domherr Jacob Fuchs. — Das dritte Buch der Briefe ist offenbar das Erzeugniß späterer Jahre und kann den ersten zwei Büchern, obwohl es noch dem 16. Jahrhundert angehört und von Freunden und Geistesverwandten der übrigen Verfasser herrührt, in keiner Hinsicht an die Seite gestellt werden. — Ueber die verschiedenen ältern und neuern Ausgaben ist Münch a. a. O. (S. 66—77) zu vergleichen. Seine Ausgabe ist leider reichlich mit Druckfehlern versehen. Eine andere Ausgabe hat Rotermund, Hannover 1827, besorgt, und ihr eine gedrängte historische Einleitung über die Briefe und deren Ausgaben vorangestellt. [Fehr.]

Epitrachelium, s. Kleider der morgenländischen Geistlichen.

Equitius, Abt vieler Klöster in der Provinz Valeria. Das Jahr seiner Geburt und seines Todes weiß man nicht, gewiß jedoch ist, daß er im 6. Jahrhunderte blühte. Das unlautere Feuer der Jugend lehrte ihn eifriges Gebet, und das Gebet erwirkte ihm die Gnade, den Stachel des Fleisches nicht mehr zu fühlen. Von der Gnade auf diese hohe Stufe gehoben, übernahm er zur Leitung der vielen Mönchsklöster auch noch die Vorstandschaft von Nonnen. Seine Mönche beschäftigten sich, außer den gewöhnlichen Uebungen der Frömmigkeit, mit Feldarbeit und Bücherabschreiben; Feldarbeiten verrichtete er selbst ebenfalls. Allein, obwohl er Abt war, stand er doch nicht in den hl. Weihen; dieß hielt ihn aber nicht ab, auch außerhalb seiner Klöster in Kirchen, Städten, Flecken und Häusern das Wort Gottes zu verkünden, worüber mehrere Cleriker Schwierigkeiten erhoben; selbst der Papst wurde darüber bedenklich und lud ihn zur Untersuchung nach Rom ein, stand aber davon in Ansehung der Heiligkeit des Equitius wieder ab. Wie immer, trug er auch auf seinen Missionszügen ein sehr ärmliches Gewand, ritt das schlechteste Thier, das er im Kloster auffinden konnte, und führte stets in zwei Säckchen aus Pelz die hl. Schriften bei sich. Baronius (ad a. 581 n. 9 und in addend. post tomum nonum) macht den hl. Papst Gregor I. vor dessen Pontificat zu einem Mönch nach der Regel des hl. Equitius, wogegen Mabillon Annal. t. I. l. 6. n. 62 etc. und in dem Appendix I. zu diesem Tomus S. 655 ꝛc. dieß in Abrede stellt und für das Andreaskloster des hl. Papstes die Regel des hl. Benedict vindicirt. S. Greg. M. dialog. I. 4; Bolland. ad 7 Mart. de S. Equitio. [Schrödl.]

Erasmische Ausgaben des N. T., s. Bibelausgaben, I. 921.

Erasmus, Desiderius, der Sprosse einer außerehelichen Verbindung zwischen Gerhard Helie aus Guda und Margaretha, der Tochter eines Arztes aus Zevenberg, wurde in der Nacht vom 27—28. October 1467 in der Stadt Rotterdam geboren. Sein Vater Gerhard, einer ansehnlichen Bürgerfamilie der nicht unbedeutenden Stadt Gouda in Süd-Holland angehörig, sollte nach dem Wunsche seiner Eltern dem geistlichen Stande sich widmen, der jedoch seinen Neigungen durchaus zuwider war. Da seine Familie sich seiner Verbindung mit Margarethen, welcher er die Ehe versprochen hatte, gewaltsam widersetzte, und ihn zum Priesterstande zwingen wollte, entfloh er nach Rom, wo er sich durch das Abschreiben classischer Werke seinen Unterhalt erwarb, und zugleich unter Guarin die Rechte studirte. Die verlassene Margaretha aber begab sich, um ihre Schande zu verheimlichen, nach Rotterdam, wo sie ihren Sohn, Gerhard Gerhardssohn genannt, gebar, der in der Folge diesen Namen mit dem gleichbedeutenden griechischen Erasmus (ἐράσμιος) und dem lateinischen Desiderius vertauschte. Als Gerhards Brüder den Aufenthalt des Entflohenen in Rom erfuhren, suchten sie ihn zur Rückkehr nach Holland zu bewegen, und schrieben ihm, seine Geliebte sei bereits gestorben. Diese Nachricht erschütterte ihn so sehr, daß er, von der Nichtigkeit alles Irdischen überzeugt, freiwillig den geistlichen Stand erwählte, zu Rom sich zum Priester weihen ließ, und in sein Vaterland zurück-

kehrte. Doch bei seiner Ankunft im Vaterlande entdeckte sich ihm sogleich der Betrug seiner Brüder, Margaretha war am Leben, und überdieß ihm ein Sohn geboren, für dessen Erziehung er zu sorgen hatte. Dennoch blieb er getreu seinem Priestergelübde und seinen heiligen Verpflichtungen, lebte mit Margarethen, die ihm aus ganzer Seele ergeben war, nur in geschwisterlichen Verhältnissen, und beide suchten die Verirrung ihrer Jugend wenigstens durch eine sorgfältige Erziehung des jungen Erasmus gut zu machen. Kaum vier Jahre alt mußte dieser die Schule zu Gouda besuchen, und ein Jahr darauf wurde er als Chorknabe an der Cathedralkirche nach Utrecht geschickt, wo er bis zum neunten Jahre blieb, ohne daß sich seine Talente daselbst entwickelt hatten. Nun aber bezog er die berühmte Schule zu Deventer, wohin ihn seine Mutter begleitete, um die Erziehung und die Gesundheit des schwächlichen Knaben besonders zu überwachen. Dieser Schule, welche von den Brüdern des gemeinschaftlichen Lebens geleitet wurde, verdankte Erasmus seine erste gelehrte Bildung; er fand in Johann Sintheim (Zinthius) und Alexander Hegius vortreffliche Lehrer, die sein herrliches Talent erkannten, und es vorhersagten, er werde einst ein großer Gelehrter werden. Schon damals waren Horaz und Terenz, deren Schriften er auswendig gelernt hatte, seine Lieblingslectüre. Nachdem er vier Jahre in Deventer gewesen, brach daselbst die Pest aus und raubte seiner Mutter das Leben. Eilig verließ er Deventer und kehrte zu seinem Vater nach Gouda zurück, der aber sich grämend über Margarethens Tod in kurzer Zeit dem Schmerze unterlag, nachdem er sterbend noch seinen drei besten Freunden die Vormundschaft über seinen Sohn übertragen hatte. Diese suchten ihn für das Klosterleben zu bestimmen, und schickten ihn daher nach Herzogenbusch in das Institut einer geistlichen Bruderschaft, die sich mit der Erziehung der Jugend beschäftigte, und ihre talentirteren Schüler für den geistlichen Stand zu gewinnen suchte. Doch die geistigen Kräfte dieser Bildungsanstalt genügten dem Talente des jungen Erasmus nicht, so daß er in der Folge die dritthalb Jahre, die er dort zubrachte, als verloren betrauerte. Vergebens war es auch, ihm Geschmack für das Klosterleben beibringen und für den geistlichen Stand überhaupt ihn gewinnen zu wollen, da ihm das gestörte Lebensglück seiner Eltern jede Lust zu demselben benahm, und nebst seinen Erfahrungen in Herzogenbusch ihn zu jenen bittern Ausfällen gegen Klöster und Mönche verleitete, die man nur zu häufig in seinen Schriften vorfindet. Uebrigens hatte sein Aufenthalt in diesem Institute noch einen andern schädlichen Einfluß auf ihn, da das auflauernde Betragen seiner Vorsteher, ihre Drohungen und die bei dem geringsten Vergehen verhängten Strafen die Seele des vater- und mutterlosen und mit seinen Vormündern zerfallenen Waisen mit Furcht und Argwohn erfüllten, deren er sich bis zum Ende seines Lebens nie ganz zu entäußern vermochte. Die Pest, die auch in Herzogenbusch ausgebrochen und ein Fieber, an dem er längere Zeit erkrankt gewesen, nöthigten ihn endlich das Institut zu verlassen und zu seinen Vormündern zurückzukehren. Diese fortwährend darauf bedacht, ihn für das Klosterleben zu bestimmen, hatten ihm unterdessen eine Stelle in dem ansehnlichen Chorherrenstifte von Sion in der Nähe von Delft verschafft; doch unerschrocken weigerte sich der sonst so furchtsame Erasmus sie anzunehmen, indem er versicherte, er wäre noch zu jung, um sich entweder für die Welt oder für das Kloster entscheiden zu können, man möge doch nur zugeben, daß er noch einige Jahre sich mit seiner Ausbildung beschäftige. Auf dieses von seinen Vormündern, so lange er sich ihren Wünschen nicht füge, verstoßen, am Fieber leidend und ohne Unterstützung befand sich Erasmus in einer erbarmungswürdigen Lage. Da traf er zufällig einen seiner Schulgenossen aus Deventer, Cornelius Verdenus, der von einer Reise aus Italien zurückgekehrt in dem Kloster Emaus eingekleidet war. Dieser bekämpfte die Abneigung seines Freundes gegen das Klosterleben, schilderte ihm die Freiheit und Muse, sich den Wissenschaften ganz widmen zu können, mit

den reizendsten Farben, machte ihn besonders auf die reichen Büchersammlungen und mannigfaltigen Hilfsquellen aufmerksam, welche die Klöster seinen Studien darbieten konnten, und brachte es wirklich dahin, daß der von Allen verlassene, fortwährend kränkelnde und an Allem Noth leidende Erasmus im J. 1486 in den Orden der regulirten Chorherren im Kloster Emaus, auch Stein genannt, in der Nähe von Gouda eintrat. Man behandelte ihn während seines Noviciates mit aller Liebe und Nachsicht und überließ ihn ungestört seinen wissenschaftlichen Beschäftigungen, und dennoch konnte er den religiösen Stand nicht lieb gewinnen. Nach langem Schwanken legte er jedoch endlich die feierlichen Gelübde ab, und obgleich er diesen Schritt manchmal bereute, so tröstete er sich doch damit, „daß ein rechtschaffener Mann in jedem Berufe, in den ihn die Vorsehung setze, zufrieden leben könne.“ Während der fünf Jahre, welche er in Emaus zubrachte, beschäftigte er sich unermüdet mit classischen Studien und den Schriften des Laurentius Valla, dessen Ansichten er sich mit allem Feuer seiner für die Wissenschaft begeisterten Seele anschloß. Früchte dieser seiner Jugendstudien sind religiöse Gesänge zur Ehre Christi und der hl. Jungfrau, Elegien und Oden, Invectiven auf die Verächter der Wohlredenheit, eine Leichenrede auf seine Wohlthäterin Bertha von Heyen, eine fromme Wittwe zu Gouda, die er seine zweite Mutter nennt, eine Rede über das Glück des Friedens und das Unglück der Zwietracht und eine Abhandlung de contemtu mundi. Wiewohl ihm die Einrichtungen des Klosters in Manchem drückend waren, so hätte er dasselbe wohl so bald nicht verlassen, wenn sich nicht dazu eine glänzende Gelegenheit dargeboten hätte. Heinrich von Bergis oder Bergen, Bischof von Cambray wollte nach Rom reisen, um daselbst den Cardinalshut zu erhalten, und da er eines in der lateinischen Sprache sehr gewandten Begleiters bedurfte, Erasmus aber als ausgezeichneter Lateiner bereits bekannt war, so erbat er sich diesen von seinem Orden und Erasmus erhielt nun sowohl von seinem Diöcesanobern, dem Bischof von Utrecht, als auch von seinem Ordensobern Nicolaus Werner die Erlaubniß außer seinem Ordenshause, jedoch mit Beibehaltung der Ordenskleidung leben zu dürfen. Er zog also im J. 1491 zum Bischof nach Cambray und wurde den 25. Februar 1492 zum Priester geweiht. Ungeachtet die Reise nach Italien nicht zu Stande kam, blieb Erasmus dennoch beim Bischofe, der ihn sehr lieb gewonnen und in dem er einen mächtigen Gönner und Beschützer gefunden hatte. Mit seiner Erlaubniß reisete er im J. 1496 nach Paris, um an der dortigen berühmten Universität in der Theologie sich zu vervollkommnen, und der Bischof verschaffte ihm nicht nur eine Stelle im Collegium Montaigu, wo er freie Kost und Wohnung erhielt, sondern versprach ihm auch überdieß jährliche Unterstützungen. Doch sein erster Aufenthalt in Paris war seinen Hoffnungen nicht entsprechend. Die scholastische Theologie, die damals gelehrt wurde, befriedigte ihn nicht und bald blieb auch die Unterstützung des Bischofs aus, so daß er durch Privatunterricht in seiner Wohnung sich den Unterhalt erwerben mußte. Zu seinem Glücke wurden zwei reiche, lernbegierige Engländer, William Montjoie und Thomas Gray, seine dankbaren Schüler. Diese verbesserten augenblicklich seine Lage, Lord Montjoie nahm ihn zu sich in seine Wohnung, setzte ihm eine jährliche Pension von 100 Kronen aus, machte auch später seinen großen Einfluß am englischen Hofe für ihn geltend und blieb bis zum Tode sein treuer Freund. Von diesen seinen Freunden nach England eingeladen, verließ er im Anfange des J. 1497 Paris, ging jedoch zuerst nach Cambray, dann nach Berges, wo er den jungen Fürsten Adolph von Burgund und dessen Mutter Anna von Barselle, Marquise von Verre kennen lernte, die ihm eine jährliche Pension von 100 Gulden verlieh. Für Adolph von Burgund schrieb er eine Aufmunterung zur Tugend (de virtute amplectenda) und zu derselben Zeit sein Enchiridion militis christiani, in dem er sich freimüthig über einige im geistlichen Stande eingerissene Mißbräuche und über die Gebrechen des Mönchthums seiner Zeit äußerte,

was ihm schon damals viele Gegner zuzog. Darauf begab er sich nach Orleans, wo er bei dem Professor des canonischen Rechtes Jacob Tutor wohnte, sich mit dem Studium der classischen Literatur beschäftigte, eine Sammlung griechischer und lateinischer Sprüchwörter (Adagia. Edit. I. Paris. 1500) vorbereitete, den Lucian und Plutarch's moralische Schriften aus dem Griechischen übersetzte und besonders eifrig die Schriften des hl. Hieronymus studirte. Von Orleans geht er nach Holland und von da 1498 nach England, wo die angesehensten und gelehrtesten Männer um seine Freundschaft wetteiferten, unter diesen der geniale, fromme und hochherzige Thomas Morus, Lordkanzler von England, der biedere Johann Colet, damals theologischer Professor zu Oxford, später Dechant an der St. Paulskirche in London, die um die Beförderung der griechischen Literatur hochverdienten Gelehrten Thomas Linacer, William Latimer und William Grocyn, durch deren Umgang er seine Kenntnisse der griechischen Sprache bedeutend vervollkommnete und der junge Prinz von Wallis, der nachmalige König von England Heinrich VIII., welcher dem Erasmus stets besonders gewogen blieb. Alles bemühte sich, seine Bestrebungen für die Verbreitung der schönen Wissenschaften, als deren Wiederhersteller man ihn jetzt schon verehrte, durch Jahrgehalte und Geldgeschenke zu unterstützen; auch seine literarischen Arbeiten und die Dedicationen seiner Schriften an seine Gönner brachten ihm viel Geld ein, das er aber, obwohl der kränkelnde Mann viel für sich brauchte, dennoch meistens zu literarischen Zwecken verwendete. Im J. 1499 verließ er England und lebte theils in Paris und Orleans, theils in Löwen, wo ihm 1502 eine Professur angetragen wurde, die er aber, befürchtend, seine freien Studien möchten darunter leiden, ablehnte. Auf seinen gelehrten Forschungsreisen durch Holland fand er zufällig in einem Kloster bei Brüssel im J. 1504 des Laurentius Valla Anmerkungen zum N. T., die er sogleich als Vorläufer seiner eigenen biblischen Arbeiten herausgab, und in deren Einleitung er die Nothwendigkeit einer neuen Uebersetzung der hl. Schrift zu erweisen suchte und das Sprachstudium des Urtextes dringend empfahl. Besonders diese Schrift Valla's, so wie auch die Aufmunterungen des ihm befreundeten Professors zu Löwen Hadrian (später Papst Hadrian VI.) und des gelehrten Franciscaners von St. Omer Thomas Vitrier bewogen ihn jetzt, außer seinen humanistischen Studien auch das Studium der Kirchenväter und der hl. Schrift mit allem Fleiße zu betreiben und gaben seinen fortgesetzten gelehrten Strebungen jene Richtung, der wir so viele Ausgaben der Kirchenväter und die eigenen wichtigen Arbeiten des Erasmus über das neue Testament verdanken. Schon durch längere Zeit hatte sich Erasmus gesehnt, Italien zu besuchen, jedoch die dazu nöthige Summe noch nicht zusammen bringen können. Daher kam ihm die Einladung seiner Freunde nach England sehr erwünscht, da er von ihrer Freigebigkeit die Reisekosten mit Gewißheit erwarten konnte. Und seine Erwartung täuschte ihn nicht. Er hielt sich nur kurze Zeit in England, meistens in Cambridge und Lambeth auf, wo er in dem edlen und freigebigen Erzbischofe von Canterbury William Warham einen neuen Freund und Gönner gewann. Endlich im J. 1506 reisete er nach Italien, und ließ sich in Turin zum Doctor der Theologie graduiren. Dann besuchte er mehrere Städte Italiens, lebte überall im freundschaftlichsten Umgange mit den berühmtesten Gelehrten und benützte Bibliotheken und Handschriften zu seinen gelehrten Arbeiten. Zu Bologna war sein Leben in großer Gefahr. Da er nämlich als regulirter Chorherr stets sein Ordenszeichen, ein weißes leinenes Band (Sarrocium) über seinem geistlichen Kleide trug, und der Magistrat von Bologna bei der damals herrschenden Pest ein ähnliches Zeichen zu tragen den Pestärzten und Wärtern der Pestkranken befohlen hatte, um Andere vor Ansteckung zu warnen, so wurde auch Erasmus für einen Pestdoctor gehalten, und da er den Begegnenden nicht ausweichen wollte, wäre es um ihn geschehen gewesen, wenn man ihn nicht in ein Haus gerettet und der empörten Menge das Mißverständniß erklärt hätte. Dieses Ereig-

niß veranlaßte ihn, bei Papst Julius II. um Dispensation vom Tragen des Ordenszeichens anzusuchen, welche er erhielt, und die er sich später auch durch ein Breve von Leo X. bestätigen ließ, um seine Gegner, welche ausstreuten, er sei aus seinem Orden getreten, oder er habe sein Ordensgelübde gebrochen, zum Schweigen zu bringen. Von nun an trug er die gewöhnliche Kleidung der Weltpriester. In Venedig unterstützte er den gelehrten Buchdrucker Aldus Manutius bei seiner berühmten Ausgabe lateinischer Classiker, und besorgte die Herausgabe seiner großen Adagien-Sammlung (Venet. 1508.). In Padua übernahm er die Leitung und den höheren Unterricht Alexanders, eines natürlichen Sohnes Jacobs IV. Königs von Schottland, der kaum 20 Jahre alt zum Erzbischof von St. Andreas ernannt worden war und in Padua studirte. Zu Rom endlich, wohin ihm sein Ruhm schon vorangegangen war, wurde er von den Männern des höchsten Ranges mit allen Ehren empfangen, und die gelehrten Cardinäle Johann von Medicis (bald darauf Papst Leo X.) und Dominik Grimani bemühten sich eifrig, ihn zum beständigen Aufenthalte in Rom zu bewegen, ja Papst Julius II. selbst trug ihm die Stelle eines Pönitentiarius, die Stufe zur Cardinalswürde an. Da ereignete es sich gerade, daß Heinrich VII. (im April 1509) starb, und der dem Erasmus besonders gewogene Heinrich VIII. den Thron Englands bestieg, welches Ereigniß ihm seine englischen Freunde allsogleich nach Rom berichteten, ihn dringend zur Reise nach England einluden und mit Reisegeld versahen. Erasmus, der eine Vorliebe für England hatte, folgte diesem Rufe, wurde von Heinrich auf das freundlichste empfangen, und an den königlichen Hof gezogen, den er aber bald verließ. Die Universitäten von Oxford und Cambridge überreichten ihm das Doctordiplom, und Bischof Fisher, Kanzler der Universität von Cambridge, verschaffte ihm zu gleicher Zeit die Professur der griechischen Sprache und der Theologie an dieser Hochschule. Erasmus hielt nun öffentliche Vorlesungen, wirkte aber noch mehr als Schriftsteller, indem seine Schriften auf das wissenschaftliche Leben in England den größten Einfluß hatten. Auch um den Jugendunterricht machte er sich verdient, da er für das von seinem Freunde Colet im J. 1509 gegründete Gymnasium von St. Paul in London mehrere Schulbücher, besonders aber sein werthvolles Werk de copia verborum et rerum schrieb. Da sein Gehalt als Professor nicht bedeutend war, so trug ihm Erzbischof Warham die Pfarre Aldington bei Canterbury an, die er anfänglich ausschlug, dann auf das Zureden des Erzbischofs annahm, aber nach einem Jahre wieder resignirte (Knight's Erasm. Anhang, S. 34). Auf seiner Reise aus Italien nach England hatte er den Plan zu seinem bekanntesten Werke Ἐγκώμιον Μωρίας seu laus stultitiæ entworfen und dasselbe fragmentarisch bearbeitet; in England angekommen, ordnete er in sieben Tagen die Fragmente und dedicirte das Werk seinem Freunde Thomas Morus. Er geißelt darin die Gebrechen jedes Standes mit der bittersten Satyre, und äußert sich über die Eitelkeit und das Sittenverderbniß seiner Zeit mit einer Freimüthigkeit, wie es bis dahin noch Niemand gewagt hatte. Dieses Werk war eigentlich nicht für den Druck bestimmt, sondern sollte nur zur Erheiterung des damals kranken Morus dienen; da aber einige Freunde desselben sich eine fehlerhafte Abschrift zu verschaffen wußten und dieselbe in Paris drucken ließen, sah sich Erasmus zur Herausgabe gezwungen. Diese merkwürdige Schrift, die in wenigen Monaten sieben Auflagen erlebte, wurde von Vielen mit großem Beifall aufgenommen und erfreute sich auch des Lobes Leo's X., doch fand sie auch bittern Tadel und wurde von den Theologen zu Löwen als der Feder eines berühmten Gelehrten unwürdig erklärt (im J. 1515), und von der Sorbonne zu Paris sechs Jahre nach Erasmus' Tode als eine boshafte Lästerschrift verdammt. Erasmus sah selbst ein, daß er in der Satyre zu weit gegangen und bereute die Bekanntmachung der Schrift (Epist. apolog. ad Mart. Dorpium, Theologum Lovaniensem). Erasmus genoß in England Ehre und Achtung im reichsten Maße, es fehlte ihm nicht an Einnahmen

nd reichen Geschenken, deßungeachtet wurde ihm der längere Aufenthalt in Eng-
nd unbequem und er nahm mit Freuden den Ruf nach Flandern an, als ihn um
as J. 1516 der Kanzler Silvage an den Hof nach Brüssel zu dem jungen Könige
on Spanien Carl von Oestreich berief, der darauf bedacht war, gelehrte Männer
n seinem Hofe zu versammeln. König Carl, bald darauf als Carl V. teutscher
aiser, ernannte Erasmus zum königlichen Rath mit einem Gehalte von 400 fl.,
hne Verpflichtung zu einer bestimmten Dienstleistung und mit der völligen Frei-
eit, seinen Wohnsitz zu wählen und dahin zu reisen, wo es ihm für seine gelehr-
n Arbeiten am passendsten schiene. Als Staatsmann und königlicher Rath war
rasmus freilich unthätig, doch ersetzte er diese Unthätigkeit durch seine Regsamkeit
ls Gelehrter und die vielen Schriften, die er von nun an herauszugeben Muße
atte. Um seiner Stelle als königlicher Rath doch in Einigem zu genügen, schrieb
r für Carl seine Institutio Principis christiani, welcher er seine Uebersetzung von
socrates' Lehren über die Regierung eines Königreiches beifügte. An keinen festen
Wohnort gebunden, finden wir nun Erasmus bald in Brüssel, bald in Antwerpen,
ald in Löwen, bald in Basel und auf Reisen, theils mit gelehrten Arbeiten,
heils mit dem Drucke derselben beschäftigt (Ausgabe der Werke Cyprians, meh-
rerer Schriften Cicero's, Antibarbarorum liber), bis er endlich im J. 1521 Basel
u seinem bleibenden Aufenthalt wählte. Diese Zeit ist die Glanzperiode von
rasmus' literarischer Thätigkeit, in welcher er sich auch durch die glänzendsten
Anerbietungen nicht stören ließ. So suchte ihn König Franz I. für sein zu Paris
egründetes Sprachencollegium zu gewinnen, indem er ihm die annehmbarsten
Bedingungen stellte. Erzherzog Ferdinand von Oestreich, der Bruder des Kaisers,
ot ihm eine Pension von jährlichen 400 Thalern, wenn er ohne die geringste
Dienstleistung nur in Wien wohnen wollte zur Zierde des Hofes, der Wissenschaft
nd der Universität, „denn es komme viel darauf an, wo der große Erasmus sich
ufhalte, cujus adeo celebritatem nominis et eruditionem incomparabilem totus
errarum hodie decantat orbis" (Faber, Episc. Vienn. Erasmo). König Heinrich VIII.
chrieb selbst an ihn, machte ihm die herrlichsten Anträge und erinnerte ihn an
ein Versprechen, den Abend seines Lebens in England zuzubringen. Herzog Ernest
on Bayern, später Erzbischof von Salzburg, bietet ihm eine bedeutende Pfründe
nd 200 Ducaten Gehalt, nur um durch seine Gegenwart der Universität von
Ingolstadt Ruhm zu verschaffen. Und so Sigismund, König von Polen, und viele
Andere (vgl. Erasmus' Brief an Marc. Laurin vom J. 1518, ep. 356; dann
p. 629 u. 1103). Er befaßte sich während dieser Zeit mit der Kritik der heil.
Schrift und der Werke der Kirchenväter und mit philologischen Studien, zu denen er
besonders die Theologen aufmunterte (ad Christ. Fischer, Protonotar. apost. ep. 103).
Die Früchte dieser Studien sind die Ausgabe des griechischen neutesta-
mentlichen Urtextes, die lateinische Uebersetzung und die Paraphrasen
des N. T. (s. Bibelausgaben I. 921). Die dem griechischen Texte beigedruckte
lateinische Uebersetzung, die ihn mehr beschäftigt zu haben scheint, als der
Urtext selbst, ist durchaus neu, von der Vulgata unabhängig, öfters abweichend
von derselben. Die Paraphrasen endlich aller Bücher des N. T. mit Ausnahme
der Apocalypse sollten das Verständniß der neutestamentlichen Schriften auch denen,
welche im Grundtexte noch zu viele Schwierigkeiten fanden, erleichtern, und deß-
halb Inhalt und Erklärung im fortlaufenden Zusammenhange darbieten. Sie sind
n einem reinen fließenden Styl geschrieben, und das Beste, was Erasmus für
die biblische Literatur geliefert, und bis heute von keinem der folgenden Paraphrasten
übertroffen. Erasmus arbeitete sie innerhalb der Jahre 1517—23 und gab sie
einzeln im Drucke heraus mit Dedicationen an Carl V., Ferdinand I., Heinrich VIII.,
Franz I., Clemens VII. und Andere. Gesammelt erschienen sie zuerst 1523—25
bei Froben in Basel (Neueste Ausgabe, Berlin 1778—80 in 3 Bdn.) Während
der Drucklegung dieser Werke beschäftigte er sich auch mit den Schriften der Kirchen-

väter, von denen er gleichfalls kritische Ausgaben zu veranstalten gedachte. Er begann mit den Werken des hl. Hieronymus, die er in Basel 1516—20 in neun Foliobänden edirte und seinem Freunde, dem Erzbischofe Warham, widmete. Durch diese Werke war der Ruhm des Erasmus auf's Höchste gestiegen und er unter den Gelehrten Europa's unstreitig der gefeiertste. Von Polen bis Spanien, von England bis Ungarn war Alles seines Ruhmes voll. Päpste und Könige, Fürsten und Privatpersonen, Geistliche und Laien wetteiferten im Ausdrucke ihrer Bewunderung, und obgleich es ihm nicht an heftigen Gegnern fehlte, so hat doch kein Anderer später mehr auf gleiche Höhe sich gestellt gefunden, kein Anderer je mehr so den persönlichen Mittelpunct des ganzen literärischen Europa gebildet. Wer nur immer auf gelehrte Bildung Anspruch machte, wollte ihn sehen, ein Werk von ihm dedicirt erhalten, oder wenigstens einen Brief besitzen, deren er freilich manchen Tag gegen vierzig schrieb. Doch in dieser Zeit war mit dem Aufblühen der schönen Wissenschaften auch die Kirchenspaltung in Teutschland ausgebrochen, die dem Erasmus, wenn auch nicht seinen literarischen Ruhm, doch die gemächliche Ruhe seines Lebens raubte und ihn in Verwicklungen brachte, welche seinen Ruf oft zweideutig machten. Und doch hatte er, ohne es zu beabsichtigen, durch Ton und Inhalt seiner Schriften mitgewirkt, der Reformation die Bahn zu brechen. Denn Niemand verstand es besser als er, abergläubische Ausartungen und kirchliche Mißbräuche mit der Waffe des Spottes so zu verfolgen, daß auch die Sache selbst, an die der Mißbrauch angehängt, davon getroffen wurde; dabei war die oberflächliche, leicht über die Gegenstände weggleitende, Zweifel und Verdächtigungen nach allen Seiten hin ausstreuende Manier, mit der er kirchliche Fragen und theologische Materien behandelte, so recht geeignet, den Zustand des kirchlichen Mißbehagens, der in Folge der vielen Mißbräuche und der in der Geistlichkeit verbreiteten Unsittlichkeit bereits vorhanden war, bis zum förmlichen, selbst auf den Complex der überlieferten Kirchenlehre sich erstreckenden Argwohn zu steigern, die Gemüther für eine große Erschütterung der Kirche vorzubereiten und für die neue Lehre empfänglich zu machen. Auch hatte die Ueberschätzung des classischen Alterthums in ihm selbst, ohne daß er es bisher gemerkt hatte, das kirchliche und religiöse Interesse geschwächt. Es war daher ganz natürlich, daß bald nach dem Beginne der Reformation Mancher unter den Katholiken die Schuld der Lutherischen Aufregung auf ihn warf, daß man sagte, mehrere seiner Schriften, und besonders seine Annotationen, haben Anlaß zu dem Tumulte gegeben, aus seinen unvorsichtigen Aeußerungen haben die Lutheraner ihr Gift geschöpft; daß man behauptete, viele seiner Lehrsätze stimmen so genau mit denen Luther's überein, daß nothwendig dieser sie von jenem, oder jener sie von diesem haben müsse. Freilich bemerkte man zwischen beiden noch den Unterschied, daß Luther das, worüber Erasmus zweifelnd spreche, als wahr festsetze und das unverholen heraussage, worüber jener nur Winke gebe (Döllinger, die Reformation. Regensb. 1846. Bd. I. S. 1. 2. Vgl. auch des Fürsten von Carpi Brief an Erasmus in Heß' Erasmus. Bd. I. S. 491—93). Erasmus schauderte über die Beschuldigungen seiner Gegner, und doch mußte er einsehen, daß er in seinen Schriften über viele religiöse Gegenstände, wie über Ohrenbeichte, Ablaß, Kindertaufe, Verehrung der Heiligen u. s. w. leichtsinnig geschrieben und gespottet habe. Daher nun sein Bestreben in seinen folgenden Schriften, seinen frühern Ausdrücken eine andere Deutung zu geben, daher seine oft wiederholte Aeußerung, er unterwerfe sich in Allem der Autorität der Kirche, und wolle nichts gelehrt und geschrieben haben, was der Lehre der Kirche entgegen sei. Doch aufzutreten gegen die Reformatoren wurde ihm, der ein Mann des Friedens war und jeden Streit haßte, schwer, da er mit den Führern der Reformation in dem freundlichsten gelehrten Verkehre stand und sie ihrer Verdienste um die Wissenschaften wegen achtete. Noch

im J. 1518 entschuldigt er Luthern in einem Briefe an den Rector von Erfurt, Jodoc Jonas: „Luther hat vortreffliche Anweisungen gegeben, möchte er nur sanftmüthiger zu Werke gehen. Ueber den Werth seiner Dogmen will und kann ich mich nicht erklären" (ep. 325). An Luther selbst schreibt er von Löwen aus im Mai 1519: „Es ist besser, wider die eifern, welche die päpstliche Autorität mißbrauchen, als sich wider den Papst selbst auflehnen. Man muß im Reden und Handeln weder Stolz noch Liebe zum Tumult verrathen, sein Herz vor Zorn, Haß und Eitelkeit bewahren" (ep. 427). Ueberhaupt war seine Absicht friedliche Vereinigung der Religionsparteien, daher empfiehlt er friedliches Nachgeben von beiden Seiten und vertröstet auf das Gute, das sich von Carl V. und Leo X. erwarten lasse (ep. 478). Noch auf dem Reichstage zu Cöln (Dec. 1520) rieth er zur friedlichen Beendigung der Streitigkeit und bedauerte das Erscheinen der päpstlichen Verdammungsbulle, weil er fürchtete, daß sie das Uebel noch ärger machen würde. Eingeladen, auf dem Reichstag zu Worms (April 1521) zu erscheinen, entschuldigt er sich durch Kränklichkeit, da er jede Hoffnung zum gütlichen Vergleich bereits verloren gab und in dieser Sache durchaus keine Rolle spielen wollte. Nachdem aber Luther in die Acht erklärt und seine Schriften verdammt worden waren, suchte er sich ganz von der Sache zurück zu ziehen und bedauerte, was er bisher zum Lobe Luther's gesagt. Er verbat sich jeden Antheil, erklärte treu zu bleiben den Dogmen der katholischen Kirche, sie zu bekennen und zu lehren. Vergebens waren alle Versuche der Protestanten, besonders des leidenschaftlichen Ulrich von Hutten, ihn auf ihre Seite zu ziehen, vergebens die Bemühungen Melanchthon's und Zwingli's, ihn mit Luther wieder zu befreunden, vergebens aber auch alle Aufforderungen Leo's X., Hadrian's VI. und Clemens' VII., mit denen Erasmus stets in schriftlichem Verkehr blieb, gegen Luther zu schreiben. Erst als er in Gefahr kam, es mit beiden Parteien zu verderben, und Luther selbst seinen Glauben verdächtigte, trat er endlich im J. 1524 öffentlich gegen Luther auf mit seiner Streitschrift de libero arbitrio Diatribe, welcher Luther als Antwort seine Schrift de servo arbitrio contra Des. Erasmum entgegenstellte, die den Erasmus so empfindlich kränkte, daß er äußerte, feindseliger habe noch Niemand gegen ihn geschrieben. Hierauf antwortete Erasmus mit seinem Hiperaspistes, Diatribe contra servum arbitrium Lutheri, worin er Luther's Heftigkeit und Bitterkeit mit gleichen Waffen begegnete und sich besonders von dem Vorwurf zu reinigen suchte, er sei ein Skeptiker, habe durchaus keine Gewißheit des Glaubens und keinen kirchlichen Sinn. Dagegen erklärt er, er kenne keinen Zweifel, sobald die Kirche sich über streitige Puncte ausgesprochen, dieselben definirt und erörtert habe. Dann lasse er alle menschlichen Argumente fahren, bleibe bei der Meinung der Kirche und wolle nicht skeptisch sein. Von nun an war auch Luther's Haß gegen Erasmus unauslöschlich, er nannte ihn einen Freigeist und spöttelnden Indifferentisten, den man fliehen müsse, wie Gift, und sprach von ihm fortan nur mit der größten Verachtung. Desto höher aber stieg er in der Achtung seiner Freunde, und wenn auch das Lob, das ihm Kaiser Carl V. spendete, daß er nämlich die Zahl der Lutheraner vermindert, und ausgewirkt habe, was bisher Kaisern, Päpsten, Fürsten und Universitäten und den gelehrtesten Männern unmöglich gewesen, etwas übertrieben erscheint, so zeigt es doch, wie sehr Erasmus selbst während der Stürme der Reformation sein Ansehen zu behaupten gewußt und welches Gewicht seine Aussprüche hatten. Während dieser Zeit lebte er größtentheils in Basel, welches er seit dem Herbste 1521 zu seinem beständigen Wohnsitz gewählt hatte. Hier wurde er aber bald durch Ulrich von Hutten beunruhigt. Als dieser (im Jahre 1523 geächtet) unstät umherirrte und auf seiner Flucht nach Basel gekommen war, verweigerte ihm Erasmus eine Unterredung, fürchtend das neue Drängen des ungestümen Ritters. Hutten schrieb deßhalb, da er auch Basel verlassen mußte, von Mühlhausen aus im leidenschaftlichen Tone seine Fxpostulatio cum Erasmo

Rotterod. Presbytero, Theologo, in welcher er dem Erasmus Lug und Trug, unersättliche Ehr- und Ruhmsucht, Kleingeisterei und kindische Furchtsamkeit, Neid und Mißgunst über Luther's Ruhm, und überhaupt Charakterlosigkeit vorwirft. Erasmus, dessen Ehre und guter Name angegriffen war, schrieb nun entgegen seinen Schwamm (Spongia Erasmi adversus aspergines Hutteni. Basil. 1523), und da Hutten schon vor dem Erscheinen desselben gestorben war, setzten seine Freunde den Streit noch durch längere Zeit fort. Ungeachtet dieser Streitigkeiten war die literarische Thätigkeit des Erasmus außerordentlich. Er schrieb während seines Aufenthaltes in Basel (1521—29): De conscribendis epistolis; De ratione studiorum; Christiani matrimonii institutio; Vidua christiana; Modus orandi Deum; Ciceronianus seu de optimo dicendi genere, übersetzte einige Schriften des Athanasius, Origenes und Chrysostomus aus dem Griechischen, besorgte eine neue Ausgabe seiner Colloquia, und edirte die Werke des Hilarius, Irenäus, Ambrosius, des Seneca und ältern Plinius. — Unterdessen hatte die Reformation auch in Basel große Fortschritte gemacht. Die Evangelischen hatten vom 9. bis 12. Februar 1529 die Stadtthore besetzt, drangen in die Kirchen, zerstörten Bilder und Altäre, und zwangen unter aufgepflanzten Kanonen den Rath, Bilder und Messe für immer aus Stadt und Landschaft zu verbannen. Das Capitel des hohen Stiftes und die Gelehrten, welche der katholischen Kirche treu geblieben, wanderten aus nach Freiburg im Breisgau, und auch Erasmus verließ jetzt die Stadt und begab sich nach Freiburg, wo ihm der Magistrat ein für den Kaiser Maximilian erbautes Gebäude als Wohnung anwies, das er aber bald verließ, um ein eigenes, welches er um 1000 Ducaten angekauft hatte, zu bewohnen. Zu Freiburg hielt er sich durch sechs Jahre auf, beschäftigt mit der Ausgabe sämmtlicher Schriften Augustin's, Chrysostomus', der Apologie des Algerus de veritate corporis et sanguinis Domini in Eucharistia (als Rechtfertigung seines eigenen orthodoxen Glaubens hinsichtlich der Transsubstantiation), eines Commentars des Haymo über die Psalmen, dessen Manuscript im regulirten Chorherrnstifte zu Marpach im Elsaß aufgefunden wurde, des Aristoteles und Demosthenes, der Lustspiele des Terenz, der Geographie des Ptolomäus und fünf neuer Bücher des Livius (XLIV—XLVIII), die Grynäus im Kloster Laurisheim entdeckte. Ueberdieß schrieb er: Consultatio de bello Turcis inferendo; De civilitate morum puerilium; Apophthegmatum libb. VIII; Purgatio adversus epistolam non sobriam Lutheri; Liber de consolatione ad mortem an Sir Thomas Bulleyn, Grafen von Rochford, den Vater der Anna Bulleyn; Liber de amabili Ecclesiæ concordia, übersetzte den Hiero des Xenophon und besorgte eine neue, vermehrte Ausgabe seiner Adagien und eine verkürzte der Elegantien des Laurentius Valla. Hier vollendete er auch seine berühmte Unterweisung für Prediger: Ecclesiastes sive Concionator evangelicus, die er aber erst in Basel 1535 herausgeben konnte und die solchen Beifall fand, daß die erste Auflage von 2600 Exemplaren bald vergriffen war und eine zweite nöthig wurde. — Während seines Aufenthaltes in Freiburg erhielt er wiederholte Einladungen, nach Brabant zurückzukehren und entschloß sich endlich, denselben zu folgen, wollte aber vorher noch zu Basel seine Ausgabe der vollständigen Werke des Origenes vollenden. Im August 1535 kam er in Basel an, von seinen Freunden freudig empfangen, und wohnte anfangs im Hause des Hieronymus Froben, da er nicht im Sinne hatte, in Basel lange zu bleiben, „da man ihm, wie er an den Bischof von Krakau Peter Tornig am 31. August 1535 schreibt, den Aufenthalt in einer Stadt, die ganz reformirt ist, übel deuten könnte" (ep. 25. L. 27). Er hielt sich auch meistens zu Hause auf und nahm nur wenige Besuche an. Und doch sollte er Basel nicht mehr verlassen, da er bereits an der Grenzmark seines Lebens stand. Aber auch jetzt noch leuchtete ihm helle, ja heller als je zuvor seines Glückes Sonne. Papst Paul III. Farnese, der nach Clemens VII. den Stuhl Petri bestieg, versicherte ihn nicht nur seines Wohlwollens und Schutzes, sondern verlieh ihm auch im

August 1535 die Propstei Deventer, deren Einkünfte man auf 1500 Ducaten schätzte. Seine Freunde in Rom, darunter sechs Cardinäle, bewarben sich für ihn sogar um den Cardinalshut, den er auch gewiß erhalten haben würde, wenn er nicht selbst seine Freunde ernstlich gebeten hätte, von ihrer Verwendung abzulassen, da er sein Lebensende mit schnellen Schritten herannahen sehe und seine Schmerzen ihn in dieser Zeit schon öfters dem Tode nahe gebracht hätten. Und wirklich litt er seit dem Herbste 1535 an heftigen Gichtschmerzen und einem schleichenden Fieber, so daß er den ganzen Winter das Bett hüten mußte, doch arbeitete er unermüdet an der Herausgabe des Origenes und ordnete seine und seiner Freunde Briefe; und da er fand, daß schon so viele derselben nicht mehr unter den Lebenden, daß Montjoie und Warham gestorben, sein treuer Morus enthauptet, Fisher, der edle Bischof von Rochester, auf dem Schaffote geblutet, da erfüllte ihn tiefe Wehmuth, und er rief aus: „Auch dieser nicht mehr! Nun so wünsche ich auch nicht länger zu leben, wenn es Christo meinem Herrn gefallen will." Im März des Jahres 1536 gesellte sich zu seiner Krankheit eine abmattende Diarrhöe, die endlich in eine Dyssenterie ausartete und seinem Leben ein Ende machte. Er starb, ergeben in den göttlichen Willen, mit christlicher Geduld in der Nacht vom 11. auf den 12. Juli 1536, und seine letzten Worte waren: „O Jesu Misericordia! Domine libera me! Domine fac finem! Domine miserere mei!" Ob er doch vielleicht den Beistand eines katholischen Priesters gewünscht habe, ob nicht, und welche Umstände es veranlaßt haben, daß er ohne geistlichen Beistand und ohne Empfang der hl. Sacramente gestorben ist, darüber läßt sich nichts mit Gewißheit bestimmen, da die Nachrichten über seinen Tod nur kurz gefaßt sind; daß er aber in einer ganz reformirten Stadt nicht sterben wollte, das geht aus seinen Aeußerungen und Briefen hervor. So schrieb er den 28. Juni 1536, also kaum zwei Wochen vor seinem Tode an seinen Freund Johann Goclen: „obwohl er in Basel unter den aufrichtigsten Freunden lebe, so wolle er doch lieber um der Verschiedenheit des Glaubens willen sein Leben an einem andern Orte beschließen" (ep. 1299). Und schon vor seiner Abreise nach Basel hatte er am 17. Mai 1535 an den Schatzmeister Franz Bonvalot geschrieben, „er werde Niemand im Hause dulden, der von der neuen Lehre angesteckt sei." Wir können daher der Ansicht jener protestantischen Biographen des Erasmus nicht beistimmen, die da schreiben: „Indessen hat doch auch die römische Kirche nicht die Ehre, wenn es eine Ehre ist, daß er als ein bis in den Tod getreuer Sohn in ihrem Schooß gestorben ist; denn er starb nach der Sprache der Mönche sine crux, sine lux, sine Deus" (Henke, in den Noten zu Burigny's Leben des Erasmus. Bd. II. S. 423). Seine irdischen Reste wurden in der Cathedralkirche zu Basel in einer ehemaligen Capelle der hl. Jungfrau bestattet und durch ein marmornes Monument bezeichnet, welches ihm seine Freunde setzten, mit der Inschrift: „Des. Eras. Rott. viro omnibus modis maximo, cujus incomparabilem in omni disciplinarum genere eruditionem pari conjunctam prudentia posteri et admirabuntur et praedicabunt." Gelehrte und Dichter wetteiferten, das Andenken des Entschlafenen durch Epitaphien und Enkomien zu ehren. Erasmus' Charakter ergibt sich am deutlichsten aus seinen zahlreichen Briefen, deren wohl gegen 2000 noch vorhanden sein dürften. Da zeigt er sich in seinen Tugenden und in seinen Fehlern, in seiner Größe und in seinen Schwächen. Einige meistens diesen Briefen entnommene Züge wollen wir jedoch noch schließlich anführen, wie sie der katholische Schriftsteller Burigny in seinem Leben des Erasmus (Bd. II. S. 537) gibt: Erasmus war ein sehr angenehmer Gesellschafter, guter Scherz und angenehme Einfälle strömten stets aus seinem Munde. Er war für Freundschaft sehr empfänglich, in seiner Freundschaft beständig, sehr freigebig besonders gegen Arme und Studirende, die er gerne unterstützte, sanft und höflich und im Umgang liebenswürdig. Er gerieth oft in Zorn, besonders wenn er die Feder in der Hand hatte, doch war er leicht wieder gut. Zum Scherz und zur

Satyre war er, wie er selbst gesteht, zu sehr geneigt und redete oft mit mehr Freiheit als Klugheit. Er war weder geizig noch ehrsüchtig und liebte die Ehrenstellen nicht. Seine beständige Weigerung, zu den Fürsten zu gehen, die ihn an sich zu ziehen wünschten, und seine wenige Lust, Cardinal zu werden, waren die Wirkungen und der Beweis seiner Gleichgültigkeit gegen Würden und große Reichthümer. Er war so freimüthig und aufrichtig, daß ihm seine Liebe zur Wahrheit oft schädlich wurde, hatte einen unüberwindlichen Abscheu gegen Alles, was nur den Schein der Lüge hatte, und dieser ging so weit, daß der Anblick eines Lügners ihn beben machte. Er redete frei, ohne die Folgen, die seine Offenherzigkeit für ihn haben könnte, je zu überlegen. Er schmeichelte sich sein Jahrhundert aufzuklären, glaubte aber nicht, daß seine Schriften auch nur einige Unruhe erregen könnten, denn er haßte jede Unruhe, jede Uneinigkeit und fürchtete nichts so sehr, als Gelegenheit dazu zu geben. Luther's Partei warf ihm Furchtsamkeit vor; sie hatte geglaubt, er werde sich mit ihr verbinden, und es ist auch wahr, daß er im Anfange des Streites nicht Alles an Luther mißbilligte; als aber dieser den Bann der Kirche sich zugezogen hatte, erklärte er sich laut und furchtlos gegen ihn. Die Menge seiner Werke beweiset nicht nur seine Gelehrsamkeit und die Fruchtbarkeit seines Geistes, sondern auch seine Liebe zur Arbeit. Er arbeitete nicht nur für sich, sondern auch für alle seine Freunde, welche die Wissenschaften liebten. Und diese Menge seiner Arbeiten verdient um so mehr unsere Bewunderung, wenn wir bedenken, daß er von Kindheit an sehr zart und schwächlich gewesen. Er klagt über seine schwächliche Gesundheit schon in einem Briefe vom J. 1499 und versichert, daß er auch dann, wenn er sich am wohlsten fühle, weder fasten noch wachen, noch im geringsten die strengste Mäßigkeit überschreiten dürfe. Die geringste Unordnung in seiner Nahrung und jede Veränderung der Luft machte ihm Beschwerden, und doch war sein Leben fast eine beständige Reise. Auch konnte er sich nie weder an den Gebrauch der Stubenöfen noch an das Fischessen gewöhnen. Nie hatte er die Fasten gehalten, ohne das Fieber zu bekommen; dieß schrieb er den Fischen zu, deren bloßer Geruch ihn schon krank machen konnte. Dieser natürliche Abscheu hatte ihn gezwungen, in Rom um Erlaubniß zu bitten, an Fasttagen Fleisch zu essen. Er erhielt sie, machte aber davon so wenig als möglich Gebrauch, indem er ein Aergerniß zu geben befürchtete, und aß nur dann Fleischspeisen, wenn er allein war. Erasmus war von kleiner Statur, hatte ein angenehmes Aeußere, weiße Haut, blonde Haare, blaue Augen, einen freundlichen Blick, eine sanfte Stimme und eine schöne Aussprache. Er war immer anständig gekleidet, wie es sich für einen Rath des Kaisers, einen Theologen und Priester schickte. — Seine gesammelten Werke (Opera omnia, quaecumque auctor pro suis agnovit) hat Beatus Rhenanus vier Jahre nach dem Tode des Erasmus in Basel bei Froben (1540—41) in neun Foliobänden herausgegeben. Da aber diese Ausgabe bald selten wurde, so besorgte Le Clerc eine neue: Opera omnia emendatiora et auctiora, ad opt. edd. summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata. Lugduni Bat. 1702—6. 10 Foliobände. Die Hauptvermehrung dieser Ausgabe besteht in 425 neu hinzugekommenen Briefen. Die Eintheilung und Ordnung der Werke wurde von Erasmus selbst schon früher entworfen und ist folgende: Tom. I. Schriften, die auf Sprachen und schöne Wissenschaften Bezug haben (ad institutionem literarum); T. II. Adagien; T. III. Briefe; T. IV. moralische Schriften (quæ faciunt ad morum institutionem); T. V. religiöse Schriften (quæ instituunt ad pietatem); T. VI. das neue Testament mit den Anmerkungen; T. VII. sämmtliche Paraphrasen; T. VIII. Uebersetzungen aus Chrysostomus, Athanasius, Origenes und Basilius; T. IX. und X. sämmtliche Streitschriften. — Biographien: Compendium vitæ Erasmi, von ihm selbst geschrieben, und die Notizen seines Lebens, die er in einem Briefe dem Prior seines Stiftes, Servatius, mittheilt; dann Vita Erasmi per Beatum Rhenanum ad Carolum V. Imperat., und in der Dedication der Werke des Orige-

ies. Diese Schriften sind der Leidener Ausgabe sämmtlicher Werke im 1. Bande orangeschickt und finden sich auch in Batesii Vitis selectorum virorum, Lond. 1681, . 187 sq. John Fortin's The life of Erasmus (London 1758. 2 Bde.) ist nur ine Erweiterung dieser Notizen mit vielen Auszügen aus Erasmus' Schriften und ehreren seiner Briefe. Größere Lebensbeschreibungen lieferten Burigny (Vie 'Erasme par Mr. de Burigny en deux volumes. Paris 1757), teutsch übersetzt, mit Berichtigungen und Zusätzen von H. Ph. C. Henke. Halle und Helmstädt 1782. Bde. Samuel Knight, das Leben des Erasmus, in's Teutsche übersetzt von Theodor Arnold, Leipzig 1736 (das englische Original erschien zu Cambridge 1726), orzüglich interessant über Erasmus' Aufenthalt in England. S. Heß, Erasmus on Rotterdam nach seinem Leben und seinen Schriften, Zürich 1790, 2 Bde., und Adolph Müller, Leben des Erasmus, Hamburg 1828. Von Wichtigkeit sind och: Erhard's Erasmus, in Ersch und Gruber's Allg. Encyclopädie, 1. Sect. 6. Theil, besonders in bibliographischer Hinsicht; Apologie ou Justification d'Erasme ar Mr. l'Abbé Marsollier, Paris 1713; Der Streit zwischen Ulrich von Hutten nd Erasmus, aus Originalurkunden und Briefen, von Carl Kieser, Mainz 1823; ieberkühn, de Erasmi ingenio et doctrina. Jenæ 1836. [Seback.]

Erasmus, hl. Bischof und Martyrer. Dieser von dem Volke hochverhrte Heilige wird nicht bloß von den Martyrologisten Rhabanus, Usuardus, Addo, Notker 2c. erwähnt, welche seinen Gedächtnißtag auf den 2. oder 3. Juni setzen, ondern kommt schon in den Briefen des Papstes Gregor I. als Martyrer vor, dem Kirchen und Klöster geweiht waren (ep. I. 8, 24. edit. Maur.), wie auch in der Biographie des hl. Placidus, Schülers des hl. Benedict, wo die Erbauung einer Kirche des hl. Erasmus bei Herculanum durch Benedict und Placidus berichtet wird (Boll. ad 5. Oct. in vita s. Placidi). Leider sind aber keine ächten Passionscten auf uns gekommen, sondern nur interpolirte, einige Jahrhunderte nach des Heiligen Tod durch Volkssagen erweiterte. Die ältesten Acten der Art stehen bei en Bollandisten (zum zweiten Juni), welche die historische Substanz derselben inzig darauf beschränken, daß Erasmus, Bischof einer Stadt des Antiochenischen Patriarchates, unter Diocletian zu Antiochia und dann zu Sirmium viel gelitten nd zuletzt sich zu Formiä in Campanien niedergelassen habe und gestorben sei. Hier hatte er zur Zeit Papst Gregors I. in der Cathedrale seine Grabstätte, laut em Briefe dieses Papstes an Bacauda, Bischof der Kirche von Formiä „in qua orpus beati Erasmi martyris requiescit" ep. I. 8. Im 9. Jahrhundert wurde diese Stadt durch die Saracenen zerstört und der hl. Leichnam nach dem benachbarten Gaëta übersetzt; indeß rühmen sich auch andere Städte Italiens und selbst teutsche Städte im Besitze von Reliquien des hl. Erasmus zu sein, worüber die Bollanisten in comment. præv. ad s. Erasmum das Geeignete bemerken. In Belgien, Teutschland und noch andern Gegenden findet man den Heiligen häufig abgebilet, wie ihm die Eingeweide herausgerissen werden, weßhalb das Volk ihn als Patron der Kolikschmerzen und der Gebärenden anruft; allein von dieser Marter eschieht in den alten Acten keine Erwähnung; sie muß daher entweder als neuer Zusatz späterer Legendisten betrachtet werden, denen die ältere Legende mit den vielen nd großen von Erasmus gewirkten Wundern und Bekehrungen noch nicht genügte, der hat ihren Grund in der Uebertragung der Leiden eines andern Martyrers uf Erasmus, oder in der Verwechslung eines andern und spätern Erasmus mit em unsrigen; Henschen und Papebroek neigen zur letzten Meinung. Uebrigens ehört Erasmus unter die sogenannten 14 oder 15 Nothhelfer, und verehrt ihn n mehreren Gegenden das Landvolk als Fürbitter in Viehkrankheiten und Viehseuchen, vielleicht, weil in der alten Legende von ihm erzählt wird „diversæ etiam eræ veniebant in cellulam ejus et prosternebant se ad vestigia ejus." Der in Italien, Portugal und andern Ländern verehrte St. Elmo scheint kein anderer ls Erasmus zu sein. Boll. ad 2. Jun. [Schrödl.]

Erastus (Ἔραστος), ein Corinther, denn der heil. Paulus nennt ihn in seinem in dieser Stadt verfaßten Sendschreiben an die Römer *ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως* d. i. Verwalter des städtischen Vermögens (Vulgata bestimmter arcarius Cassenverwalter Röm. 16, 23.). Allem Anscheine nach bekehrte er sich gleich bei der ersten Anwesenheit des Apostels in Corinth zum Christenthume (Act. 18, 1. flg.) und widmete sich dem Dienste des Evangeliums, sei es nun, daß er entweder seiner städtischen Bedienstung ganz entsagte, oder daß die Verpflichtungen derselben weniger bindend waren; denn wir treffen ihn später in Begleitung des heil. Paulus (Act. 19, 22.). Als hierauf dieser auf seiner letzten Reise nach Rom Corinth berührte, blieb Erastus, wahrscheinlich mit Aufträgen von ihm, daselbst zurück (2. Tim. 4, 20.). So die Alten, welche nur einen Erastus kennen; die neuere Kritik jedoch glaubt den Begleiter des heil. Paulus (Act. 19, 22. 2. Tim. 4, 20.) von dem Cassenbeamten zu Corinth unterscheiden zu müssen. Ueber die spätern Schicksale und das Lebensende des Erastus schwanken die Ueberlieferungen; sein Andenken hingegen feiert die abendländische (26. Juli) und die morgenländische Kirche (10. Nov.). [Bernhard.]

Erbauungsbücher, s. Andachtsbücher.

Erbe bei den Hebräern. Bevor das mosaische Gesetz die Grundlinien des staatlichen Erbrechtes der Israeliten zog, hatte sich bereits ein Herkommen gebildet, welches der allgemeinen Sitte des Orients entspricht. Das Familienhaupt hat völlige Freiheit, über seinen Besitz zu verfügen; es steht in seinem Belieben, die Söhne der Nebenfrauen mit denen der eigentlichen Gattin gleichmäßig erben zu lassen, wie Jacob gethan (Genes. 49), oder sie bloß mit Geschenken abzufertigen, wie Abraham (Gen. 21, 10 ff. 25, 5 ff.), ferner auch den Töchtern einen Theil zuzuwenden (Job 42, 15.), oder sie auszuschließen (Gen. 31, 14.); doch war es Sitte, den Erstgebornen mit einem größeren (doppelten) Erbtheile zu bedenken (Gen. 25, 31.), obwohl selbst dieses einem jüngeren Sohne gegeben werden konnte (Gen. 48, 5—7. 1. Chron. 5, 2.). Als das theocratische Gesetz den Grundbesitz in Israel überhaupt so fest regelte, durfte auch in der Vererbung desselben der Willkür wenig Raum gestattet werden. Daher die folgenden Bestimmungen: 1) Es erben in erster Reihe allein die Söhne, zu gleichen Theilen, mit Ausnahme eines doppelten Theiles für den Erstgebornen, dem nie ein jüngerer, vielleicht von der mehr begünstigten Frau, vorgezogen werden darf (Deut. 21, 17. ff.). Die Töchter gehen selbst als gemeinschaftliches Erbe an die Söhne über, sind von diesen zu erhalten und zu versorgen (Mischna baba bathra c. 9.). 2) Sind keine Söhne vorhanden, so treten die Töchter zu gleichen Theilen an die Stelle, doch sollen sie dann nicht außer ihrem Stamm heirathen (Num. 36, 6. ff.). Sie wählten gewöhnlich in der nächsten Verwandtschaft (Num. 36, 11. Tob. 6, 12.), was dem Gesetze am entsprechendsten sei (Tob. 7, 14.). 3) In Ermangelung eigener Kinder erben die Brüder des Verstorbenen, wenn diese fehlen, die Brüder seines Vaters, und so die nächsten Verwandten der Reihe nach (Num. 27, 8—12.). Daß der eigene Vater den Brüdern, der Großvater den Vatersbrüdern vorgehe, sagt bloß die Tradition (Mischna l. c.). — Damit war die Erbfolge, aber auch die Vertheilung des Erbes genau bestimmt, und eine letzte Willensordnung anscheinend überflüssig. Doch konnte der sterbende Vater über die Art der Vertheilung, besonders bei beweglichem oder frei erworbenem Gute, seine Wünsche aussprechen, die zu vollziehen waren, und das mag der Ausdruck „sein Haus bestellen" andeuten (2. Sam. 17, 20. 2. Kön. 20, 1.). Später kommen Testamente vor (Gal. 3, 15. Hebr. 9, 17.). Schenkungen bei Lebzeiten an einen Dritten oder an eine Tochter waren nicht ungewöhnlich, und es scheint, wie auch die Tradition (l. c.) ausdrücklich bestätigt, daß der Vater durch Verstoßen des ungerathenen Sohnes, wie durch Annahme an Kindesstatt den Kreis der Erben verengen oder erweitern konnte. Ersteres billigen die Rabbinen zwar nicht („es kann ja der

Enkel ein gutes Kind werden"), von letzterem aber gibt die Schrift selbst Zeugniß, wenn sie bisweilen Enkel, etwa von einer früh verstorbenen Tochter, oder geradezu diese selbst neben den Söhnen in den Genealogien aufführt (z. B. außer Gen. 46, 7. Num. 26, 46. Nehem. 7, 62. vgl. 2 Sam. 19, 35. 41., besonders Jair, der „Sohn" eigentlich der Urenkel Manasses von mütterlicher Seite (Num. 32, 41. 1 Chron. 2, 20—22.); auch der Fall Jephthe's gehört hieher (Ruht. 11, 1—7). Bisweilen vertheilte der Vater das Erbe schon bei Lebzeiten unter die Kinder; ja es scheint, daß diese das ihnen zustehende sogar fordern konnten (Luc. 15, 12.). Die Wittwe war nicht unter den Erbenden; sie sollte von diesen ernährt werden, wenn sie nicht vorzog ins väterliche Haus zurück zu kehren. Ueber die weitere Ausbildung des Erbrechtes in dem Leben des Volkes gibt die Tradition Aufschluß (Mischna u. Gemara tr. baba bathra c. 8. u. 9. u. a. St. — Die Comment. der Rabbin. vgl. Selden opp. t. II. Michaelis mos. Recht II. B. S. 76 ff.) [S. Mayer.]

Erbeinsetzung auf den Fall der Religionsänderung des Erben. Es ist eine seit dem Bestehen der protestantischen Kirchentrennung namentlich in Teutschland mehrfach besprochene Frage: Ob die einer Erbeinsetzung oder einem Legate oder Fideicommisse beigefügte Bedingung der Religionsänderung als eine conditio turpis oder inhonesta wirkungslos und für nicht geschrieben (quasi non adjecta) zu erachten sei? Diese Frage ist in Teutschland unbedingt und ohne Rücksicht auf die leitenden Motive zu bejahen, wenn die Bedingung den Uebertritt des Erben zu einer nichtchristlichen oder wenigstens im Staate nicht recipirten Religion enthielte. Wenn aber die beigefügte Bedingung nur auf einen Wechsel zwischen den in Teutschland oder einem respectiven Staate anerkannten christlichen Confessionen gerichtet ist, so erscheint sie nur dann als verwerflich und wirkungslos, wenn der juristische auf Thatsachen gestützte Beweis hergestellt werden kann, daß die so bedingte Erbeinsetzung in der Absicht gemacht ist, damit der instituirte Erbe oder Legatar seine Religion wechsle; denn dann trägt sie offenbar den Charakter der Verlockung zu einer Niederträchtigkeit an sich. Nicht aber ist dieses der Fall, und daher die Bedingung aufrecht zu erhalten, wenn letztere dem Vermächtnisse bloß auf den Fall, wenn der Erbe oder Legatar sich aus freiem Antriebe einer anderen Confession zuwenden sollte, beigefügt ist. Diese letztere Intention des Erblassers aber kann und muß so lange präsumirt werden, als überhaupt jene geflissentliche Verlockung von Seite des Testators, oder die absichtlich um schnöden Gewinnes willen erfolgte Religionsänderung des Erben nicht juristisch erweisbar ist. [Permaneder.]

Erbpacht und Erbzinspacht, s. Emphyteuse.

Erbrecht. Die Lehre vom Erbrecht (hereditas im Sinne der L. 24. Dig. de verb. signif. 50. 16. d. h. successio in universum jus, quod defunctus habuit) ist vorzugsweise im römischen Rechte zu einem bewundernswürdigen Grade technischer Meisterschaft ausgebildet, und die allgemeinen weltlichen Grundsätze sind daraus auch für die Kirche zu entnehmen. Indessen enthält auch schon das römische Recht einzelne Bestimmungen, welche sich ganz speciell auf die Kirche beziehen. Das Eigenthümliche und Wichtige des Erbrechts in der Kirche möchte im Folgenden bestehen: I. Erbrecht der **Kirche**, der Particular-Kirchen und der geistlichen Corporationen, und zwar 1) an dem Nachlasse der **Laien**. — Die Kirche, wenn gleich ihr Reich, d. h. das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist (Johan. XVIII. 36.), existirt doch nach ihrer ganzen Gliederung und mit allen ihren Instituten als eine sichtbare Gemeinschaft in dieser Welt, und hat also auch das weltliche Bedürfniß der zeitlichen Güter; sie muß solche erwerben können und dürfen unter allen rechtmäßigen Titeln, namentlich und vorzugsweise auf dem Wege des Erbgangs. Denn die Kirche kann nicht in dem Maße und mit der Zwangsgewalt, wie der Staat, Steuern und Abgaben erheben, sie kann sich keine Domänen mit Kriegsheeren erobern, sich keine Regalien

aneignen u. s. w., ihr ist auch die auf den materiellen Gewinn berechnete Arbeit als gemeine Erwerbsquelle nicht gestattet, da sie vielmehr ausschließlich zu der geistigen und uneigennützigen Arbeit im Weinberge des Herrn bestimmt ist. Daraus ergibt sich genugsam, daß das zeitliche Vermögen der Kirche im Ganzen, so wie jeder Particular-Kirche und geistlichen Körperschaft hauptsächlich nur durch freiwillige und gesetzlich eingeführte Ueberlassung unter Lebenden, wie auf den Todesfall sich bilden und vermehren kann. Die Geschichte bestätiget auch dieses; denn wirklich ist das Kirchengut in der Regel durch Opfer, Schenkungen und Vergabungen, Stiftungen und durch letztwillige Zuwendung von Grund und Boden, von Gebäuden, Geldsummen und nutzbaren Rechten erworben worden. Seit Constantin haben die Gesetze das volle Erbrecht der Kirche (Legate als das minus hier mit eingeschlossen) nicht nur anerkannt, sondern auch begünstigt und bevorzugt. L. 1. Cod. de SS. Eccles. (1. 2.) a. 321. L. 26 eod. LL. 28. 46. 49. Cod. de Episcop. etc. (1. 3.) Nov. 131. c. 12. C. 3. 7. 11. 13. 17. 19. X. de testam. (3. 26.) Conc. Lugdun. II. a. 567. c. 2. — Allein in der neueren Zeit seit der sogenannten Reformation, und nachdem einmal durch den ungeheueren Gewaltstreich der Säcularisationen in den Jahren 1648 und 1803 die heilige Gerechtigkeit in Beziehung auf das bereits erworbene Kirchengut mit Füßen getreten war, wurde auch die Erwerbfähigkeit und die künftige Erwerbung der Kirche, besonders bei letztwilligen Dispositionen, vielfach beschränkt und mit einer Menge von Belästigungen und Justiz- und Policei-Quälereien heimgesucht. Landesrechte und Verordnungen beseitigten allen Einfluß der Geistlichen, aber auch nur dieser, auf Errichtung und Vollstreckung der Testamente. Die „Amortisationsgesetze" gegen Uebertragungen an die „todte Hand", sinnreich erfunden oder auch nur aufgewärmt von einer überklugen Politik (nach Walter's Kirch. R. X. Aufl. § 252. Note p. gab es solche Gesetze in England schon im J. 1225 u. d. folg.), wurden mitten im Geschrei für Gleichheit der Rechte erlassen, so daß den Kirchen und geistlichen Corporationen die Erwerbung von liegenden Gründen ohne specielle Erlaubniß der Staatsbehörde verboten oder nur bis zu einer gewissen Summe erlaubt wurde (Censur des Besitzes!). In dem altkatholischen Bayern bestand sogar bis zum J. 1840 das Gesetz, nach welchem von Allem, was eine Kirche oder kirchliche Corporation titulo lucrativo erwarb, die Hälfte geradehin abgezogen wurde, nämlich ein Viertheil für die Armen (quarta pauperum), und ein anderes Viertheil für den Schulfond (quarta scholarum), ein Gesetz, welches den alten Rechtsgrundsatz, daß bei Testamenten und Vermächtnissen der Wille des Disponenten heilig gehalten werden müsse, ohne Weiteres über Bord warf. Vgl. L. 35. § 3. Dig. de hered. inst. (28. 5.) L. 4. § 10. L. 17. § 1. Dig. de doli mali except. (44. 4.) L. 16. Cod. de Fideicomm. (6. 42.) Conc. Lugd. II. a. 567. c. 2. Cod. Maximil. Bavar. civ. Th. III. Cap. 2. § 12. Mit dem consequenten Binden aller Vermögensbewegungen in der Kirche an landesherrliche Genehmigung und an die schändlich usurpirte weltliche Obercuratel hat überhaupt der moderne Policeistaat sein eigenes Ideal übertroffen, und es steht noch dahin, wie die nunmehr ausposaunte Freiheit und Autonomie aller Confessionen ihre Anwendung auf die katholische Kirche finden werde, da sich diese den Lehren der Revolution und dem überall hervorscheinenden Treiben der Freimaurer niemals fügen wird und fügen kann! — 2) **Erbrecht der Kirche u. s. w. an dem Nachlasse der Cleriker, Bischöfe und überhaupt der Beneficiaten.** — Da kein Geistlicher über ersparte Beneficial- und geistliche Einkünfte frei verfügen kann, wohl aber über das unter weltlichen Titeln erworbene Vermögen, so fällt der aus den zuerst genannten Einkünften erübrigte Nachlaß immer an die Kirche, wo der Erblasser angestellt war, diese Kirche erbt aber auch außerdem das civiliter erworbene Vermögen in Ermangelung von Testaments- und Intestat- oder Notherben. L. 20. L. 42. § 2. Cod. de Episcop. etc. (1. 3.)

ſov. 131. c. 13. C. 1. C. XII. qu. 3. (Conc. Carth. III. a. 397. c. 49.) C. 19. . XII. qu. 1. (Conc. Agath. a. 506. c. 48.) C. 3. C. XII. qu. 3. (Conc. Agath. . 506. c. 6.) Conc. Lugd. II. a. 567. c. 2. Cap. Francof. a. 794. c. 41. (Pertz. onum. T. III. p. 74.) C. 4. C. XII. qu. 5. (Conc. Paris. a. 829.) C. 3. X. de ecul. cler. (3. 25.) C. 4. 7. 9. 12. 14. 15. X. de testam. (3. 26.) C. 1. X. de uccess. ab intest. (3. 27.) C. 3. X. de praeb. (3. 5.) Walter, Kirch. R. § 252. Bar der Verſtorbene an mehreren Kirchen bedienſtet, ſo theilten ſich dieſe regel- äßig in den Nachlaß. C. 12. fin. X. de testam. (3. 26.) — Blicken wir auf ie Geſchichte, ſo finden wir, daß dieſe Grundſätze des canoniſchen Rechtes im änkiſchen Reiche arge Beſchränkungen erlitten. Die Gutsherren maßten ſich ein echt auf den Nachlaß ihrer Geiſtlichen an, wie auf den ihrer hörigen Leute. ergeblich waren die Verbote der Concilien. Conc. Tribur. a. 895. aus Regino e synod. caus. et discipl. eccl. L. II. c. 39., interpolirt in c. 2. X. de success. ab test. (3. 27.). Conc. Altheim. a. 916. c. 37. (Pertz, monum. T. IV. p. 560. . 1. X. de success. ab intest.). Andererſeits riſſen die weltlichen Machthaber en Nachlaß der Biſchöfe an ſich. Conc. Troslej. a. 909. c. 14. Aus dieſem Un- eſen entwickelte ſich das ſchon im zwölften Jahrhundert ausgebildete jus spolii exuviarum der Könige und Landesfürſten, in Kraft deſſen ſie ſich das Vermögen er verſtorbenen Biſchöfe und Aebte aneigneten. (Vgl. Sugenheim, Staatsleben es Clerus im Mittelalter. S. 267, ff. Raumer, Geſchichte der Hohenſtaufen. Bd. VI. S. 167 ff.). Auch die Schirmvögte und Patrone verfuhren in dieſer Weiſe gegen ihre Beneficiaten, und wo einmal ein Regent das spolium an einer iſchöflichen Verlaſſenſchaft unterließ, fielen ſogar die Dienſtmannen und Beamten arüber her. Die Kirche ſuchte, ſo viel ſie vermochte, dergleichen arge Beraubungen u verhindern, und drohte mit der Excommunication. C. 46. C. XII. qu. 2. (Conc. laram. a. 1095.) C. 47. eod. (Conc. Later. II. a. 1139.) Cf. C. 12. X. de poen. 5. 37.) Auch kaiſerliche Conſtitutionen v. J. 1165 und 1173 (Pertz, monum. . IV. p. 141. 143.) wurden dagegen mit der Beſtimmung erlaſſen, daß die Geiſtlichen vor zwei Zeugen gültig über ihr Vermögen teſtiren könnten, und die Kirche nur ab intestato, jedoch mit Ausſchluß der Erbgüter, ſuccedire. Im Jahr 198 verzichtete Kaiſer Otto IV. auf das Spolienrecht (Pertz, monum. T. IV. . 204. 217.). Das Nämliche that Friedrich II. in den Jahren 1213 (Pertz c. p. 224.), 1216 (eod. p. 226.) und 1220 (eod. p. 236.). Allmählig kam das anoniſche Recht auch wieder hinſichtlich der Verlaſſenſchaften der niederen Geiſt- chkeit zur Geltung, und gegen die Uſurpationen der Schirmvögte und Patrone gingen mehrere Concilienbeſchlüſſe: Conc. Colon. a. 1266. c. 7. Conc. Vienn. a. 267. c. 10. Conc. Londin. a. 1268. c. 23. Conc. Budens. a. 1279. c. 45. Conc. alisb. a. 1281. c. 15. Conc. Colon. a. 1300. c. 11. — Unterdeſſen fingen aber uch die Capitulare der Stifter an, das spolium liebzugewinnen, ſie begehrten, en Nachlaß der Prälaten unter ſich zu theilen; nebſt ihnen erhoben ſich die Bi- höfe und Archidiaconen, und griffen nach dem nachgelaſſenen Vermögen der Domherren und anderer Beneficiaten (vgl. d. Zeitſchrift f. Philoſ. u. kathol. heol. H. 25. (Koblenz, 1836.) S. 210 ff.). Dagegen erfolgten Verbote von Bonifacius VIII. (reg. 1294—1303) in C. 40. de elect. in VI. (1. 6.) u. C. 9. e off. jud. ord. in VI. (1. 16.) und von Clemens V. (reg. 1305—1314) in . un. Clem. de suppl. negl. prael. (1. 5.); deſſen ungeachtet zeigten ſich ſelbſt äpſte als Prätendenten auf die Erbmaſſe der Biſchöfe und Prälaten, bis ſpäter- in Verzicht geleiſtet wurde. Conc. Pisan. Sess. XXII. Conc. Constantiens. Sess. LXIII. Bei einzelnen Kirchenfürſten dauerte die Uebung noch lange fort. Seit dem vier- ehnten Jahrhundert wurden die Nachlaßfragen des Clerus durch Provincial- ynoden geordnet. In der Regel wurde das Recht, ohne die gewöhnlichen Förm- ichkeiten gültig zu teſtiren, auch auf das aus Beneficialeinkünften erübrigte Vermögen erſtreckt, doch mußte der Kirche gewöhnlich eine beſtimmte Quote (Ferto)

zugewendet werden, und die Bestätigung wurde vom Bischofe oder dessen Official oder auch von den Landdecanen verlangt, zuweilen gegen eine Taxe von 1, 2 und 5 Procent, (nummus centesimus, quinquagesimus, vigesimus). Starb ein Geistlicher ab intestato, so sollten die Erbgüter an die Verwandten, der Rest zur Ausrichtung frommer Zwecke an den Bischof fallen. Nachweise gibt Richter im Kirch. R. III. Aufl. § 300. Note 14—19. Nach späterer Praxis fiel das Erbrecht des Bischofs an den Gütern seines Clerus hinweg, und die Kirche succedirte nur bei Ermangelung erbfähiger Verwandten. — Die Erben der Geistlichen genießen übrigens noch gewisse Vortheile, welche nach Umständen die Rechte und Vortheile der Kirche modificiren. Jenen Erben fielen nämlich auch die verdienten, aber noch nicht vom Erblasser percipirten Früchte des letzten Dienstjahres je nach Verhältniß der abgelaufenen Zeit zu (annus deservitus.) J. H. Boehmer, (resp. J. A. de Lüdecke,) D. de anno deservito seu salario promerito. Hal. 1715. Ed. II. 1721. Ed. III. 1739. Ejusd. jus eccles. Protest. L. III. tit. 5. § 211. sqq. Ueb. d. Partic. Rechte s. Richter, Kirch. R. § 301. Note 2. Oft wurde auch der Bezug des ganzen Monats, in welchem der Todesfall Statt fand, eingerechnet (Sterbmonat), oder das Einkommen des folgenden Monats (Nachmonat), oder des Vierteljahrs (Sterbquartal), Richter a. a. O. § 301. In den Capiteln rechnete man noch das volle Jahr nach dem Tode (annus gratiæ). Vgl. F. A. Dürr, de annis gratiæ Canonicorum ecclesiar. cathedr. et colleg. in Germania. 1770. (In Schmidt thes. T. VI. p. 167, sqq.). Das Gnadenjahr diente besonders zur Zahlung der Schulden und als Vergütung für das Carenzjahr. Vgl. F. A. Dürr, de annis carentiæ Canon. eccl. cath. et coll. in G. 1722. (In Schmidt thes. T. VI. p. 205, sqq.). Bisweilen kam auch eine Gnadenzeit bei Pfarreien vor. Richter a. a. O. § 301. Note 6. — Nach besonderen Landesgesetzen können die Cleriker und die Exconventualen der aufgelösten Klöster in Teutschland heutiges Tags auch über die aus dem geistlichen Amt erübrigten Einkünfte mit Beobachtung der landesüblichen Testamentsformen, es sei denn, daß noch Privilegien bestünden, testiren. Die Verpflichtung, dem Bischofe eine Quote für fromme Zwecke zu hinterlassen, und von ihm die Bestätigung der Testamente und Legate gegen eine Taxe einzuholen, ist verschieden regulirt. Permaneder, Kirch. R. Bd. II. § 788. Auch über die Verlassenschaft der ohne Testament verstorbenen Geistlichen gibt es mancherlei, oft absurde Bestimmungen der Particularrechte. In Bayern z. B. succedirt nach einer Verordnung vom 9. März 1807, Nr. 6, der landesherrliche Fiscus, so oft keine Intestaterben vorhanden sind. Sollte dieß nicht ein unverantwortlicher Uebergriff sein? Der Staat entreißt der Kirche das Erbrecht an dem Vermögen ihrer Diener, und gibt es seinem Fiscus, wahrscheinlich aus purer obervormundschaftlicher Sorge für das Beste und für den immer größeren Wohlstand seines Pfleglings, d. h. der Kirche! — Permaneder, Kirch. R. Bd. II. § 709. — In Ermangelung particularrechtlicher Bestimmungen gilt das canonische Recht in seiner neuesten practischen Formation, so daß überall, wo nicht der bischöfliche Abzug ad pias causas hergebracht ist, die ganze Masse den Notherben, in deren Ermangelung aber der Kirche, wo der Erblasser angestellt war, und zwar, wo sich der Erwerb aus kirchlichen und weltlichen Titeln nicht ausscheiden läßt, gleichmäßig mit dem Fiscus anheimfällt. Permaneder a. a. O. § 788. Nr. 3. Ueber den annus deservitus, den Sterb- und Nachmonat, das Sterbquartal und die Gnadenzeit variiren die Particulargesetze. Permaneder a. a. O. Nr. 4—6. — 3) Erbrecht der Kirche u. s. w. am Vermögen der **Religiosen.** — In dieser Beziehung verhält sich die Sache ganz anders. Bei denjenigen, welche das Gelübde der Armuth abgelegt haben, also bei geistlichen Ordenspersonen beiderlei Geschlechts, fällt aller Erwerb unter Lebenden und von Todeswegen an das Kloster, welchem die betreffende Person einverleibt ist; dieser ist weder der eigen-

thümliche Besitz, noch ein Dispositionsrecht erlaubt. Nov. 5. c. 5. Auth. Nunc autem. Cod. de Episcop. etc. (1. 3.) L. 56. §§ 1. 2. Cod. eod. An das Vermögen der Novizen hat das Kloster noch kein Erbrecht ab intestato, Arg. Nov. 5. c. 5., was aber das testamentarische Erbrecht betrifft, so erledigt sich die Frage dadurch, daß die letztwillige Verfügung eines Novicen nur allein dann gültig ist, wenn sie erst binnen der zwei letzten Monate des Noviciats mit Bewilligung des geistlichen Obern (Bischofs) getroffen worden, und nachher die Profeßleistung wirklich erfolgt ist. Conc. Trid. Sess. XXV. c. 16. de Regular. et Monial. Doch soll auch nach der Profeßleistung von dem in das Kloster eingebrachten Vermögen der Pflichttheil für die Kinder aus einer etwaigen früheren Ehe des Religiosen in Abzug kommen. C. 9. C. XIX. qu. 3. (Auth. Si qua mulier. Cod. de SS. Eccles. 1. 2.) — II. Erbrecht der geistlichen **Individuen.** Darüber ist im Grunde wenig zu sagen. Sowohl das testamentarische als das Intestaterbrecht steht auch den geistlichen Personen im Einzelnen zu, nur mit Ausnahme der Religiosen, wie so eben vorgekommen ist. Die Gesetze haben jenes Recht den geistlichen Individuen nicht entzogen, sie stehen also darin den Laien gleich; dabei haben sie aber die Gewissenspflicht auf sich, ihr Vermögen, je nachdem es sich vergrößert, immer mehr zu den Zwecken des Christenthums und zu Liebeswerken zu verwenden. Nov. 131. c. 13. [Sartorius.]

Erbschaft (hereditas) ist der gesammte Nachlaß eines Verstorbenen an Sachen, Rechten und Schulden. L. 3. pr. Dig. de bon. poss. (37. 1.) LL. 119. 208. Dig. de verb. signif. (50. 16.). Nur die sogenannten höchstpersönlichen Rechte, welche an der individuellen Person des Verstorbenen (des Erblassers) unübertragbar hafteten, und also nicht in den Erbgang kommen können, gehören nicht zur Erbschaft. L. 1. § 15. Dig. Si is, qui testam. lib. esse. (47. 4.). Die Erbschaft ist eine universitas juris, d. h. ein juristisches Collectivum, L. 208. Dig. de verb. signif. (50. 16.), und solange sie sich nicht im Besitze des Nachfolgers (des Erben) befindet (hereditas jacens), repräsentirt sie noch die Person des Erblassers, L. 116. § 3. Dig. de legat. I. (30.) L. 34. Dig. de acquir. rer. dom. (41. 1.) § 2. Just. de hered. instit. (2. 14.) und macht also dadurch selbst eine juristische Person aus. L. 15. pr. Dig. de usurp. et usucap. (41. 3.). L. 22. Dig. de fidejuss. (46. 1.). L. 9. Cod. depos. (4. 34.). Das Nähere über die Erbschaft ist im römischen Rechte und das in kirchlicher Beziehung Bemerkenswerthe im Artikel Erbrecht zu finden. Für die Erbschaften der Geistlichen sind heutiges Tags beinahe überall die weltlichen Behörden competent. [Sartorius.]

Erbsünde (peccatum originale, peccatum naturæ) ist die Sünde Adams, insofern sich dieselbe durch die geschlechtliche Fortpflanzung gleich beim Eintritt in's Leben in jedem Einzelmenschen als eine ihm innewohnende, wahre und eigentlich so zu nennende Sünde wiederfindet (vgl. Conc. Trid. Sess. V. de pecc. orig., namentlich can. 2. 3. u. 5.). Die gesammte Menschheit in allen ihren einzelnen Gliedern, wie sie durch die Zeugung in's Leben treten, steht nach der Seite ihres leiblichen Lebens in dem innigsten geschlechtlich-organischen Zusammenhange mit Adam, als dem Stammvater, dem lebendigen Anfangs- und Ausgangspuncte des ganzen Geschlechtes, — in einem Zusammenhange, wie ihn der Apostel so klar und treffend den Atheniensern predigt mit den Worten, daß „Gott aus Einem Blute (ἐξ ἑνὸς αἵματος, ex uno sagt die Vulg.) das ganze Menschengeschlecht gemacht habe, daß es wohne auf der ganzen Oberfläche der Erde“ (Apg. 17, 26.). In diesem Zusammenhange aller Menschen mit Adam ist es gegeben, daß Adams Freiheitsprobe in dem Paradiese für das ganze Geschlecht verhängnißreich, für sein zukünftiges Geschick maßgebend werden mußte, daß Adams freie Selbstentscheidung gegen Gott, seine Sünde eben Entscheidung, Sünde des ganzen Geschlechtes ist, das von ihm ausgeht, dessen Repräsentant er ist. So ist es denn auch eine Haupt- und Grundlehre der Offenbarung Gottes, ausgesprochen in der hl. Schrift, von

der Tradition festgehalten und geglaubt, von der Kirche feierlich erklärt, daß jeder Mensch, der von Adam in natürlicher Fortpflanzung abstammt, von dem Augenblicke an, da der Geist mit dem Leibe sich verbindet (von dem Augenblick der „Empfängniß" an, wie man kurzweg jenen Zeitpunct zu bezeichnen pflegt) schon als Sünder und als solcher mit Schuld befleckt und strafwürdig vor Gott dastehe. Nach den Zeugnissen des A. T. ist David in Sünde von seiner Mutter empfangen, obgleich er nicht von Heiden, sondern von Eltern, welche dem auserwählten Volke angehören, herstammt, und nicht etwa im Ehebruch, sondern in einer gottesfurchtigen Ehe erzeugt ist (Ps. 50, 7.). Der Apostel Paulus erklärt von den Menschen, daß sie in einem Zustande ihr Dasein beginnen, in die Welt eintreten, auf welchem die Ungnade, das Mißfallen Gottes liegt, daß sie von Natur (φύσει) Kinder des Zornes seien (Ephes. 2, 3.), wie er denn auch geradezu lehrt, daß durch Einen Menschen (durch Adam) die Sünde in die Welt gekommen sei, daß alle Menschen in ihm, dem Einen, gesündigt haben, so wie Alle dem Loose des Todes verfallen, welches Todesloos nur die Folge ihrer Sünde sei: und diese Lehre von der Erb- oder Geschlechtssünde stellt der Apostel als eine Hauptlehre des Christenthums dar, indem er in Adam und Christus die beiden Angelpuncte zeigt, um welche Fluch und Segen, Verderben und Heil für die ganze Menschheit kreisen (Röm. 5, 12 ff.), gerade wie später Augustin die Bedeutsamkeit unserer Lehre mit den Worten ausspricht: „In der Sache zweier Menschen besteht eigentlich der christliche Glaube: Durch den einen sind wir unter die Sünde verkauft, durch den andern werden wir von den Sünden zurückgekauft; durch den einen sind wir in den Tod gestürzt, durch den andern werden wir in's Leben befreit; jener hat uns in sich in's Verderben gebracht dadurch, daß er seinen Willen that, nicht den Willen seines Schöpfers; dieser hat uns in sich das Heil erworben, indem er nicht seinen Willen erfüllte, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hatte" (de pecc. orig. c. 24.). Wie hier Augustin die Lehre von der Erbsünde als eine unveräußerliche Lehre des Christenthums betrachtet, so lehren sie überhaupt die Väter des Morgen- und Abendlandes unterschiedlos durch alle Jahrhunderte hin als christliche und katholische Glaubenslehre. Diese Lehre hat auch ihre Aussprache erhalten in der uralten Praxis der Kindertaufe (s. d. A.), durch welche Sündentilgung bei Unmündigen stattfindet, also Sünde auch schon bei ihnen unterstellt ist; und weiterhin in den Exorcismen (s. d. A.), welche in der morgen- und abendländischen Kirche mit dieser Kindertaufe sich verknüpfen und nach ihrem Sinne und ihrem Wortlaute das unmündige Kind allerdings nicht als besessen, aber doch als der Macht Satans wirklich schon unterliegend ansehen und von dieser Macht befreien, nicht etwa bloß den noch fernen Satan auch für die Zukunft fern halten wollen. Bevor Pelagius zu Anfang des 5ten Jahrhunderts die Erbsünde läugnete, fand sich die Kirche im ruhigen, unangefochtenen Besitze dieser Lehre, und da Pelagius dieselbe anfeindete, war er ein Neuerer, und die Kirchlichen hatten nur die alte Lehre zu schirmen, wie auch Augustin Angesichts solcher Läugnung es treffend ausspricht: „Nicht habe ich die Erbsünde erfunden, sie ist vielmehr Gegenstand des katholischen Glaubens von Alters her: aber du, der sie läugnet, bist zweifelsohne ein neuer Häretiker" (de nupt. et concupisc. II. 12.). Durch die Läugnung aber wurden Particularsynoden im Morgenlande und Abendlande hervorgerufen, welche die alte katholische Lehre nunmehr auch förmlich dem Irrthum gegenüber definirten. Unter diesen Synoden heben wir die von Mileve in Africa im J. 416 direct gegen Pelagius und seinen Genossen Cälestius gehaltene und von Papst Innocenz I. bestätigte, und die zweite von Arausio (Orange) in Gallien im J. 529 gegen den Semipelagianismus gehaltene und in ihren Beschlüssen von der ganzen Kirche recipirte, als besonders wichtig hervor. Das Conc. Trid. in der Sess. V. de pecc. orig. wiederholt vielfach nur die Bestimmungen und selbst die Worte dieser Synoden. Was die Natur

der Erbsünde betrifft, so begnügt sich die Kirche zu sagen: die Erbsünde sei die Sünde Adams, wie sie nicht durch persönliche That als persönliche Sünde, sondern durch die Propagation als geschlechtliche Sünde in allen Nachkommen Adams ist. Dieses aber, daß die Erbsünde Adams Sünde sei, ist auch durchaus als kirchliche Lehre festzuhalten. Es wird von den Vätern sehr bestimmt ausgesprochen. So sagt Irenäus (adv. haer. V. 16.): „Gott haben wir in dem ersten Adam beleidigt, indem wir sein Gebot nicht hielten .... Sein Gebot haben wir übertreten von Anfang her." Athanasius (c. Ar. or. I. n. 51.): „Die Sünde Adams, da er Gottes Gebot übertrat, ging auf alle Menschen über." Basilius (hom. de fam. et sicc. n. 7.): „Adam, der sündlich aß, sandte die Sünde auch auf seine Nachkommen hinüber." Augustinus (de nupt. et concupisc. II. 34.): „Diese Sünde, welche den Menschen im Paradiese verschlechterte, trägt jeder, der geboren wird." Ferner, indem er das Menschengeschlecht in ganz richtiger Auffassung als einen Baum erschaut, dessen Wurzel Adam ist, spricht der große Lehrer (de praedest. et grat. c. 3.): „Die Sündenmakel der verdorbenen Wurzel zieht sich vermittelst der Fortpflanzung durch die Gezweige der Generationen hin, so daß selbst ein Kind Eines Tages nicht unbetheiligt ist an der Schuld der ersten Uebertretung." Und in seinen Retractationen hält Augustin fest, daß die Erbsünde, wie jede Sünde, nur aus dem freien Willen kommen könne: daß diese Erbsünde aber mit freiem Willen begangen worden sei von unserm Stammvater, als er im Paradiese Gottes Gebot übertrat (Retract. I. 15.). Aus dem Mittelalter genüge es, den h. Thomas v. Aquin anzuführen, welcher ausspricht: „Dem katholischen Glauben gemäß muß festgehalten werden, daß die erste Sünde unseres ersten Vaters erblich auf die Nachkommen übergeht." — Näheres aber über die Natur der Erbsünde spricht die Kirche nicht aus. Die Frage, in welcher Art und Weise Adams Sünde in uns, seinen Nachkommen, sei, erhält von der Kirche keine Beantwortung. So viel ist gewiß, daß die Sünde-That (die actuale Sünde, wie die Moraltheologie sagt) des Sich-Abwendens des Geistes von Gott in der Uebertretung des göttlichen Gebotes im Paradiese, die That des Zerreißens der Lebensgemeinschaft mit Gott nicht unsere That, nicht als uns eigene Sünde in jedem von uns sein kann. Diese That hob an und vollendete sich in einem Zeitpuncte, da die Geister der Nachkommen Adams noch gar nicht in's Dasein gerufen waren, sich also auch gewiß nicht an der That betheiligen konnten: die That-Sünde eignet nur unsern Stammeltern. Auch würde die Annahme, daß alle Menschengeister selbstständig für sich die That Adams mitvollzogen haben, den Charakter der Erbsünde, die als solche im Gegensatz zu jeder persönlich begangenen Sünde steht, geradezu verkennen. Aber mit der schnell vollzogenen That, in welcher Adam von Gott sich abwandte, die Lebensgemeinschaft, die zwischen Gott und ihm bestand, seinerseits zerriß, war von nun an in Adam der Zustand des Abgekehrtseins des Geistes von Gott, oder mit andern Worten der Zustand des verschuldeten Mangels der Lebensgemeinschaft mit Gott im hl. Geiste, der heiligmachenden Gnade (die habituale Sünde) gegeben, ein Zustand, der fortdauerte, bis ein neuer Act göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit einen andern und bessern wieder zu Stande brachte. Die Verbindung mit Gott aber, oder der hl. Geist, die heiligmachende Gnade war in Adam, dem Stammvater und Repräsentanten des Menschengeschlechtes dem ganzen Geschlechte gegeben. Der Zustand des Abgekehrtseins des Geistes von Gott, oder, was dasselbe ist, der Zustand des verschuldeten Mangels der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ist dagegen der Zustand, in welchem wir nunmehr geboren werden, und dieser Zustand ist unsere Erbsünde. Wir sagen: in dem Zustand des Abgekehrtseins des Geistes von Gott sei die Erbsünde gelegen; wir sagen nicht: in dem Zustande des Nichtzugekehrtseins liege sie, indem wir mit jenem Worte aussprechen, wenigstens andeuten wollen, daß der Mensch im Urzustande durch die Gabe der ursprünglichen

Heiligkeit und Gerechtigkeit mit Gott verbunden gewesen und aus diesem Verhältnisse, statt es mit seiner Freiheit zu bestätigen, frei herausgetreten ist. Gott hätte den Menschen auch von Anfang an ohne die Gabe der Heiligkeit und Gerechtigkeit belassen können (wie der apostol. Stuhl entschieden durch die Condemnation der 21. Propos. des Bajus [s. d. A.]): auch dann würden wir geboren worden sein als Gott nicht zugekehrt, aber doch frei von Sünde, weil wir nicht in einem schlechtern Zustande uns befunden hätten, als Gottes Rathschluß von vornherein uns angewiesen hätte. Aus demselben Grunde haben wir den Mangel der ursprünglichen Heiligkeit, in welchem die Erbsünde gelegen ist, als einen verschuldeten bezeichnet. Keineswegs aber soll jener Zustand des Abgekehrtseins unseres Geistes von Gott, in welchem wir geboren werden, als ein solcher aufgefaßt werden, der mit dem erwachenden Selbstbewußtsein als positiver Haß gegen Gott sich darstellt. Vielmehr besteht bei ihm sehr gut das Aufkommen der natürlichen Erkenntniß und natürlichen Liebe Gottes. Der apostol. Stuhl hat die 49. Propos. des Bajus, welche lehrt, daß ein ohne Taufe hingeschiedenes unmündiges Kind, wenn es zum Vernunftgebrauch gekommen wäre, auch Gott gehaßt und ihm widerstrebt hätte, condemnirt. — Da wir Nachkommen Adams die Erbsünde nicht mit persönlicher Freiheit begangen, sondern sie eben als ererbte Sünde mit unserm Dasein im Menschengeschlechte an uns tragen, so mögen wir wohl über diese Sünde und ihre Folgen in heiliger Wehmuth trauern, eigentliche Reue aber über sie kann nicht statt haben, und ist von der Kirche nie gefordert worden. — Auf die Frage: Wie kann es geschehen, daß die Sünde Adams die Sünde aller andern Menschen werde? ist die Antwort durchaus der Wissenschaft überlassen. Mehrere, dem Traducianismus oder Generatianismus zugethan, lehren, daß unsere Geister alle schon wie im Keime in Adam waren, da er sündigte, und so befleckt wurden oder sündhaft sind, weil sie in der Zeugung aus einem befleckten Geiste emaniren. Von andern Puncten, welche schlagend gegen diese Auffassung vorgebracht werden könnten, gänzlich zu schweigen, halten wir überhaupt den Traducianismus und Generatianismus für Theorien, welche sich mit der rechten und tiefern Erkenntniß des Wesens des Geistes nicht vertragen. Andere bezogen sich, die Thatsache der Erbsünde zu erklären, auf Gottes Wissen um das Bedingt-Zukünftige und meinten, Gott rechne die Schuld Adams allen Menschen zu, weil er wisse, daß sie unter gleichen Umständen ebenso, wie Adam, gehandelt haben würden. Aber hier liegt die Sünde ganz und gar auf idealem Gebiete, und es ist gar keine wirkliche Sünde vorhanden, auf welcher doch allein Gottes Strafe lasten könnte. Wieder andere beriefen sich auf einen Rathschluß Gottes (decretum alligativum), wonach er alle Menschen an die Entscheidung Adams gebunden, oder auf einen positiven Vertrag Gottes mit Adam (die Hypothese des Föderalismus), welcher dasselbe statuirt habe. Aber abgesehen davon, daß die Offenbarung diesen Hypothesen nicht den mindesten Haltpunct darbietet, sind sie auch nicht zu vereinigen mit Gottes Gerechtigkeit und der Idee der Menschheit. Indeß liegt doch in ihnen ein schwacher Schimmer des Wahren. Nicht aber in einem äußerlichen Rathschluß oder Vertrag, der wie zufällig über der Menschheit waltet und ihr Geschick ordnet, sondern in den innern Tiefen des Wesens der Menschheit als eines geschlechtlichen Organismus ist, wie wir es auch oben schon sagten, die Vererbung der Sünde des Stammvaters gegeben. — Die Folgen der Erbsünde charakterisiren sich alle als Verluste von Gaben, welche Gott in freier Liebe an den Zustand der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit geknüpft hatte: Zurückziehen seines hl. Geistes von Seiten Gottes, Verfinsterung des Geistes, Auflehnen der Leiblichkeit des Menschen gegen den Geist in der Begierlichkeit (vgl. den Art. „Begierlichkeit"), active und passive Opposition der im Urzustande von dem Menschen als ihrem Könige beherrschten Natur gegen den Willen und die Zwecke des Menschen; Schmerzen und Tod des Leibes; jenseits Verlust der

übernatürlichen ewigen Seligkeit (poena damni), jedoch ohne positive Strafe (poena sensus) und so, daß eine natürliche Seligkeit gewonnen werden kann, ganz entsprechend der Natur der Erbsünde, welche nicht in persönlicher Freiheit von den Nachkommen Adams contrahirt worden ist, und natürliche Erkenntniß und Liebe Gottes wohl zuläßt. Man vgl. das Concil v. Florenz Decr. Union., wo es über die Disparität der Strafen spricht, welche einerseits die in der bloßen Erbsünde und andererseits die in persönlich begangenen Todsünden Hinsterbenden treffen. Vgl. weiter Papst Pius VI. in der Constit. „Auctorem fidei," wo er den Tadel zurückweist, womit die jansenistische Synode von Pistoja unsere mildere Sentenz von dem jenseitigen Loose der mit der bloßen Erbsünde Hingeschiedenen überschüttet hatte. — In die unordentliche Sinnlichkeit, die wir eben unter den Folgen der Erbsünde genannt haben, haben Mehrere das Wesen der Erbsünde selbst gesetzt, in besonders eigenthümlicher Weise Luther (vgl. Möhler, Symb. V. Aufl. S. 74. f.). Indeß kann schon darum in jener unordentlichen Sinnlichkeit das Wesen der Erbsünde nicht liegen, weil jene, die Begierlichkeit, zur Leiblichkeit gehört, diese aber, die Erbsünde, wie jede wahre Sünde, nur auf dem Gebiete des Geistes sich kann finden lassen. Auch widerspricht das Conc. v. Trient Sess. V. can. 5., wo gelehrt ist: einerseits, daß durch die Taufe Alles weggenommen werde, was eigentlich und wahrhaft den Charakter der Sünde trägt; andererseits, daß die Concupiscenz bleibe. — Die Tilgung der Erbsünde findet regelmäßig und in der allgemein von Gott festgestellten Gnadenordnung erst nach der Geburt des betreffenden Menschen statt. Jedoch hat Gott, der wohl seine Creaturen an eine bestimmte Ordnung seiner Gnade bindet, selbst aber auch in außerordentlichen Wegen und Weisen die Gnade nach seinem weisen Wohlgefallen geben kann, den Propheten Jeremias und Johannes den Täufer schon im Mutterschooße geheiligt (vgl. Jerem. 1, 5. Luc. 1, 15.), auch von der allerseligsten Jungfrau glaubt dieses die ganze Kirche (das Fest der Geburt Mariä ist die liturgische Aussprache dieses Glaubens, da nur eine Geburt ohne Sünde und in Heiligkeit, wie überhaupt nur Heiliges Gegenstand eines Festes sein kann); ja weiterhin noch spricht eine berühmte und sehr verbreitete, von der Kirche begünstigte fromme Meinung es von der hl. Jungfrau aus, daß Gott gleich im Zeitpuncte der Verbindung des Geistes mit dem Leibe der hl. Maria (im Augenblicke ihrer — passiven — Empfängniß, wie die Schule sagt) die heiligmachende Gnade ihr gegeben habe, und so Maria unbefleckt empfangen sei. Dieses aber nur durch eine außerordentlich gegebene Gnade; so daß auch nach dieser Sentenz Maria, wenn gleich factisch von der Erbsünde nicht befleckt, dennoch nicht minder als die andern, auf dem Wege natürlicher Zeugung von Adam abstammenden Menschen ideal dem Gesetze der Vererbung der Sünde des Stammvaters unterfällt. Christus aber unterliegt diesem Gesetze nicht, weil sein Leib nicht durch Zeugung, sondern als neue Schöpfung Gottes auf dem Grund und Boden der alten Schöpfung der Menschheit in's Dasein eintrat, und Christus somit ein Glied des Geschlechtes, des Menschen Sohn ist, ohne die Sünde des Geschlechtes zu theilen. In dieser Weise war die Erlösung des Geschlechtes möglich. Kraft desselben Geschlechtscharakters der Menschheit, welcher die Vererbung der Sünde begründet, konnte der sündlos heilige Christus als neuer Stammvater ein Verdienst dem ganzen Geschlechte hinterlassen, dessen Segen den alten Fluch aufwiegt und weit überbietet. Vgl. über die Erbsünde Bellarmin Controvers. Möhler: Symbol. und neue Untersuchungen. G. C. Mayer: Wesen und Fortpflanzung der Erbsünde. Schumacher: Erbsünde und Erbschuld. Berlage: Specul. Erörterungen über das Wes. der Erbs. in dem Münsterer kath. Magaz. II. Bd. 5. Heft u. III. Bd. 1. Heft, und den Art. Adam. [Eberhard.]

Erdbeben. Daß in Palästina die vulcanischen Kräfte nicht nur Spuren einer frühern Thätigkeit gelassen haben, sondern sich noch fortwährend thätig

erweisen, zeigt schon das Steinsalz und der Asphalt des todten Meeres, wie die häufige Basaltformation in Nordosten, die selbst einen ausgebrannten Krater zeigt (bei Safed, Robins. III. 637.; vgl. Leop. v. Buch ebend. 783 ff.) Eben dahin gehören, wie die vielen warmen Quellen am See von Tiberias, so die Erdbeben (רַעַשׁ), von denen das Land so häufig heimgesucht wird. Die Schrift erwähnt von diesen nur wenige: eines im A. B. unter Ussias (811—759 v. Ch.), welches sehr bedeutend gewesen sein muß, da es ein chronologisches Datum gibt (Amos 1, 1.), und von später Erinnerung noch festgehalten (Zach. 14, 5.) sogar mit Sagen ausgeschmückt wird (Jos. Antt. IX. 10, 4.), — und zwei im N. T. beim Tode und bei der Auferstehung des Heilandes (Matth. 27, 51 ff.; 28, 2.), die mehr local gewesen sein mögen. Uebrigens war Jerusalem ob seiner Lage meist verschont (Abdoll. S. 336.). Jos. Flav. (Antt. XV. 5, 2.) spricht von einem früheren um die Zeit der Schlacht bei Actium. Die Schriftsteller des Mittelalters (Theophanes, Abulfaradsch, Abdoll. u. s. w.) die Geschichtschreiber der Kreuzzüge (Wilh. v. Tyr. Jacob v. Vitr.) bis auf die neuesten Reisenden (ein besonders heftiges 1837 um Tiberias) haben uns aber so zahlreiche Fälle aufgezeichnet, daß wir leicht begreifen, wie die Erdbeben für die Bewohner dieses Landes ein besonders eindringliches Bild der göttlichen Kräfte und Gerichte sein mußten. Z. B. 1 Kön. 19, 11. (Elias) Job 9, 6. Ps. 46, 3.; 60, 4.; 113, 7. Jes. 33, 9. Hab. 3, 6. Nah. 1, 5. Matth. 24, 7. [S. Mayer.]

Erde, s. Welt.

Erdenleben, s. Leben.

Eremiten, s. Einsiedler.

Erfurt, Bisthum und Universität. Erfurt war schon zur Zeit des heil. Bonifacius eine „alte Stadt der Ackerbau treibenden Heiden" (Bonif. epist. 51 ed. Würdtwein.). Als derselbe im J. 719 zum ersten Male nach Thüringen kam, faßte er unter diesem Namen noch das ganze Land, welches sich nördlich von Bayern bis an die Grenzen der Sachsen erstreckt, zusammen. Er fand nun allerdings schon bei seiner Ankunft Spuren des Christenthums in Thüringen vor, allein wir würden sehr irren, wenn wir solche aus der Gegend von Würzburg nach Erfurt übertragen wollten. In und um Erfurt war um diese Zeit noch alles heidnisch. Erst nachdem Bonifacius wiederholt in den Jahren 722 und 724 und dann öfter und längere Zeit in Thüringen gepredigt hatte, und immer weiter nach Norden vorgedrungen war, etwa um das J. 732, mag er auch die Marienkirche in Erfurt gestiftet haben. Als aber nach mehr denn zwanzigjähriger Thätigkeit ganz Mittelteutschland bis an die Grenzen der Sachsen, und insbesondere Thüringen, so weit dasselbe unter fränkischer Herrschaft stand, für das Christenthum gewonnen war, konnte er daran denken, diesen Ländern eine kirchliche Organisation zu geben, und dieselben in Diöcesen einzutheilen. Wie dieß früher in andern Ländern fast überall geschehen war, so folgte er hiebei der politischen Eintheilung des Landes, und nahm insbesondere darauf Rücksicht, daß die Grenzen der verschiedenen Volksstämme nicht verwirrt würden. Wie deßhalb für Südthüringen oder Franken das Bisthum Würzburg, für Hessen Buraburg, so wurde für das fränkische Nordthüringen, welches durch die Unstrut von den Sachsen gesondert war, in dem J. 741 das Bisthum Erfurt gegründet. Als der erste, zugleich aber auch als der letzte Bischof von Erfurt wird der heil. Adalar genannt, der nachmals mit Bonifacius den Martyrertod in Friesland erlitt. Denn wiewohl der einstmalige Bestand dieses Bisthums über allen Zweifel gewiß ist, so war derselbe doch von kurzer Dauer. Dieß aber hat hauptsächlich darin seinen Grund, daß die Grenzen dieses Bisthums mit der weitern Verbreitung des Christenthums nach Norden gar bald erweitert wurden. Schon im J. 744 kam der nordthüringische Hessen- und Schwabengau zum Christenthume, und als Bonifacius im folgenden Jahre Erzbischof von Mainz wurde, behielt er diese eben gewonnenen

Gaue unter seiner unmittelbaren Leitung. Als aber Adalar mit ihm nach Friesland ging, übergab er die im Zuwachse begriffene Diöcese einstweilen seinem Nachfolger Lullus. Das nördliche Thüringen, so weit es unter sächsischer Herrschaft stand, wurde dann unter Carl d. Gr. zum Christenthume bekehrt, und sammt dem sächsisch-thüringischen Hessen- und Schwabengaue, die bis dahin vorläufig mit Mainz vereint gewesen waren, mit dem im J. 814 errichteten sächsischen Bisthume Halberstadt vereinigt, während das fränkische Südthüringen mit Erfurt dem Bisthume Mainz einverleibt blieb. Die entgegenstehenden Meinungen haben wir in unserer Geschichte des hl. Bonifacius S. 298—315 geprüft und berichtigt. — Wie Erfurt eine der ältesten, so wurde es im Mittelalter auch eine der bedeutendsten Städte Teutschlands. Um die Mitte des 13ten Jahrhunderts begann die Zeit schnell zunehmender Macht und Größe. Durch den Anschluß an den Bund der Hanse wurde es eine bedeutende Handelsstadt, und als um die Mitte des 14ten Jahrhunderts der levantinische Handel seinen Weg von Italien über Augsburg nach dem Norden nahm, war Erfurt eine der Städte, welche am meisten dabei gewann. Das Gebiet der Stadt wurde vergrößert, und die zu großer Berühmtheit gelangte Messe führte ihr bedeutende Reichthümer zu. Um das Ansehn der Stadt noch mehr zu heben, dachte der Rath daran, auch eine Universität in derselben zu errichten, und suchte die Zeit der Parteiung und des Kampfes um den erzbischöflichen Stuhl in Mainz zur Erreichung dieses Zweckes zu benützen. In der blutigen Fehde, in welcher Adolph von Nassau gegen den vom Papste und Kaiser bestätigten Ludwig von Meissen das Churfürstenthum Mainz errang (1373—1381), stand Erfurt auf Seiten Adolph's, und wie dieser es im Beginne der unglücklichen Doppelherrschaft, welche nach Gregor's XI. Tode die abendländische Kirche spaltete, mit dem im J. 1378 gewählten Gegenpapste, dem Cardinal Robert von Genf hielt, der sich den Namen Clemens VII. beilegte und in Avignon seinen Wohnsitz aufschlug, so folgte auch Erfurt seinem Beispiele. An Clemens VII. wandte sich deßhalb der Stadtrath um die Ertheilung der Erlaubniß und der Privilegien zur Errichtung einer Universität, und schon am 1. October 1378 ertheilte derselbe von Avignon aus die nachgesuchte Erlaubniß (cf. Motschmann, Erf. lib. I. 13. 18.). Auf diese Weise war zwar der Wunsch der Erfurter erfüllt, allein das Ansehen Clemens VII. wurde immer geringer, und als sich bald ganz Teutschland, und mit ihm auch der Erzbischof Adolph von Mainz, dem rechtmäßigen Papste Urban VI. zuwandten, so wagte der Stadtrath nicht, die erhaltene Erlaubniß geltend zu machen. Er sah sich vielmehr genöthigt, seine Bitte bei dem rechtmäßigen Oberhaupte der Kirche anzubringen, und am 4. Mai 1389 ertheilte denn auch wirklich Urban VI. auf Betrieb des Erzbischofs von Mainz und des päpstlichen Legaten die Erlaubniß, so wie die nothwendigen Privilegien zur Errichtung der Universität Erfurt. Mit dem Ankaufe und der Einrichtung von Häusern zu Hörsälen, mit Abfassung der Statuten und Gesetze, mit der Einrichtung der Facultäten und Berufung der Professoren gingen noch drei Jahre hin. Am Sonntage Misericordias Domini im J. 1392 wurde endlich der erste Rector der Universität, M. Joh. Müller aus Arnstadt, decretorum Baccalaureus, gewählt, die Universität wurde eröffnet und trat als die fünfte nach Prag (1348), Wien (65), Heidelberg (86) und Köln (88) in die Reihe der teutschen Universitäten. Auf das Ansuchen des Rectors und der Professoren ernannte der Papst Bonifacius IX. im J. 1396 den Erzbischof Johann II. von Mainz zum immerwährenden Kanzler der Universität. Dieser kam auch im J. 1398 nach Erfurt, und nahm sich der neuen Stiftung lebhaft an, inaugurirte dieselbe auch noch nachträglich, weßhalb denn von Einigen das Jahr 1398 als Stiftungsjahr angesehen wird, während Andere 1378, noch Andere 1389 dafür halten. Mit Recht hat die Universität selbst das J. 1392 als ihr Stiftungsjahr angesehen und in den Jahren 1692 und 1792 ihr drei- und vierhundertjähriges

Jubiläum gefeiert. Das erste Jahrhundert ihres Bestandes war auch die Zeit ihrer Blüthe; insbesondere waren die ersten fünfzig Jahre glücklich und segensreich. Schon unter dem ersten Rector zählte die Universitätsmatrikel 523 Studirende, und gewöhnlich waren 3—400 Studenten, im Jahr 1455 sogar 538 dort. Die bedeutendsten Gelehrten wirkten an derselben, und bildeten dort einen nicht minder kräftigen Nachwuchs. Milde Stiftungen erhöhten ihren Flor. So wurde 1412 von Amplon de Fago, gebürtig von Rheinbergen, das Collegium Amplonianum, auch Himmelspforte genannt, für 15 Studirende; und 1448 von Heinrich von Gerbstät die Juristenschule für 7 Studirende gestiftet; durch milde Gaben entstanden die bursa pauperum, so wie mehre Stipendien und Commenden. Tilemann Brandis, Domherr zu Hildesheim, stiftete noch 1520 das Sachsen- oder Brandische Institut für 8 Studirende, aber diese Stiftung ist auch ungefähr das letzte erfreuliche Ereigniß, was sich auf lange Zeit von der Universität berichten läßt. Mancherlei Unglücksfälle hatten die Stadt und Universität schon seit dem Jahre 1450 betroffen; die fortwährenden Kriegsunruhen in Thüringen und Sachsen, ansteckende Seuchen, insbesondere das „große Sterben" im J. 1463, wo die Pest in dem Erfurter Gebiete 28,000 Menschen wegraffte, dann der große Brand im J. 1472, der von einem dem Kloster Pforte entlaufenen Mönche angelegt war und mehr als 2000 Häuser in Asche legte, der Studententumult vom J. 1480 und wiederholt im J. 1510, dieses alles konnte nicht ohne verderbliche Folgen für die Universität bleiben. Allein verderblicher als alles dies wirkte für dieselbe die unselige Reformation Luther's. Seit 1501 hatte Luther hier studirt und darauf an der Universität gelehrt; wenn er aber Erfurt, ungeachtet der angedeuteten Calamitäten, welche dasselbe vor dieser Zeit betroffen hatten, noch das Paradies Teutschlands genannt hatte, so wurde die Universität durch ihn und seine reformatorischen Verwirrungen gar bald an den Rand des Verderbens gebracht. Sein Erscheinen in Erfurt im J. 1521 hatte das s. g. Pfaffenstürmen zur Folge, bei welchem die blindeste Wuth gegen die Personen und Häuser der Geistlichen ausgeübt wurde, und dessen Folgen innere Zwietracht und Verödung der Universität waren; so daß von dem J. 1520—1629, also in 109 Jahren, keine Promotion in der theologischen Facultät vorkam, da doch von ihrem Entstehen bis 1520 allein 120 Doctoren der Theologie creirt waren. Es wurden 1523 nur 34; 1524 : 24; 1525 : 21; 1526 : 14 Studenten immatriculirt. Die Raserei des Bauernaufstandes trug das ihrige zur Vernichtung der Anstalt bei, und alle Bemühungen, dieselbe wieder zu heben, wurden dann wieder durch den dreißigjährigen Krieg vereitelt. Auch Gustav Adolph's Versuche, dieselbe in seinem Sinne zu restauriren, blieben ohne dauernden Erfolg. Erst nach dem westphälischen Frieden, in welchem Erfurt wieder in sein früheres Verhältniß zu dem Churfürsten von Mainz zurückversetzt war, erhob sich die Universität in etwas wieder, und feierte 1692 ihr dreihundertjähriges Jubiläum. Die Erzbischöfe von Mainz erwarben sich auch im folgenden Jahrhunderte große Verdienste um die Universität, und im Anfange des 18ten Jahrhunderts erfreute sich die Anstalt eines ziemlich zahlreichen Besuches, und des wohlthätigen Interesses mancher vermögenden Gönner. Neue Institute wurden geschaffen, und als die Anstalt 1792 ihr viertes Jubiläum feierte, zählte sie 7 Professoren in der katholisch- und 5 in der lutherisch-theologischen Facultät; 10 in der juristischen, 7 in der medicinischen nebst einem Privatdocenten und 10 Professoren nebst 5 Privatdocenten in der philosophischen Facultät. Neben den übrigen, unterdeß entstandenen und blühenden Universitäten Teutschlands konnte sich indessen Erfurt nicht halten, und so wurde denn die schon seit 1802 zur Aufhebung bestimmte Universität am 12. November 1816 endlich gänzlich aufgehoben. Vgl. außer der zahlreichen Literatur über die Stadt Erfurt von **Gudenus, Falckenstein, Dominicus, Constantin Beyer, H. A. Erhard, Wilhelm Horn**, insbesondere: **Just Christoph Motschmann's** Erfordia

literaria mit den Fortsetzungen von Joh. Nic. Sinnhold und G. G. Osann. Erfurt. 1729—1753. 3 Bde. 8. Auch M. Jac. Dominicus „zum Andenken der vierten academ. Jubelfeier zu Erfurt." Erf. 1792. [Seiters.]

Erhaltung der Welt, s. Welt.

Erhard (Erard, Erchard, Erehard, Errard, Arionard, Nerard), Lehrer des Christenthums zu Regensburg und Bischof. Unumstößlich gewiß ist von dem hl. Erhard nur, daß er im siebenten oder achten Jahrhunderte zu Regensburg lebte und wirkte, daselbst zur Zeit des hl. Wolfgang im Nonnenkloster Niedermünster seine Grabstätte hatte, und als Heiliger verehrt wurde. Ferner kann über seine bischöfliche Würde nicht wohl ein gegründeter Zweifel stattfinden und hat es auch große Wahrscheinlichkeit für sich, daß er ein leiblicher Bruder des Bischofs Hildulf von Trier gewesen sei, denn in allen Biographien sowohl Erhards selbst wie auch Hildulfs wird er Bischof und Hildulfs Bruder genannt, und stimmen damit die Tradition der Regensburger Kirche, die bayerischen Geschichtschreiber und andere Nachrichten überein. Allein in Bezug auf das Vaterland dieser zwei Brüder (denen öfter noch ein anderer, Albert, oder gar mehrere Brüder zugesellt werden), auf die Zeit, in der sie lebten, und ob sie ordentliche oder nur Wanderbischöfe gewesen, lauten die alten Nachrichten wie die neuen Meinungen sehr verschieden. Bald sollen sie aus Irland oder Scotia gekommen sein, wo sie ihre bischöflichen Kirchen verlassen hätten, wogegen aber schon ihre teutschen Namen stehen; bald werden sie Nervier oder auch Noriker (Bayern) genannt, die zu Regensburg gebildet und Cleriker geworden wären; in der ersten Biographie Erhards bei den Boll. heißt er „Narbonensis gentilitate, Nervius civilitate, genere Scoticus". Die Zeit, in der sie lebten, anlangend, weisen die Biographien Erhards und Hildulfs auf die Regierungsepoche Pipins und Carl des Großen, allein Hildulfs Wirksamkeit als Bischof von Trier gehört nach dem Urtheile der besten Kritiker dem siebenten Jahrhundert und sein Tod dem J. 707 an (s. Boll. in vita S. Hildulfi), woraus sich der Schluß für den hl. Erhard von selbst ergibt; auch haben, nach den Biographien Hildulfs, beide Brüder die hl. Odilia, Tochter des elsässischen Grafen Eticho, getauft und von der Blindheit geheilt, oder, wie es nach den Erhardslegenden und nach dem Leben der hl. Odilia wahrscheinlicher ist, der Bischof Erhard von Bayern allein die Taufe und Heilung Odilia's vollbracht (Mabill. Acta ss. saec. 3. p. 2. S. 486—90), dieß weist aber auf das siebente Jahrhundert zurück. Schließlich, um von Hildulfs Episcopat hier nicht zu reden, scheint Erhard nur ein Wanderbischof gewesen zu sein, der einige Zeit, etwa nach Emmeram's Tod (s. Emmeran), das bischöfliche Amt in Regensburg verwaltet haben mag, und sich da bei Niedermünster aufhielt, wo er nach Mabillon (Annal. t. 1. S. 507) das Nonnenkloster Niedermünster gründete, oder doch diese Gründung veranlaßte, weßhalb das Stift den Namen der jungfräulichen Gottesgebärerin und des hl. Confessors Erhard trug (Ried, cod. dipl. episc. Ratisb. t. 1. p. 102—104). — Boll. in vita S. Erhardi ad. 8. Januar.; Boll. in vita S. Hildulfi 11. Jul.; Enhuber, dissertat. crit. de patria etc. S. Erhardi; L. Hochwart Catalogus episc. Ratisp. in Oefelii script. rer. Boic. t. 1. p. 163. Aug. Vind. 1763; Rettberg, Kirchengesch. Teutschl. B. 1. S. 467—69. [Schrödl.]

Erhörung des Gebetes, s. Gebet.

Erigena, s. Scotus.

Erkenntnißbaum, s. Baum der Erkenntniß.

Erlau. Eine der drei Kirchenprovinzen Ungarns (s. Gran und Kolocza); begreift in sich den nordöstlichen Theil Ungarns, und besteht aus dem Erzbisthum Erlau, und den vier Suffragan-Bisthümern Zipsen, Rosenau, Kaschau und Szathamar. A. Das Erzbisthum Erlau (Archi-Episcopatus Agriensis) erstreckt sich über das Heveser, Aeußere Szolnoker, Borsoder und Szabolcser Comitat, über Groß-Cumanien, Jazygien und die Hajducken-Städte, und hat seinen Namen von

der erzbischöflichen Stadt Erlau (lat. Agria, ung. Eger, Sitz der ehemaligen Bischöfe, jetzt Erzbischöfe von Erlau), welche im einstigen Land der Jazyges Metanastä zwischen der Donau und der Theiß am gleichnamigen Flüßchen liegt. Das Bisthum Erlau war einer von jenen 10 Kirchensprengeln, welche dem frommen Eifer des apostolischen ersten Königs von Ungarn, Stephan, ihre Entstehung verdanken. Der heilige König erbaute zu Erlau eine großartige Kirche zu Ehren des hl. Johannes Evangelista ad portam latinam, stiftete und dotirte reichlich den bischöflichen Sitz. Sein Beispiel ahmten der hl. Ladislaus (König von 1077 bis 1095) und Bela IV. (1235—1270) nach, diese bestätigten und vermehrten die Vorrechte des Bischofs, unter welchen nach einer Urkunde des letztbenannten Königs auch jenes vorkommt, daß, wenn ein König von Ungarn vier Söhne hätte: „Episcopus Agriensis quartum custodiet, prout hoc a s. Rege exstitit ordinatum, et statutum." — Bis 1804 bestand das Erlauer Bisthum in seiner Integrität, — in welchem Jahre aus demselben die Diöcesen Kaschau und Szathmar ausgeschieden, Erlau zum Erzbisthum erhoben, und die zwei neu-creirten Bisthümer, wie auch die zwei Graner Suffragan-Bisthümer Zipsen und Rosenau seiner Metropolitangewalt untergeordnet wurden. Der erste Bischof von Erlau soll Catapran gewesen sein, sein 70ster Nachfolger, der dritte Erzbischof von Erlau, war der kürzlich verstorbene, auch als Dichter berühmte Johann Ladislav Pyrker von Fölsö-Eör. — Das Erlauer Erzbisthum zählt 14 Actual-, 8 Ehren-Canonicate, 3 Real-, 10 Titular-Abteien, 2 Real-, 10 Titular-Propsteien, und in den vier (Cathedral-, Heveser, Pataer, Szabolcser) Archidiaconaten (im Jahre 1847) 187 Pfarreien, 398 Geistliche, 387,055 Katholiken. Im Bereiche der Erzdiöcese befinden sich noch 51,500 unirte, 978 nichtunirte Griechen, 350,976 Calviner, 18,812 Lutheraner und 28,774 Juden, demnach zusammen gegen 860,000 Seelen. — B. Suffragan-Bisthümer. — a) Das Zipser Bisthum (Episcopatus Scepusiensis) bildete vor dem Jahr 1776 einen Theil der Graner Erzdiöcese, und wurde von dem Zipser Propst als Generalvicar des Erzbischofs von Gran verwaltet. Im Jahre 1776 wurde aus der Zipser Propstei das gleichnamige Bisthum geschaffen, welches bis 1804 im Suffraganealverbande mit der Graner Metropole stand, — seit jenem Jahr aber dem Erlauer Erzbischof als seinem Metropoliten untergeben ist. Das Bisthum erstreckt sich über das Zipser, Liptauer und Arvaer Comitat, zählt 10 Actual-, 6 Ehrendomherrnstellen, 1 Real-, 5 Titular-Abteien, 3 Real-, 11 Titular-Propsteien und in den 3 Archidiaconaten (dem Zipser, Liptauer und Arvaer), 162 Pfarreien, gegen 222,000 Katholiken, 1600 unirte Griechen, 77,000 Lutheraner, einige Calviner, und 6100 Juden. — b) Das Rosenauer Bisthum (Dioecesis Rosnaviensis) war vor 1776 ebenfalls ein Theil des Graner Erzbisthums, 1776 zum Bisthum erhoben, gehörte es zur Graner Metropole, seit 1804 aber verehrt es im Erzbischof von Erlau seinen Metropoliten. Es dehnt sich über das Gömörer, Tornaer, Klein-Honther, und einen Theil des Neograder, Abaujvarer und Zipser Comitats aus, — hat 6 Actual-, und 6 Ehrendomherrn, 3 Abteien, 3 Propsteien, und zählt in den 3 Archidiaconaten (Cathedral-, Neograder, Tornaer) im J. 1847 98 Pfarreien, 160 Priester, 154,838 Katholiken, 10,413 unirte, 26 nichtunirte Griechen, 109,012 Lutheraner, 45,238 Calviner, 1863 Juden, zusammen also beiläufig 321,000 Seelen. — c) Die Kaschauer Diöcese (Dioecesis Cassoviensis) wurde 1804 aus der Erlauer Diöcese ausgeschieden, und dem neuen Erzbisthum als Suffragan-Bisthum untergeordnet. Es erstreckt sich über das Saroser, Zempliner und Abaujvarer Comitat und zählt im J. 1847 6 Actual-, 6 Honorar-Canonicate, 1 Real-, 7 Titular-Abteien, 3 Real-, 3 Titular-Propsteien, und in den drei (Cathedral-, Saroser, Zempliner) Archidiaconaten 191 Pfarreien, 260 Priester, 293,635 Katholiken, 176,238 unirte, 139 nichtunirte Griechen, 28,669 Lutheraner, 87,810 Calviner und 41,126 Juden, zusammen also gegen 627,000 Seelen. —

d) Das Szathmarer Bisthum (Dioecesis Szathmariensis) wurde ebenfalls aus einem Theile des Erlauer Sprengels im J. 1804 creirt, und unter die Suffragan-Bisthümer des neuen Erzbisthums eingereiht. Es dehnt sich über die Szathmarer, Marmaroser, Ugocsaer, Bergher und Ungher Gespannschaften aus, — hat 6 Actual-, 6 Honorar-Canonicate, 1 Propstei, und in den fünf (Cathedral-, Bergher, Marmaroser, Ugocsaer und Ungher) Archidiaconaten 79 Pfarreien, gegen 150 Geistliche, beiläufig 83,000 Katholiken, 368,000 unirte, 70 nichtunirte Griechen, 1800 Lutheraner, 151,000 Calviner und 28,000 Juden, zusammen also gegen 632,000 Seelen. (S. Nicol. Schmitth, Episcopi Agrienses. — Georg. Fejer, Religionis et Eccl. Christianæ apud Hungaros initia. — Dr. Lanyi's, Ungarns Kirchengeschichte im Zeitalter des Hauses Oestreich &c.; und die bezüglichen Diöcesan-Schematismen.). [Haynald.]

Erlaubt, Erlaubtheit. Der Begriff des Erlaubten bewegt sich zunächst auf dem Gebiete des Rechts und bezeichnet dasjenige, was durch kein Gesetz verboten, aber auch durch keines geboten erscheint, mithin den ganzen, außerhalb der Grenzen der positiven Gesetzgebung liegenden freien Spielraum umfaßt. Die gesetzgebende Thätigkeit beschränkt sich auf das Gebieten oder Verbieten von Handlungen; was sie weder verbietet noch gebietet, ist eo ipso erlaubt. Man spricht zwar auch von einer permittirenden Seite des Gesetzes; legis virtus est, sagt Modestinus, imperare, vetare, permittere: aber das Erlauben setzt immerhin ein früheres Verbot oder doch die Möglichkeit eines solchen voraus. Ein Erlaubnißgesetz ist im Grunde nichts anderes, als die Aufhebung eines wirklichen oder möglichen Verbotes. Ein unterscheidendes Merkmal des Erlaubten liegt auch darin, daß es ebenso den Begriff der Strafe als den des Verdienstes von sich ausschließt. Wer ein Gebot nicht erfüllt oder ein Verbot übertritt und so gesetzwidrig handelt, kann zur Strafe gezogen werden; nicht aber wer von einem Erlaubnißgesetze keinen Gebrauch macht. Indeß erwirbt sich Niemand durch bloß erlaubtes Handeln Verdienste, sofern jenes nur als ein Thun des Nichtverbotenen auftritt. Auf dem vom Gesetze freigelassenen Raum hat allerdings noch ein anderer Begriff Platz: es ist das Mehrleisten, als geradezu geboten werden kann. Außerdem verdient das Verhältniß des Erlaubten (licitum) zum Gültigen (validum), resp. des Unerlaubten zu Letzterem bezüglich eines Actes eine Erwähnung. Es gibt namentlich auf dem Gebiete des Kirchenrechts eine Menge Handlungen, die durch ein verbietendes Gesetz für unerlaubt erklärt sind, ohne jedoch, im Falle sie nichtsdestoweniger geschehen, die Ungültigkeit, das Nichteintreten der rechtskräftigen Wirkung zur Folge zu haben. Eine zur verbotenen Zeit geschlossene Ehe, so unerlaubt sie auch ist, hat dennoch Gültigkeit. Zufolge des Rechtsbegriffes erscheint vor dem Auftreten und der abgrenzenden Thätigkeit des Gesetzes das Handeln des Einzelnen unbeschränkt und bestimmungslos; das Gesetz setzt der Einzelwillkür jene Schranken, die zur Wahrung und Förderung der gleichberechtigten Freiheit Aller dienen, und legt dem individuellen Willen solche Bestimmungen auf, die eine möglichst kräftige Entwicklung der socialen Gesammtaufgabe herbeiführen helfen. Je unmündiger die Angehörigen eines socialen Ganzen sind, desto enger wird die Gesetzgebung den Raum der freigegebenen Handlungen umschließen und theils mit Geboten, theils mit Verboten den gesammten Thätigkeitsstoff derselben zu erfüllen trachten. Der Ausdruck dieses Gesetzesabsolutismus liegt in dem Satze: Alles ist verboten, was nicht ausdrücklich erlaubt ist. So wohlthätig aber auch ein derartiges Bevormundungssystem für wirklich Unmündige erscheint, und so nachtheilig eine zu große Licenz sich auf der Stufe der Unmündigkeit und Rohheit des Volkes erweist: um so drückender wirkt jenes System bei fortgeschrittener sittlicher Reife, die ihrer Natur nach von einer Erweiterung des freien Gebietes der Thätigkeit begleitet und des Gängelbandes ledig sein will. Der durch eine solche Freigebung gewonnene breitere Boden der Freithätigkeit kann indessen allein unter der

Herrschaft der öffentlichen Sitte die entsprechenden Früchte tragen; wo sich eine solche noch nicht gebildet hat oder wieder in Verfall gerathen ist, könnte die Aufhebung oder Beschränkung der gesetzlichen Interdicte sich nur als Preisgebung der Societät an rohes, anarchisches Unwesen erweisen. Was den Begriff des Erlaubten auf dem Gebiete der Moral betrifft, so fällt die Frage über seine Zulässigkeit mit der über die sittliche Gleichgültigkeit der Handlungen in Eins zusammen und findet unter dem diesem Lehrpuncte gewidmeten Artikel seine Erledigung. [Fuchs.]

Erleuchtete, s. Erleuchtung, und Illuminaten.

Erleuchtung ist im christlichen Sinne die Einwirkung Gottes auf unser Inneres, wodurch wir die Wahrheit erkennen. Es wird vom Sohne und vom hl. Geiste gesagt, daß sie uns erleuchten. Beide geben sich nach den Urkunden der Offenbarung kund unter entsprechenden sinnlichen Erscheinungen, unter Lichtgestalten und feurigen Phänomenen. Der Logos, das Wort — schon der Name deutet auf Erkenntniß — wählt den Regenbogen zum Denkmal seines Bundes, spricht aus dem brennenden Dornbusch, führt in leuchtender Wolkensäule die Israeliten aus Aegypten, gibt das Gesetz unter Donner und Blitz auf Sinai, wohnt unter leuchtender Nebelhülle im Allerheiligsten des Tempels und erscheint den Propheten auf strahlendem Throne, bis er, Mensch geworden, als Lehrer der Menschheit auftrat, sich als die „Wahrheit" und „das Licht der Welt" ankündete. So sind wir nun weiter durch ihn belehrt, daß er nicht bloß durch jene sinnlichen Kundgebungen dem Menschengeschlechte höhere Erkenntniß gebracht, sondern daß er alle höhere Erkenntniß im Innern vermittelt, daß Niemand den Vater im Himmel kennt, welchem nicht der Sohn ihn offenbart, und daß er jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Als er dann den Geist vom Vater zu senden versprach, hat er ihn bezeichnet als den Geist der Wahrheit, welcher seine Schüler an Alles erinnern soll, was er sie gelehrt, und welcher sie in alle Wahrheit einführen werde. Sein Kommen war von der Erscheinung zungenförmiger Feuerflammen begleitet; dieß symbolisirte die Wirkung, welche erfolgte; die Jünger wurden zum hellen Erfassen und klaren Aussprechen der Wahrheit gekräftigt. Fortan werden die Getauften, die den hl. Geist empfangen, die Erleuchteten genannt. Schon von dem Propheten Jesaias wird der Geist Gottes der Geist der Wahrheit und Einsicht, der Geist des Rathes und der Wissenschaft genannt. Die Propheten des alten Bundes weissagen von ihm erleuchtet. Die Christen aber, an welchen sich der Propheten Wort erfüllt, daß Gott seinen Geist über alles Fleisch ausgießen will, sind Alle von Gott selbst gelehrt (θεοδιδακτοι), von dem hl. Geist nämlich, mit welchem sie gesalbt sind. Gesalbt mit dem Geiste heißen sie, weil Oel, das Licht nährende, das Symbol des erleuchtenden Geistes ist. Alle diese Aussprüche unserer heiligen Schriften lassen erkennen, daß die göttliche Erleuchtung uns zukommt von Außen durch die Offenbarung des ersten und zweiten Bundes und von Innen durch unmittelbare Einwirkung, indem „ja Niemand, wie Augustin sagt, in seiner Gewalt hat, was ihm in den Sinn kommt." Was soll aber diese Vermengung, daß bald das Wort, bald der Geist erleuchtet? Es herrscht eine wundervoll durchgeführte Ordnung in jenen göttlichen Erleuchtungen. Der Sohn tritt stets auf als der Gesetzgeber im Gewissen, auf Sinai, in den Propheten, als Menschensohn. Der hl. Geist aber vermittelt die Erkenntniß bei der Anwendung und Vollbringung des Gesetzes, er erleuchtet zur That. Im freien Selbstbewußtsein wird der Mensch die göttliche Einwirkung nicht verkennen, sobald er sich als Geist und Natur und beide als selbstständige aber geschaffene Wesen erfaßt hat. Dem Einfluß des Schöpfers wird sowohl die Natur nach ihren zwei Seiten, der inneren und äußeren, als auch der Geist offen stehen; der Ewige wird uns anregen zur Erkenntniß durch Eindrücke der Sinne, durch Einwirkung auf das psychisch-physische Leben und auf den Geist. Die Erleuchtung durch die Sinne geschieht von Außen in Bild, Vorstellung und Laut; ist ähnlich der irdischen Erleuchtung durch

zurückgeworfenes Licht; die innere aber muß erwecken, lebendig machen, so daß die Seele selbst Vorstellungen und Begriffe bildet, der Geist Ideen denkt. Unser Denkleben ist uns Bürgschaft und Erklärung dieser höheren Einwirkung. Sie ist ähnlich der Erweckung der Seelen- und Geistesthätigkeit durch das freie Wollen, wie der Erregung des frei denkenden Geistes und der schlummernden Einbildungskraft durch das Seelenleben und durch die Sinne, sei es, daß jenes im Inneren begehrend und bildend höhere Gedanken hervorruft, oder daß diese das wundervolle Wort, das Bild empfangen, mit welchen der Geist erhabene Ideen verbindet. Wie dieß Alles möglich, weil wirklich ist, so und noch viel mehr muß der schöpferische Geist mit den geschaffenen Geistern und mit der seelischen Natur in der lebensvollen Beziehung innerer Erleuchtung stehen können. [G. C. Mayer.]

Erlöschen der Pfarreien. Die Pfarreien, in soferne man darunter bestimmt abgegrenzte Pfarrbezirke versteht, erlöschen oder ändern sich vielmehr entweder durch Vereinigung oder durch Trennung. Wird eine Pfarrei gänzlich aufgehoben und einem andern Pfarrorte zugetheilt, so nennen dieß die Canonisten die Vereinigung durch Unterdrückung oder Verschmelzung (unio per suppressionem vel confusionem); dieselbe hat den Verlust der eigenen Parochialrechte zur Folge. Dagegen die Vereinigung einer Pfarrei mit einer anderen unter Vorbehalt ihrer Rechte auf einen eigenen Pfarrgottesdienst sammt ihrer Kirche und deren Vermögen nennt man Vereinigung schlechthin, und sie zerfällt in die unio per aequalitatem, wobei ein gemeinschaftlicher Pfarrer in beiden Kirchen alternirend den Gottesdienst halten muß, und in die unio per subjectionem, wobei ein ständiger Gehilfe (Capellan ꝛc.) die Seelsorge in der unirten Pfarrgemeinde unter Aufsicht des Rectors verwaltet. Eine besondere Unionsform ist die seit dem neunten Jahrhundert üblich gewordene Einverleibung der Pfarreien in die Klöster und Stifte (incorporatio), wobei die Einkünfte an diese Corporationen fallen, mit der Verbindlichkeit, die Seelsorge durch einen gehörig (congrue) besoldeten Geistlichen besorgen zu lassen. Die Trennung (divisio, dismembratio, sectio) ist ebenfalls verschieden, je nachdem eine unirte Pfarrei wieder in den Zustand ihrer früheren Selbstständigkeit versetzt (dissolutio unionis), oder eine Pfarrei in mehrere Bezirke vertheilt, oder ein Filial derselben zu einer selbstständigen Kirche erhoben, oder endlich ein solches aus- und anderswohin eingepfarrt wird. Sowohl die Vereinigung als die Trennung ist nur zuläßig aus hinlänglichen Gründen. Die Vereinigung findet statt, wenn die Pfarrei zu klein oder zu arm ist. Nachdem Gregor I. die bischöflichen Kirchen Cuma und Misene vereinigt hatte, weil sie nahe beisammen lagen und wenig bevölkert waren (C. 48. c. XVI. qu. 1.), wurde dieß Verfahren analog auch auf die Pfarrkirchen angewendet. Das sechszehnte Concilium zu Toledo im J. 693 verordnete die Vereinigung von Pfarreien unter zehn Familien, was Aufnahme in das Decret Gratians fand (C. 3. c. X. qu. 3.), in der Praxis aber gerade nicht starr arithmetisch befolgt wird. Ebenso wie die Seelenzahl ist auch die Verarmung ein Vereinigungsgrund, d. h. wenn die Mittel für den Bau der verfallenen Kirche, die Congrua für den Pfarrer und die Gelder für andere Bedürfnisse aus eigenem Vermögen nicht aufzubringen sind, auch wieder nach dem Vorgange von Gregor I. C. 49. c. XVI. qu. 1. Auch das Concilium von Trient (Sess. XXI. c. 5. de ref.) hat die Vereinigung wegen Armuth anempfohlen. Was die Trennung belangt, so wird eine Pfarrei in mehrere Pfarrbezirke getheilt, wenn, besonders in Städten, die Zahl der Pfarrkinder zu groß geworden ist; die Erhebung von Filialen zu selbstständigen Pfarreien und die Zuweisung von Filialen an benachbarte Parochien erfolgt nicht nur der Uebervölkerung wegen, sondern auch aus Gründen zu weiter Entfernung, beschwerlicher Wege und anderer örtlicher Verhältnisse (C. 3. X. de eccles. aedif. [3. 48.] Conc. Trid. Sess. XXI. c. 4. de ref.). Wie die Vereinigung und Trennung von Bisthümern nur dem Papste zusteht, so können Aenderungen

der Pfarreien rechtlich nur von dem Ordinarius (dem Bischof der Diöcese) ausgehen (C. 8. X. de excess. praelat. [5. 31.]; vgl. Bayer. Concordat v. 1817, Art. XII. lit. f.). Allein noch kommen auch andere Personen vor, welche ein Recht auf Beiziehung, rechtliches Gehör und mit Gründen unterstützte Einsprache haben, und zwar 1) der Patron (C. 3. X. de eccles. aedif. [3. 48.] v. „cum canonico fundatoris assensu"; cf. C. 20. X. de jure patron. [3. 38.]). Derselbe hat auch bei etwaigen Verlusten Ansprüche auf Entschädigung. 2) Nach dem Patron ist der Pfarrer zu beachten, nicht nur weil er am ersten in der Lage ist, die Zustände und Verhältnisse seiner Parochie zu durchschauen, sondern auch weil er auf dieselbe, so wie sie eben beschaffen war, investirt ist und also Aenderungen, ohne ihn auch nur zu hören, die Unrechtmäßigkeit und Unbilligkeit an der Stirne tragen (Conc. Trid. Sess. VII. c. 6. de ref. v. vocatis, quorum interest. Sess. XXI. c. 5. de ref. v. sine praejudicio obtinentium). Dagegen scheint allerdings Clemens V. zu sein (Clem. 2. de reb. eccles. non alien. 3. 4.); allein dieser singulären Clementine gegenüber gibt Alexander III. in C. 3. X. de eccles. aedif. (3. 48.) dem Pfarrer eine Appellation, die das Recht der Einsprache gewiß voraussetzt. Wenn ferner das Concilium von Trient (Sess. XXI. c. 4. de ref.) die Aenderung selbst wider den Willen des Rectors billiget, so wird damit nicht die Einsprache, sondern nur die Prohibitivkraft einer grundlosen Einsprache beseitigt. Die Rota Romana hat entschieden, daß die Errichtung einer neuen Pfarrei mit Umgehung des Pfarrers der Mutterkirche nichtig sei (bei Garcias, de benef. P. XII. c. 2. n. 22.). Ueber dergleichen ist übrigens am besten hinwegzukommen, wenn man die Aenderung während einer Vacatur vornimmt. 3) Je nach den Verhältnissen kömmt weiter auch die Gemeinde in Berührung, namentlich der vermehrten Kosten und Steuern wegen, doch kann hier der Bischof mit Ernst einschreiten (Conc. Trid. Sess. XXI. c. 4. de ref. v. compellere populum). Nach den schon bei der Einsprache des Pfarrers angezogenen Stellen des Conciliums von Trient sollen überhaupt alle Betheiligte citirt und gehört werden, und es kann daher jeder einzelne Private sein Recht geltend machen. Im canonischen Recht wird der Gesichtspunct der römischen nuntiatio novi operis festgehalten, und im Unterlassungsfalle soll selbst eine zum Nachtheil eines Interessenten erbaute Kirche wieder abgebrochen werden können (C. 1. 2. X. de novi op. nunc. [5. 32.]), doch wird in der Praxis eine Entschädigung billig vorgezogen. 4) Endlich wird auch der weltlichen Regierung eine Stimme eingeräumt, wie dieß aus den Bestimmungen des allgemeinen Conciliums zu Chalcedon vom J. 451 (c. 16), und des dritten Conciliums zu Toledo vom J. 589 (c. 15) sich zeigt. (Vgl. Bayer. Concord. v. 1817, Art. XII. lit. f. Ueber das Ganze siehe van Espen, jus. eccles. P. II. tit. 29. J. B. Schefold, die Parochialrechte. 2 Bde. Stuttg. u. Sigmaringen, 1846. Bd. I. S. 189—199.) Nebst dem canonischen Erlöschen der Pfarreien kann auch ein factisches durch Gewalt u. dgl. vorkommen. [Sartorius.]

Erlöser, Erlösung, Erlöste. 1) Die Erlösung (*λυτρωσις*, *ἀπολυτρωσις*, *ἀνακεφαλαιωσις*, redemtio, restauratio, instauratio), welche die positive Offenbarung lehrt, ist so sehr etwas Specifisch-Christliches, daß ein ihm Gleiches, oder auch nur Aehnliches und Verwandtes, weder in einem heidnischen Religionssysteme, noch in der Philosophie, noch sonst irgendwo begrifflich, oder geschichtlich angetroffen wird: sie ist dem Begriffe und dem Wesen, so wie der historischen Wirklichkeit nach ein nur Einmal in Lehre und Geschichte Vorkommendes, und im Sinne dieser Einzigkeit in Wahrheit ein *ἁπαξ λεγομενον*. Damit ist von selbst gegeben, daß das Wesentliche der Erlösung aus allgemeinen Begriffen oder auch etymologisch nicht abgeleitet werden kann. Wie aber die Erlösung als etwas Einzigartiges vor uns steht; so bildet sie zugleich den Mittelpunct aller göttlichen Offenbarungen: die ganze Offenbarung ist nur, damit die Erlösung sei; der Offenbarungsorganismus ist nur Organismus der Welterlösung.

In diesem, so wie in dem schon zuvor bemerkten Sinne ist die Erlösung „das Geheimniß, das verborgen war von Ewigkeit her“ (Eph. 1, 26.), und erst in der von Gott bestimmten Zeit dem menschlichen Geschlechte geoffenbart wurde, welche Zeit selbst wieder als eine größere Zeit in jene Zeiten oder Zeitpuncte zerfällt, die für die allmählige Entwicklung des Erlösungsbewußtseins der Gottheit als die geeigneten erschienen. 2) Unter Erlösung verstehen wir die durch Christus objectiv bewirkte und durch den heiligen Geist bis zum Ende der Tage hin fortgesetzte Entsündigung und Heiligung des menschlichen Geschlechtes. Theilen wir diese Bestimmung in eine negative und positive; so besteht die erstere in der Befreiung, und zwar in der Befreiung von der Sünde und ihren Folgen, die andere in der Heiligung der menschlichen Natur, deren letztes Ziel die bewußte, freie und lebendige Gemeinschaft des Menschen mit Gott, oder die Kindschaft Gottes ist. (Eph. 1, 3—14. Col. 1, 13—23.) 3) Die Frage nach der Möglichkeit der Erlösung könnte als schon beantwortet durch die Wirklichkeit derselben erscheinen. Wir wollen sie aber nicht auf solche Art lediglich nur abweisen, sondern kurz beantworten. Die Frage selbst theilt sich, je nachdem die Möglichkeit entweder auf Gott, oder auf den Menschen bezogen, in diesem oder in jenem gesucht wird. Auf Gott bezogen, berührt sich die Frage nach der Möglichkeit der Erlösung vielfach mit der Frage nach dem letzten Grunde derselben in Gott. Und hier ist die von der Offenbarung gegebene Antwort die, die Welterlösung gründe sich ihrer Möglichkeit wie ihrer Wirklichkeit nach zuletzt im freien Rathschluß des göttlichen Willens, welcher selber sein letztes Motiv in der Liebe habe. Es spricht nämlich hierüber sowohl als über das innere Wesen der Erlösung die Schrift Nachstehendes als ein hier Maaßgebendes aus: „Aus Liebe beschloß er (Gott), nach dem Wohlgefallen seines Willens, durch Jesum Christum zu seinen Kindern uns zu machen, zum Preise seiner herrlichen Gnade, die er uns so huldreich erwies in seinem geliebten Sohne, durch welchen wir Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden haben, nach seiner unermeßlich großen Gnade, die er uns so reichlich bewies, in aller Weisheit und Einsicht, indem er uns das Geheimniß seines Willens entdeckte, nach seinem Wohlgefallen, nach welchem er bei sich beschlossen hatte, in's Werk zu setzen das Vollalter der Zeiten, um Alles in Christo neu herzustellen im Himmel und auf Erden.“ Eph. 1, 5—10. Ueber diesen Zusammenhang der Erlösung mit der göttlichen Liebe, die im Erlösungswerke als Gnade und Erbarmen erscheint, äußern sich in gleicher Weise auch noch andere Schriftstellen, wie Joh. 3, 26. 1 Joh. 4, 9. 20. Röm 5, 8.; 8, 32. Eph. 2, 4.; 2, 8. Tit. 3, 3—6. Dem Menschen gegenüber ist die Frage nach der Möglichkeit der Erlösung Eins mit der Frage nach der Erlösbarkeit. Auch hier könnte wiederum die Kategorie der Möglichkeit in der Kategorie der Wirklichkeit als aufgehoben erscheinen; allein dieß hieße die Frage nicht lösen, sondern umgehen. Die Erlösbarkeit des Menschen, die stets der Unerlösbarkeit des abgefallenen höhern Geistes gegenüber gestellt wird, ist aus der Natur seines Abfalls zu erklären, so wie die Unerlösbarkeit des gefallenen Engels aus der Natur seiner Sünde. Der höhere Geist nämlich, dem der Charakter des Ewigen so ganz eigen und fest anhing, hat sich in seiner Entscheidung für die Sünde und gegen Gott für die Ewigkeit entschieden, seine Selbstentscheidung folglich, so wie die damit verbundene Selbstbestimmung, war eine Selbstentscheidung und Selbstbestimmung für die Ewigkeit (vgl. unsere Encyklopädie der theol. Wissensch. I. 586—588). Daß aber dieß identisch sei mit der Unerlösbarkeit, sieht Jeder ein. Anders ist es beim Menschen; seine Entscheidung, nicht für die Ewigkeit, sondern für die Zeit nur, hat auch seine Erlösung in der Zeit möglich gemacht, wozu noch kommt, daß sein Abfall von Gott nicht Abfall aus und durch sich selber, sondern Abfall in Folge von Verführung war, worauf ohnehin bald genug mit dem Bekenntniß der Sünde und Schuld, die Gefühle der Scham und Reue sich einstellten, Zeichen

sowohl der Erlösbarkeit, als Zeichen der Empfänglichkeit für eine wirkliche Erlösung, wenn sie göttlich geordnet wird. Die vom Verderben nicht in der tiefsten Wurzel ergriffene und von Gott für die Ewigkeit nicht abgewandte menschliche Natur, wofür schon das Bekenntniß des ersten Menschen zeugt, verführt worden zu sein durch die Schlange, konnte und wollte erlöst werden. 4) Diese Zuständlichkeit der menschlichen Natur, die mit der Erlösbarkeit derselben identisch ist, war vom Abfalle des Menschen an Object einer auf Jahrtausende sich erstreckenden göttlichen Thätigkeit, die keinen andern Zweck hatte, als den, den Menschen zum Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösungssehnsucht zu führen, um hiedurch die Erlösbarkeit zur vollen Erlösungsfähigkeit zu erheben. Das eben Gesagte gibt den Begriff der durch die Vorsehung eingeleiteten und bis zum Abschluß der alten Zeit fortgeführten Vorbereitung auf die Erlösung, die im Judenthum und Heidenthum vor sich ging; im Heidenthum durch Vermittlung des innern sittlichen Gesetzes, im Judenthum durch das positive Gesetz und das natürliche zugleich. Das Gesetz entwickelte das Bewußtsein der Sünde; die erkannte Sünde brachte das Gefühl der Reue hervor und die Sehnsucht nach Entsündigung und Heiligung, in Beziehung auf was das alttestamentliche Hohepriesterthum geordnet wurde; aber man begriff auch die Unmöglichkeit einer Selbsterlösung des menschlichen Geschlechtes aus der Sünde und ihrer Folgen durch einen menschlichen Hohenpriester. Der Erlöser konnte nicht aus dem Geschlechte, er mußte von Oben kommen, wie die Erlösung selbst nur eine zweite Schöpfung, also ein göttliches Werk sein konnte. Der Erlöser nun, welcher nicht Product des Geschlechtes selbst sein durfte, — da ohnehin alles vom Geschlechte Stammende der Sünde, und damit der Erlösungsbedürftigkeit selber unterworfen war, — verhieß im Judenthume das Prophetenthum. Das war die innerste Seite des Prophetenamtes, den Messias d. i. den erlösenden Weltheiland, als den in der Zeit Kommenden zu verkünden, und diese Verkündigung durch die außerordentlichen Organe der Gottheit, die eben die Propheten sind, schloß sich an die erste persönliche Verkündigung eines Heilandes durch die Gottheit im Paradiese (Genes. 3, 15.) an, und war nur die stets weiter gehende und immer bestimmter lautende Enthüllung derselben. Mit dem Weiterschreiten dieser Offenbarung schritt aber auch die Sehnsucht des Gemüths und das Verlangen des Geistes nach der wirklichen Erscheinung des Messias weiter, bis die Zeit endlich kam, in der das Judenthum als vorbereitende Anstalt seine eigentliche Bestimmung erreicht hatte, nun aber auch noch die letzte erreichen sollte, in's Christenthum überzugehen. Denn so wie es mit dem Gesetze, seiner tiefsten und wesentlichsten Basis, die Aufgabe hatte, nur einen Zwischenzustand herbeizuführen, dann aber, wenn der Zweck desselben, die Vorbereitung erfüllt wäre, vorüberzugehen (νομος παρεισηλθεν, Röm. 5, 20.) und nicht wieder zu kommen; so hatte es auch die andere Aufgabe, an demjenigen selber den innersten und lebendigsten Antheil zu nehmen, dem es bisher als Einführungsmittel in die Welt und in die Menschheit gedient hatte. Als die Fülle der Zeit mit Christo gekommen war, gab es für den Juden als solchen keine Wahl, Jude zu bleiben oder Christ zu werden; denn das Judenthum hatte seinen eigentlichsten Gesichts- und Schwerpunct nicht in sich selber, sondern im Christenthume: das wahre Judenthum sah sich schon durch seinen eigenen Begriff, durch sein tiefstes Wesen, so wie durch seine eigene, lange Geschichte verpflichtet, zum Christenthum sich zu bekennen; ohne dieß verfehlte es gerade seine eigenste Bestimmung. Das spätere Judenthum ist darum eine Anomalie und ein Anachronismus, so wie die Juden, an denen sich Beides vollzieht, schon durch das alte Testament als die Ewig-Todten (mortui sempiterni) bezeichnet worden. (Ueber das Judenthum, seine Bestimmung und Entwicklung, so wie sein teleologisches Verhältniß zum Christenthum vgl. uns. theolog. Encyklopädie, I. Bd. S. 355—404. 629—635.). So verschieden auch immer der

Weg im Heidenthume von dem ist, welchen nach seiner besondern Bestimmung das Judenthum betreten hat; Ein und das nämliche Ziel hat sich deßungeachtet die Gottheit in Beiden gesetzt, — das Christenthum als die Religion der Welterlösung. Dieses Eine Ziel wird durch die Verschiedenheit der göttlichen Führungen zu ihm nicht verkümmert, noch viel weniger aufgehoben. Das Heidenthum bietet eine zweifache, von einander sehr verschiedene Seite dar. Zuerst ist es anzusehen als Resultat der Entwicklung der Sünde, die im ersten Menschen ihren Anfang genommen, und von da in der Menschheit fortgewuchert und auf dem religiösen, sittlichen, politischen und socialen Boden unaufhörlich ihre unheilvollen, traurigen Folgen gesetzt hat, die sich alle unter dem Ausdrucke des Todes (θανατος) begreifen lassen (vgl. uns. Encyklopädie, I. 594 ff.). Diesem Heidenthum, welches die Schrift in traurig-wahren Zügen schildert (Röm. 1, 18—32.), geht aber ein anderes zur Seite, das gegen das erste ist und gegen das erste wirkt, — das bessere Heidenthum. Dieser Ausdruck ist jedoch im uneigentlichen Sinne zu nehmen, denn an sich ist das bessere, reinere und edlere Heidenthum nichts Anderes, als die durch das erstere, schlechte Heidenthum nicht gänzlich zerrüttete, noch in ihren grundwesentlichen Elementen aufgehobene menschliche Natur. Es ist das unzerstörbare Ebenbild der Gottheit im Menschen, welches, wie es fortlebt, so auch mit seinem vernünftig-sittlichen Inhalte innerlich fortwirkt, und in eben diesem Fortwirken gegen das Heidenthum der ersten Art sich wendet, um über dieses hinweg und losgetrennt von ihm, in einen Zustand einzutreten, in welchem es der Idee des menschlichen Wesens und der in derselben ausgedrückten Bestimmung zu entsprechen vermag. Diese durch die Sünde unzerstörte, gottebenbildliche Natur des Menschen, so wie das natürliche sittliche Gesetz mit seinen Forderungen (Röm. 1, 14. 15.) an den eigenen Willen, nahm die göttliche Vorsehung unter ihre Leitung und Führung, und es vollzog sich unter derselben eine Entwicklung, in Folge deren der menschliche Geist in demselben Grade und Maaß, in welchem er das Höhere und Bessere ahnte und suchte, Alles von sich ausschied, was in intellectueller und sittlicher Hinsicht aus dem Heidenthum stammte, so fern dieses selbst Product der Sünde war. So sehen wir den menschlichen Geist durch viele Religionsformen hindurchgehen, immer nach Reinerem und Wahrerem streben, und Alles unbefriedigt wiederum abwerfen, was sich ihm als wirklich Reines und Wahres nicht erwies, was die tiefe Sehnsucht des Herzens nicht stillte und befriedigte, sondern im Gegentheil nur die Sehnsucht nach einem wahrhaft Reinen, Hohen und Göttlichen in stets erhöhtem Grade steigerte. Aber es wurde auch gefühlt und selbst nicht unklar erkannt, daß dasselbe auf dem Wege der Natur nicht zu erzielen sei, daß die Gottheit auf supernaturale Weise in's Mittel treten und eben so Erlösung von den bisherigen Uebeln als positive Heiligung des Geschlechts bewirken müsse. Der Mensch seinerseits vermag nur das höhere Bedürfniß zu begreifen, sich nach der Stillung desselben zu sehnen und durch beides sich auf eine große Gottesoffenbarung und Gottesthat vorzubereiten. Und hiezu ist es im Heidenthume gekommen, wie eine unbefangene Umschau in den bessern Elementen und Erscheinungen desselben unschwer erkennen läßt (vgl. die Geschichte der natürlichen Entwicklung des Gottesbewußtseins und des religiösen Lebens in der Menschheit, in uns. Encyklopädie, I. S. 212—295.). Bei dieser Entwicklung, welche als ihr Ziel die Befähigung für die Aufnahme der Erlösung hatte, ist Alles mit einzurechnen, was unter das Princip gestellt werden muß, das Gott im Allgemeinen der Sünde entgegensetzt, wozu jene Seite gehört, nach welcher die Sünde nie erreicht, was sie will, sondern fortwährend ihre eigenen Plane zerstört und am Ende dem Guten dienstbar macht. Und dazu dienten in der alten Welt nicht wenig das große Unglück, das vielgetheilte Mißgeschick, die Uebel und Leiden, die wie feindliche Heere über die Menschheit hereinbrachen, und, was die Sühnungs- und Opferfeste beurkun-

den, zuletzt nur als Folgen der Sünde begriffen wurden, von welchen man universelle Befreiung nur durch eine universelle Erlösung hoffen konnte. Das Princip der Sünde, das in Allen lebendig geworden ist und Früchte getragen hat, muß ausgetilgt und das andere, entgegengesetzte, in's Leben der Menschheit eingesetzt werden, — das Princip der Erlösung. 5) Die Erlösung ist schon da, wo sie noch als göttlicher Rathschluß erscheint, eine allgemeine. Sie geht in dieser Allgemeinheit auf alle Menschen. Was vom ersten Adam stammt, ist durch den zweiten erlösungsfähig. Der göttliche Rathschluß, dessen Object die Erlösung ist, ist der ewige Entschluß des Vaters, die von der Sünde durchgriffene Welt zu erlösen und zu heiligen, die *προθεσις* (Röm. 8, 28. 29.; 9, 11. Eph. 1, 11.; 13, 1. 2 Tim 1, 9.). Da dieser Rathschluß (Vorherbestimmung, Prädestination) eben auf die Menschheit als Ganzes sich bezieht, das Maaßgebende hiebei folglich die Idee der Gattung und das Gattungsverhältniß ist; so bezieht sich die göttliche *προθεσις* vermittelst des Geschlechtes von selber auf alle Individuen desselben. Alle vom ersten Adam stammenden menschlichen Individuen sind zur Erlösung durch den zweiten Adam bestimmt, weil zur Erlösung das ganze Geschlecht bestimmt ist, deß' Glieder die Individuen sind. Das von Gott schon in der ewigen Idee geordnete Verhältniß von Gattung, Art und Individuum macht sich in der Lehre von der Erbsünde, so wie in der Lehre von der Erlösung als eine Wirklichkeit geltend, die etwas schlechthin Maaßgebendes enthält (Vgl. m. Philosophie des Christenthums, I. 889—908, wo dieser Gegenstand umständlicher verhandelt wird). Die in abstracto gesetzte allgemeine Vorherbestimmung der Menschen vollzieht sich concret in der Berufung *κλησις*, vocatio, Röm. 11, 29. Eph. 4, 1. 2 Thess. 1, 11. 2 Tim. 1, 9. Hebr. 3, 1. 2 Petr. 1, 10.), welche nach diesem Zusammenhang eben so allgemein ist, wie die Vorherbestimmung. Die Vorherbestimmung, die für Alle gilt, gilt eben darum auch für Jeden, und es ist in der That die Berufung nichts Anderes, als die Sichgeltendmachung der Vorherbestimmung für einen Jeden, d. i. für jedes einzelne Individuum des menschlichen Geschlechtes. Jeder Mensch, der durch die Geburt in die Welt eintritt, wird zur Erlösung als derjenige berufen, welcher vermittelst des Geschlechtes, deß' Glied er ist, zu ihr vorherbestimmt ist. Die Erwählung (*ἐκλογη*, electio, Röm. 11, 5. 7. 28. Apg. 9, 15. Eph. 1, 4. 1 Thess. 1, 4. 2 Tim. 1, 9. Hebr. 3, 1. 2 Petr. 1, 10.) hingegen ist nicht mehr, wie die Vorherbestimmung und die Berufung, allgemein, sondern die Zahl der Erwählten ist kleiner und geringer, als die Zahl der Vorherbestimmten und der Berufenen. Zwar was die Möglichkeit der Erwählung, so wie die höhere, geistige Bestimmung der Menschen zu ihr angeht, so ist diese so allgemein, wie die Vorherbestimmung und die Berufung: es ist der Wille Gottes, daß Alle, die vorherbestimmt und berufen werden, auch an der Erwählung Antheil haben; die objective Allgemeinheit der Vorherbestimmung und Berufung will sich auch in der Erwählung erhalten, will in ihr bleiben, sie will in allen Subjecten, allen Individuen des Geschlechtes sich vollziehen. Daß es nicht geschieht, kommt nicht aus Gott, sondern aus der Freiheit vieler Menschen, welche in die göttliche Vorherbestimmung und Berufung zur Erlösung nicht eingehen, das ihnen von Gott an- und dargebotene Heil nicht selber erwählen. Daß daher die Zahl der Erwählten geringer ist, als die Zahl der Vorherbestimmten und Berufenen, — das hat seinen Grund lediglich im Menschen selber. 6) Der Begriff und das Wesen der Erlösung ist geknüpft an den Begriff und an das Wesen des Erlösers; darum bildet den Eingang in die innere Erlösungslehre die Lehre von der Person Christi. Haben wir aber die Erlösung ein schlechthin Eigenthümliches, Einzigartiges genannt; so geht dieser Charakter auch auf die Person des Erlösers über; der Welterlöser ist nothwendig Gottmensch, und die Gottmenschheit ist eben das Eigenthümliche der Person des Erlösers. Um die Erlösung möglich zu machen, mußte Gott Mensch werden, und es ist eben so

eine ganz verfehlte, wie eine auf dem Boden der positiven Offenbarung unmöglich zu gewinnende Speculation, Gott würde Mensch geworden sein, auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte (So Mynster in seiner Dogmatik, Fr. Baader in seinem ersten Sendschreiben an Molitor über den paulinischen Begriff des Versehenseins, Martensen über die Autonomie des Selbstbewußtseins S. 35. Der Letztere beruft sich für seine Meinung auch auf Thomas v. Aquin. Dieser hat nun allerdings in der Summa th. P. III. qu. 1. art. 3. in der Beantwortung der Frage: utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset, einige Worte im bejahenden Sinne gesprochen, sodann aber in der conclusio seine eigentliche Ueberzeugung dahin ausgesprochen: Quamquam Deus peccato non existente potuerit incarnari; convenientius tamen dicitur, quod si homo non peccasset, Deus incarnatus non fuisset). Der Erlöser, sagen wir, ist Gottmensch. In ihm war die göttliche und die menschliche Natur. Diese beiden Naturen verbinden sich aber in Christo zu Einer Person (August. enchirid. c. 35. Joann Damasc. orth. fid. l. III. c. 3.) Um die menschliche Natur in ihm anzuzeigen, wird er Menschensohn genannt (Matth. 8, 20.; 9, 6.; 10, 23.; 11, 19.; 12, 8. 32. 40.; 16, 13. 27 ff. 18, 11.; 20, 18. 28.; 24, 27. 30. 37. 39. 44. Mark. 2, 10. 28.; 8, 31. 38. 9, 8. 11. 30.; 14, 21. 41. 62. Luk. 5, 24.; 7, 34.; 9, 22. 26. 44. 56. 58.; 11, 30.; 12, 8. 10. 40.; 18, 8. 31.; 21, 23. 36.; 22, 48. 69. Joh. 1, 52.; 3, 13. 14.; 5, 27.; 6, 27. 53. 62.; 8, 28. 13, 21. Apg. 7, 56. 1 Tim. 2, 5.). Die göttliche Natur in ihm bezeichnet das in einem einzigartigen Sinne gebrauchte Wort: Sohn Gottes, Sohn des Vaters (Luk. 1, 32. 35. (vgl. Matth. 1, 20. 21.) Matth. 28, 19. Mark. 13, 32. Joh. 1, 18.; 3, 16—18.; 5, 19—26.; 11, 4.; 17, 1.; 20, 31. Röm. 1, 3. 4. 9.; 5, 10.; 8, 3. 29. 32. 1 Cor. 1, 9. 2 Cor. 1, 19. Gal. 2, 20. Eph. 4, 15. 1 Thess. 1, 10. Hebr. 1, 2. 5. 8.; 5, 6.; 10, 29. 1 Joh. 1, 3. 7.; 2, 22—24.; 4, 9. 10.; 5, 9—13. Offb. 2, 18.). Daß der sündige und der Erlösung bedürftige Mensch sich selber nicht erlösen könne, sondern die Erlösung ein Werk der Gottheit sei, ist bereits bemerkt worden (Iren. adv. haer. l. III. c. 20. n. 3: Ipse Dominus erat, qui salvabat eos, qui per semetipsos non habebant salvari . . ., Quoniam non a nobis, sed a Dei adjumento habuimus salvari. Vgl. Athanas. de incarnat. Verbi n. 7. 10. 13. 20. Basil. in Ps. 48. Petr. Chrysol. serm. 111. Alex. Alens. P. III. qu. 2. membr. 5. Thom. Aqu. P. III. qu. 1. art. 2. Bonav. Sent. III. dist. 20. art. 1. qu. 4.) Nicht nur aber der Mensch, die Creatur überhaupt ist unfähig zu erlösen (Alex. Alens. P. III. qu. 1. membr. 5. art. 2.); und darum auch der Engel (Proclus de laudib. S. Virg. orat. I. Photius ad Amphiloch. Rupert. Tuit. in Joann l. III.). Der Grund hievon liegt darin, daß Erlöser des Menschen nur der sein kann, der ein Schöpfer war; die That der Welterlösung erfordert eine schöpferische Kraft und Macht, und diese kommt nur Gott zu (Iren. adv. haer l. III. c. 4. n. 2. Athanas. de incarn. V. n. 7. 10. 13. 20. August. in Ps. 32. enarrat 3. n. 16.) Dem Menschen die Möglichkeit einer Selbsterlösung zutrauen, hieße ihm absoluten, göttlichen Charakter zuschreiben, was von selber zur Anthropolatrie führen würde (Athanas. orat. II. contr. Arian. n. 16.. δι' ἀνθρωπον δε ψιλον τουτο ποιηται ἀπρεπες ἠν, ἱνα μη ἀνθρωπον κυριον ἐχοντες ἀνθρωπολατραι γενωμεθα.). Christus also, der als der ewige Logos den Menschen, wie die ganze Creatur, in die Existenz gesetzt, kann den Menschen allein auch erlösen, und er wird ihn bei und durch die Erlösung in und nach der ewigen Idee des Vaters wiederherstellen, nach welcher er ihn erschaffen (Athanasius will dasselbe sagen, wenn er bemerkt, der Logos allein könne den Menschen in seiner Urbildlichkeit wiederherstellen, in welcher er ihn im Anfang der Dinge erschaffen, de incarnat. V. n. 13.) Wie aber die Gottheit, so war im Erlöser auch die Menschheit oder die menschliche Natur nothwendig. Das zu Erlösende mußte mit dem Erlösenden, das zu Heiligende mit dem Heiligenden zur Einheit der Person (Hebr. 2, 9—18.)

verbunden werden, wenn die menschliche Natur wahrhaft erlöst, vom Göttlichen durchdrungen und mit diesem auf lebendige Weise geeint werden sollte. Auf die Einigung des Menschen mit Gott zielt die ganze Erlösung; darum nimmt der Sohn Gottes die menschliche Natur an, verbindet diese in sich selber mit Gott (Iren. adv. haer. l. III. c. 4. n. 2.: Qui [Dei filius] propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem eam, quæ esset ex origine, generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo), und läßt sie stellvertretend jene Genugthuung leisten, welche vom menschlichen Geschlechte geleistet werden sollte. War somit die Gottheit im Erlösen nothwendig, weil nur der Schöpfer der Welt die Welt erlösen kann; so wurde die Menschheit in ihm durch die Genugthuung gefordert. Der Act der neuen Schöpfung durch Gott und der Act der Genugthuung durch den Menschen mußten in Einer und derselben Person zusammenfallen. Ueber die Nothwendigkeit der Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen in Christo sagt Cyrill v. Jerusalem: „Beides ist gefehlt, sowohl den bloßen Menschen verehren, als Gott allein nennen ohne die Menschheit. Wenn Christus Gott ist, wie er es auch ist, die Menschheit aber nicht angenommen hat; so sind wir nicht erlöst. Man bete ihn also als Gott an, glaube aber auch, daß er Mensch geworden sei. Denn weder ist es ersprießlich, ihn Mensch zu nennen, die Gottheit aber auszuschließen, noch ist es heilsam, die Menschheit von der Gottheit im Bekenntnisse zu trennen. Bekennen wir die Gegenwart des Königs und des Arztes. Denn der König Jesus, als er heilen wollte, umgürtete sich mit dem Gewande der Menschheit, und auf diese Weise heilte er das Kranke." (Cateches. XII. n. 1. Vgl. Chrysost. in Joann. hom. 31. n. 2.). Die gedachte innere Verbindung der beiden Naturen zu Einer Person ist auch da als etwas Nothwendiges vorausgesetzt, wo die Erlösung einfach an die Menschwerdung geknüpft wird (Abaelard. epitom. theolog. christ. c. 23: Eum, qui summe bonus est, nisi eo modo quo melius potest evenire, quidquam facere convenit vel decet. Sed nullo meliori modo aut etiam tam bono modo redemtio ista potuit fieri, quam si filius dei homo fieret). Eben so ist überall auch die Erlösung als Zweck vorausgesetzt, wo die Verbindung der beiden Naturen gelehrt wird, wobei man sich zwar verschiedener, dem Sinne nach aber stets indentischer Ausdrücke bedient, als: Christus sei — der allmächtige Logos und wahrer Mensch (Iren. adv. haer. l. V. c. 1; n. 1.), — Beides, Gott sowohl als Mensch (Clem. Alex. protrept. c. 1.), — Mensch und Gott, der gelitten hat und angebetet wird (Ibid. c. 10. Vgl. Origen. in Joann. 32. n. 9.), — vollkommener Gott und vollkommener Mensch (Felix papa in epist. ad Max. et Cler. Alex.), wahrhaftiger Gott und Mensch (Cajus ap. Euseb. V. 28.). Das Gesagte ist Gegenstand des christlichen Glaubens und ein Haupttheil der kirchlichen Heilslehre als solcher (Chrysost. in Joann. hom. 31. n. 2. *ὡσπερ γαρ ἐβουλετο πιστευθηναι, ὁτι θεος ἠν, οὑτως ὁτι θεος ὠν σαρκα ἐφορει... Ἐπει και των της ἐκκλησιας δογματων οὐ μικρον τουτο τε μερος ἐστι, και της ὑπερ ἡμων σωτηριας το κεφαλαιον τουτο και δἰ οὑ παντα γεγενηται και κατωρθωται. οὑτω γαρ και θανατος ἐλυθη, και ἁμαρτια ἀνηρεθη, καταρα ἠφανισθη, και τα μυρια εἰσηλθεν εἰς τον βιον ημων ἀγαθα. διο μαλιστα ἐβουλετο πιστευεσθαι την οἰκονομιαν την ῥιζαν και πηγην ἡμιν των μυριον γενομενην ἀγαθων*). Wenn daher Simon, Menander, Saturnin, Basilides, Valentin, Cerdo, Marcion und Andere den Doketismus lehren, d. h. die Lehre vortragen, der Leib Christi sei nur Schein und keine Wirklichkeit gewesen; so erklärt und verwirft Clemens v. Alex. mit Recht diesen Doketismus als etwas schlechthin Unkirchliches, und eben so macht Irenäus die ganz richtige Bemerkung, daß, wo die menschliche Natur in Christo in Abrede gestellt, da auch von selbst die Erlösung aufgehoben werde (Iren. V. 1. n. 2. *οὐδε γαρ ἠν ἀληθως σαρκα και αἱμα ἐσχηκως, δἰ ὡν ἡμας ἐξηγορασατο, εἰ μη την ἀρχαιαν του Αδαμ εἰς ἑαυτον ἀνακεφαλαιωσατο.* Idem V. 2.

n. 1.: neque vere redemit nos sanguine suo, si non vere homo factus est). 7) Auf die Betrachtung der Person Christi folgt die seines **Werkes**. Unter dem Werke Christi verstehen wir alles das, was Christus nach dem Rathschlusse des Vaters zum Heil des menschlichen Geschlechtes gethan und vollbracht hat (Joh. 4, 34; 17, 4.). Es ist, vom Vater ihm übertragen, der Inhalt des göttlichen Willens mit ihm, dessen Inhalt selbst wieder die Erlösung ist. So gedacht ist das Werk Christi die organische Einheit aller jener Thätigkeiten, welche Christus geübt hat, um Erlöser der Welt zu sein. Diese Thätigkeiten sind selbst näher ausgesprochen in den Worten der Schrift: **Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung** (1 Cor. 1, 30.). Bestimmen wir diese Werke selbst näher nach ihrem Inhalte, so zerfallen sie in zwei Grundbestandtheile. Auf der einen Seite steht die **Weisheit**, die uns durch die von Christus verkündete **Wahrheit** zu Theil geworden ist; auf der andern ist die **Gerechtigkeit** und **Heiligkeit**, die wir durch ihn haben. Die Erlösung bezieht sich auf Beides zumal: das einemal nämlich auf die Wahrheit, die uns vom Irrthum befreit, und das anderemal auf die Gerechtigkeit und Heiligkeit, durch die wir von dem unheiligen und ungerechten Wesen der Sünde, so wie von den durch sie gesetzten Folgen erlöst werden. Wenn, wie es auch ist, dem der zweifachen Erlösung bedürftigen menschlichen Geschlechte bestimmte erlösende Thätigkeiten in Christo, diesen Thätigkeiten aber ebenso bestimmte Aemter des Erlösers entsprechen, so ist die erste der Thätigkeiten die prophetische, die andere die hohepriesterliche, die daran sich knüpfenden Aemter aber das Propheten- und Hohepriesteramt Christi. Damit aber das, was von Christus als dem Propheten und Hohenpriester gewirkt wird, bleibendes Eigenthum des Geschlechtes sei, — tritt zu den zwei ersten Thätigkeiten und Aemtern ein Drittes, und zwar die königliche Thätigkeit, das königliche Amt des Erlösers hinzu. Diese drei Aemter entsprechen den drei theocratischen Aemtern des alten Bundes, und der Altes und Neues verbindende Grundgedanke ist: Derjenige, durch den die im Alten Testamente eingeleitete Gottesherrschaft in der Menschheit zur Wirklichkeit kommen soll, muß Prophet, Hohepriester und König, und zwar muß er dieß zumal sein, nicht das eine oder andere nur. 8) Durch das **prophetische** Amt Christi verwirklicht sich für die Menschheit der Ausspruch: Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit (1 Cor. 1, 30.). Zur Weisheit ist uns Christus geworden durch die von ihm ausgegangene Verkündigung der Wahrheit. „Darum bin ich geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit lehre: wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme" (Joh. 18, 37.). Christus wird Prophet, und nicht Lehrer im gewöhnlichen Sinne genannt. Er trägt nicht als Mensch die Lehre eines Menschen, sondern als Prophet göttliche Wahrheiten vor. Es liegt im Begriffe des Propheten zu allererst, von Gott als Organ außerordentlicher Offenbarung gesendet zu sein. Wer keine göttliche Sendung aufweisen kann, oder durch die That selber diese Sendung erweist, der ist kein Prophet. Es liegt aber im Berufe des von Gott gesendeten Propheten, Wahrheiten aus Gott der Welt im Namen und Auftrage Gottes zu verkünden. In diesem Sinne nun hat Christus als ächten und wahren Propheten sich durch die Worte erwiesen: Meine Lehre ist nicht die meinige, sondern dessen, der mich gesandt hat (Joh. 7, 16.; 8, 28.). Die Lehre, die ihr höret, ist nicht meine, sondern des Vaters, der mich gesandt hat (Joh. 14, 24.). Wer aus sich selbst redet, der sucht seine eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der liebt die Wahrheit und ist kein Betrüger (Joh. 7, 18.; vgl. Joh. 5, 30.; 8, 29.). Ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir Vorschrift gegeben, was ich lehren und reden soll. Und ich weiß, seine Vorschrift ist ewiges Leben. Was ich also lehre, das lehre ich so, wie es der Vater mir aufgetragen hat (Joh. 12, 49. 50.). Die Lehren, die du mir aufgetragen, habe ich ihnen

mitgetheilt (Joh. 17, 8.; vgl. 17, 14.). Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht, und werde ihn bekannt machen (Joh. 17, 26.). Wenn also durch den Propheten Gott spricht: so hat durch Christus Gott gesprochen, wie es die obigen Stellen klar besagen. Christus ist also nicht menschlicher Lehrer, sondern Prophet gewesen. Aber Christus, der Prophet mit den andern Propheten als Organen der Gottheit ist, ist wiederum mehr als die Propheten. Wenn aus dem Propheten nicht der Mensch, sondern Gott spricht; so hat Gott anders aus den Propheten des Alten Bundes, und anders aus Christus gesprochen. Die Propheten des Alten Bundes waren zwar auserlesene Organe der Gottheit, aber sie waren nur Organe, und dabei sonst nicht mehr als die übrigen Menschen: was sie verkündeten, verkündeten sie aus unmittelbarer göttlicher Eingebung. Christus aber, der einerseits das mit den Propheten gemein hat, daß er nicht menschliche, sondern göttliche Wahrheiten mittheilt, ist andrerseits wiederum von allen Propheten dadurch verschieden, daß er die Wahrheit seiner Lehre aus der Einheit seines Wesens mit dem Vater ableiten kann. Seine Gottesverkündigung fließt aus seinem Gottsein. Wer ihn sieht, der sieht den Vater (Joh. 14, 7. 9.; vgl. Joh. 6, 45. 46.; 8, 19.). Ich und der Vater sind Eins (Joh. 10, 30. 38.; 14, 10. 11.). Niemand kennt den Sohn als der Vater, so wie Niemand den Vater kennt, als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will (Matth. 11, 27.). Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn aber, welcher im Schooße des Vaters ist, der hat ihn bekannt gemacht (Joh. 1, 18.). Nicht als wenn Jemand den Vater gesehen hätte; nur wer von Gott ist, der hat den Vater gesehen (Joh. 6, 46.). Ich kenne ihn, weil ich von ihm bin (Joh. 7, 29.; 3, 11. 13.; 6, 45.; 7, 15.; 8, 13. 19. 26. 40.; 15, 15.; 16, 15.; 17, 8.). Daraus folgt zugleich, daß er nicht nur die absolute Wahrheit verkündet, sondern daß er zugleich die absolute Wahrheit selbst ist (Joh. 14, 6.), darum aber auch der Urheber des wahren Erkennens (Joh. 8, 12.). Haben die Propheten des alten Bundes die Wahrheit ihrer göttlichen Sendung durch **Wunder**, die sie wirkten, dargethan, so fehlt auch dieses Moment im Prophetenamte Christi nicht. Haben ihn auch Viele, bloß weil sie seine Reden hörten, für einen Propheten gehalten (Joh. 7, 40.; vgl. 6, 2. Luk. 7, 26.), so erkannten ihn doch wiederum Andere als Propheten meistens um der von ihm gewirkten Wunder willen an: Als nun die Leute das Wunder sahen, das Jesus that, sprachen sie: dieser ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll (Joh. 6, 14.; vgl. Matth. 21, 11. Luc. 7, 16.; 24, 19. Joh. 1, 45.; 7, 16.; 8, 26. 40. Apg. 3, 22—26.; 7, 37. Hebr. 3, 2.; 12, 24.). In der Regel aber verband man beide Momente mit einander: Jesus von Nazareth, mächtig in That und Wort (Luc. 24, 19.; vgl. Joh. 7, 31.; 15, 24. Matth. 7, 28. 29.). Der Unterschied zwischen ihm und den Propheten ist aber hinsichtlich des Wunders der, daß, wenn die Letztern ihre Wunder mit verliehener Kraft wirkten, er die seinigen mit inwohnender Kraft verrichtete. Was die **Weissagungen** angeht, die zum Wesen des Prophetenthums neben den Gottesoffenbarungen einhergehen, so besteht der Unterschied zwischen den Weissagungen der Propheten und den Weissagungen Christi darin, daß Jene das Reich des Messias als ein Kommendes zum Voraus verkündeten, dieser aber seine Weissagungen auf die Entwicklung, den Fortgang und die Schicksale seines eigenen Reiches in der Menschheit bezieht. Die aus dem Prophetenthume Christi geflossene und der Menschheit zu Theil gewordene Lehre enthält die ursprünglichste, reinste, tiefste und umfassendste Offenbarung Gottes. In ihr concentriren sich die Grundwahrheiten der Offenbarung überhaupt, und wie in Christo alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen sind (Col. 2, 3.), so sind in ihm auch alle Geheimnisse des Reiches Gottes aufgeschlossen (1 Cor. 1, 17—31.; 8, 4—16.). In engerer Concentration bewegt sich die Lehre Christi um Gott und um den Welterlöser (das ist das ewige Leben, daß sie erkennen dich, den Einen wahren Gott,

den, welchen du gesandt hast, Jesum Christum (Joh. 17, 3.; vgl. 1 Cor. 8, 6.). Das Uebrige ist an dieses geknüpft, und dieses selber wieder an jenes. fern die Offenbarungen durch Christum auf ihn selber und auf sein Werk sich ehen, ist die Lehre Christi eine Lehre von Christo. Und diese hat ihn vor Allem Inhalte als den ewigen Hohenpriester. 9) Die Lehre leitet uns zu Chri- als zu dem, welcher Welterlöser durch sein Hohepriesterthum ist. Im enpriesterlichen Amte Christi liegt der Schwerpunct des Daseins und Wirkens risti: die welterlösende Thätigkeit desselben ist an seine hohepriesterliche Wirk- keit gewiesen. Darauf bezieht sich auch die Gottmenschheit Christi: die Gott- schheit ist durch die Erlösung gefordert, welche sich durch die hohepriesterliche rksamkeit Christi vollzieht. Wenn diejenige Eigenschaft in Gott, welche die lösung beschließt, die Liebe ist, so ist der Modus der Ausführung des göttlichen thschlusses, der Modus der Erlösung, durch die Liebe und die Gerechtigkeit al bedingt. Die Erlösung zeigt in allen ihren Momenten das Thätigsein dieser i Eigenschaften, und zwar in der Art auf, daß die Gerechtigkeit das fordernde, Liebe das leistende Princip ist. Was nämlich die Gerechtigkeit fordert, das tet die Liebe. Was aber die Gerechtigkeit fordert, ist die Vergeltung. Diese bringt oder leistet die Liebe. Danach ergeben sich denn auch die wesentlichen mente im Hohenpriesteramte Christi. Was nämlich die Gerechtigkeit ebenso Genugthuung fordert, wie es die Liebe leistet, ist die Erfüllung des Gesetzes der versöhnende Tod. Beides aber muß von der Liebe, die die Genugthuung das Geschlecht bringt, stellvertretend gebracht werden. Die Momente des henpriesterthums Christi sind demnach a) seine vollkommene Gesetzerfül- g oder sein thätiger Gehorsam, b) sein versöhnender Tod, und die Vertretung der Menschheit durch Beides bei dem Vater. a) Das e Moment also wäre der thätige Gehorsam in und durch die vollkom- ne Gesetzerfüllung. Bezieht sich die Erlösung überall auf die Sünde, so en wir, daß schon die erste Sünde wie jede spätere, Ungehorsam gegen den lichen Willen als gegen das Gesetz ist, welches der vernünftigen und freien atur vorgeschrieben ist. Der Ungehorsam Adams, der in seinen Folgen auf Geschlecht übergegangen ist, und in diesem durch jede actuelle Sünde sich derholt hat, fordert als Genugthuung absoluten Gehorsam von dem, welcher lvertretend der Erlöser des Geschlechtes sein will. Diesen absoluten Gehorsam leistete Christus, und es schildert die hl. Schrift das erlösende Moment dieser tung also: Gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen Viele zu ndern gemacht wurden, so sind auch durch den Gehorsam des Einen Viele zu echten gemacht worden (Röm. 5, 19.) Der Gehorsam Christi ist Grund der echtigkeit, ist Grund der Erlösung, deren Zweck ist, aus dem Menschen als Ungerechten einen Gerechten zu machen. Das Moment des Gehorsams ist n im Alten Testamente als ein wesentliches im Amte des Messias erkannt den, indem dieser als ein in der Gestalt des Dienenden, in der Gestalt des echtes Gottes Erscheinender vorausverkündet wurde (Jesaia CC. 42, 49, 50, 53; vgl. Matth. 12, 17—21.). Der Gehorsam Christi ist nur ein Einer, ungetheilter, der sich so sehr durch sein ganzes Leben hindurchzieht, daß dieses er als ein ununterbrochener Gehorsam, als ein fortgesetzter, lückenloser Dienst heint, den er dem Vater darbringt, dessen Willen er unausgesetzt vollbringt. in Wille, obschon in jedem Augenblicke frei und selbstständig, ging doch immer überall im Willen des Vaters so auf, daß weder eine Zweiheit in Absicht das Gewollte, noch eine Fremdheit in Absicht auf die Willen bestand, den Vaters und den des Sohnes. Ausgesprochen hat dieß Christus selber in den rten: Ich bin vom Himmel gekommen, nicht damit ich meinen Willen thue, dern den Willen dessen, der mich gesandt hat (Joh. 6, 38.). Das ist meine eise (der Inhalt, das Princip und die Seele meines Lebens), daß ich thue den

Willen dessen, der mich gesandt hat, und daß ich vollbringe sein Werk (Joh. 4, 34.). Selbst da, wo der Schauder vor Leiden und Tod seine Menschheit überfiel, die sehnlichst wünschte, es möchte der Kelch des Leidens an ihm vorübergehen, siegte dennoch und blieb standhaft der Wille, daß der Wille des Vaters geschehe (Matth. 26, 39. 42. 44. Marc. 14, 36. 39. Luc. 22, 42.). Dadurch wurde die wahre Ordnung des geistigen, der göttlichen Idee entsprechenden, Lebens wieder hergestellt, dessen Gesetz der Wille Gottes ist. Der durch die Sünde entstandene Gegensatz zwischen dem Willen Gottes und dem Willen der Creatur wurde aufgehoben, und niedergerissen die alte Scheidewand, die trennend zwischen den Schöpfer und die Welt getreten war. Daß sein Gehorsam dem Gesetze gegolten habe, ist schon erwähnt worden, und Christus selber spricht seine dießfallsige Beziehung zu demselben also aus: Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz oder die Propheten aufzuheben; ich bin nicht gekommen, es aufzuheben, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17.). Um aber den absoluten Gehorsam so wie die Gesetzerfüllung als etwas Stellvertretendes für die Menschen auszusprechen, äußert die Schrift folgende Gedanken: Christus ist dem Gesetze unterworfen worden, damit er die, welche unter dem Gesetze waren, erlösete (Gal. 4, 4. 5.), Christus hat das Gesetz an unserer Stelle erfüllt, denn er brauchte es für sich selber nicht zu erfüllen. Er wurde aber unter das Gesetz gethan, um unserer Nichterfüllung wegen. Was dem Gesetze unmöglich war, das that Gott, und sandte seinen Sohn, auf daß die Gerechtigkeit, vom Gesetze gefordert, in uns erfüllt würde (Röm. 8, 3. 4. 7.). b) Der in der absoluten Gesetzerfüllung bestehende absolute Gehorsam erreichte sein Ende in dem Tode des Gehorsamen, oder, der Culminationspunct des Gehorsams Christi ist der Tod, den er für das Geschlecht aus freier Liebe stirbt. Dieser innere Zusammenhang zwischen seinem Gehorsam und seinem Tod hat Christus selber in den Worten ausgesprochen: Der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen, ja sogar sein Leben dahin zu geben als Lösegeld für Viele (Matth. 20, 28.). Ebenso der Apostel: Christus (der göttlicher Natur war und es nicht für einen Raub halten durfte, Gott gleich zu sein) entäußerte sich selber, nahm Knechtsgestalt an, ward Menschen ähnlich und an Ansehen wie ein Mensch erfunden; er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuze (Phil. 2, 5—8.). Ja, die Verbindung des Todes und des Gehorsams ward selbst schon im alten Testamente in der prophetisch vorbildlichen Vorstellung vom Knechte Jehovah's ausgedrückt, der, wie der gehorsame, so der leidende und sterbende ist (Jes. 52, 13—15.; 53, 1—12.). Das Leiden und der Tod Christi ist Etwas, was aus dem Begriff des Hohenpriesters und des Erlösers nicht entfernt werden kann. Leiden und Tod erscheinen als eine Nothwendigkeit, die, als eine unabweisbare, ihren letzten Grund in der göttlichen Gerechtigkeit hat, welche Vergeltung fordert. Zwar ist der Entschluß zu der bis zum Tode führenden Erlösung Werk der absolut freien Liebe Gottes, des Vaters (Joh. 3, 16.; 15, 13. Röm. 5, 9. Ephes. 2, 4—8. 1 Joh. 4, 9. 10.), sowie des Sohnes; aber diese Liebe übernimmt frei, um die Welt zu erlösen, Leiden und Tod auf sich: Darum liebt mich der Vater, weil ich mein Leben lasse, auf daß ich es wieder nehme; Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es freiwillig hin. Ich habe Macht es hinzugeben, und habe Macht es wieder zu nehmen (Joh. 10, 17—18.). Gerade die tiefste Liebe der Gottheit sollte im Erlösungswerke erwiesen werden; die ganze Größe und Tiefe der Liebe zeigt sich aber darin und dadurch, daß sie das Leben läßt (Joh. 10, 11. 15. 17. 18.; 15, 13.). Die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens im Erlösungswerke hebt Christus selber überall hervor, wie Matth. 16, 22. 23.; 16, 50—56.; 17, 9. 22.; 20, 17—19.; 26, 24. 31—35. Luc. 9, 19—22.; 24, 26. 44—49. Joh. 18, 4. Und der Brief an die Hebräer, welcher seines Inhalts wegen der hohepriesterliche genannt werden kann, denn er handelt beinahe ausschließlich von Christus dem

digen Hohenpriester, sagt 2, 10.: „Denn so mußte es geschehen; der, um deß-
illen alle Dinge und durch den alle Dinge sind, welcher viele Kinder zur Herr-
chkeit führen und der Urheber ihres Heils sein sollte, mußte es durch Leiden
ı Stande bringen." Vgl. 8, 1. Dieselbe Anschauung hat Athanasius (de
carn. Verbi n. 9: συνιδων γαρ ὁ λογος, ὁτι ἀλλως οὐκ ἀν λυθειη των
νθρωπων ἡ φθορα, εἰ μη δια παντως ἀποθνησκειν). Augustinus kennt
r das ganze Heilswerk nur Einen Modus, welcher der angemessene ist: und
esen hat die Weisheit wirklich gewählt (de trinit. XIII, 10: Sanandæ nostræ
iseriæ convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse). Nicht
e göttliche Allmacht erlöst nach beliebigem Modus, sondern das Erlösende ist nur
e Gerechtigkeit: Der Teufel wird nicht durch die Macht Gottes, sondern allein
ırch die Gerechtigkeit Christi überwunden (August. de trin. XIII, 13); die erlö-
nde Gerechtigkeit ist aber die Gerechtigkeit Christi, die an seinen Tod geknüpft ist
bid. c. 14). Chrysostomus faßt schon die Geburt des Welterlösers als eine
eburt zum Tode C. Anom. VI, 3: το μεν γαρ ἀνθρωπον γενομενον τον
ριστον ἀποθανειν, της ἀκολουθιας λοιπον ἠν. (Ueber die Nothwendigkeit
s Leidens und Sterbens des Welterlösers habe ich mich umständlicher verbreitet
meiner Encyclopädie I. S. 655—663). Damit richtet sich die Meinung derer
n selber, die da sagen, Gott hätte die Welt auch ohne den Tod des Erlösers
ırch ein einziges Wort, durch einen einzigen Willensact retten können. Nach
m Bisherigen sprechen wir den Begriff des Hohenpriesterthums Christi kurz
so aus: Die hohepriesterliche Thätigkeit des Gottmenschen besteht darin, daß
hristus, der Unschuldige und Sündelose, aus unendlicher Liebe die Sünde,
chuld und Strafe des menschlichen Geschlechtes auf sich genommen, und durch
istung eines absoluten Gehorsams, der bis zur Hinopferung des Lebens am
reuze führte, der göttlichen Gerechtigkeit stellvertretend für die Menschheit Ge-
ige gethan habe. Der Tod ist der Grund der Erlösung. Der Tod aber, der
rund der Erlösung ist, ist Opfer, d. h. ausnahmslose Hingabe des Daseins an
ott. Dieses selbe Opfer ist stellvertretend: der Opferer hatte nicht nothwendig
r sich selber das Leben hinzugeben, noch mit Gott sich zu versöhnen, da er als
r Sünd- und Schuldlose (Hebr. 4, 15.) kein Gegenstand des göttlichen Miß-
llens war. Hinopferung und Versöhnung galt also für die Welt, deren Sünde
nd Schuld er stellvertretend an sich selber büßte und tilgte. Darum sagt die
. Schrift: Denjenigen, der von keiner Sünde wußte, machte Gott für uns zur
ünde, auf daß wir Gerechtigkeit vor Gott erlangen durch ihn (2 Cor. 5, 21.).
lit diesem Ausspruch verbindet sich der andere: Christus hat uns vom Fluche des
esetzes erlöst, da er für uns zum Fluche geworden (Gal. 3, 12. vgl. Joh. 1, 17.
öm. 10, 4.). Diese beiden Stellen wollen besagen: Gott hat die vom Menschen
gangene Sünde auf Christum übergetragen, nicht um die Sünde selbst in Wirk-
chkeit auf ihn zu legen und ihn zu einem eigentlichen Sünder zu machen, was
ı einen sittlichen Widerspruch enthielte, sondern um die Sünde des Geschlechtes,
ıd nicht seine eigene, sammt ihren Folgen an ihm zu tilgen, der stellvertretend
ünde und Schuld so auf sich genommen, als ob er sie begangen hätte. Von
m so begriffenen stellvertretenden Gehorsam und Tode sagen wir, er sei der ob-
ctive Grund der Erlösung und Rechtfertigung. Das Ganze aber erscheint und
ı ein Werk unverdienter göttlicher Gnade. Deßhalb sagt die hl. Schrift: „Alle
aben gesündigt und ermangeln des Ruhmes bei Gott und werden gerecht-
rtigt umsonst durch seine Gnade mittelst der Erlösung durch Jesum Christum,
elchen Gott dargestellt als Sühnopfer mittelst des Glaubens, durch sein
lut, zum Erweise seiner Gerechtigkeit durch Vergebung der vorher geschehenen
ünden unter der Nachsicht Gottes: zum Erweise seiner Gerechtigkeit in der
tzigen Zeit, daß er gerecht sei, und die, so an ihn glauben, rechtfertige"
Röm. 3, 23—26.). „Da wir noch im Elende waren, starb Christus zur

bestimmten Zeit für die Sünder; schwerlich stirbt Jemand für einen Unschuldigen: Gott hat aber seine Liebe gegen uns dadurch bewiesen, daß er für uns gestorben ist, zur Zeit, da wir noch Sünder waren. Wie viel mehr werden wir also jetzt, da wir durch sein Blut gerecht geworden, durch ihn von der Strafe befreit sein. Denn wenn wir, da wir noch Feinde waren, mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt wurden, wie viel mehr werden wir jetzt, als Versöhnte, durch sein Leben Beseligung erlangen" (Röm. 5, 6—10.) Die durch den stellvertretenden Tod Christi bewirkte Erlösung bezeichnen auch mehrere Begriffe und Bilder: so die vom Loskaufen, wobei das Lösegeld (λυτρον) das Leben Christi ist (Matth. 20, 28.), von der Handschrift des Gesetzes, die an's Kreuz geheftet und hier getilgt wurde (Col. 2, 14.), vom Lamme, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29. 1 Petr. 1, 18 ff. Offb. 6, 16. 1 Joh. 3, 5.), vom Pascha, das für uns geschlachtet worden (1 Cor. 7, 5.) u. s. w. Die Versöhnung, welche die Schrift in den Worten ausspricht: Gott versöhnte in Christo die Welt mit sich selber (2 Cor. 5, 19.), ist allgemein, wie es der göttliche Rathschluß zur Erlösung war. „Wie durch die Sünde des Einen das Verdammungsurtheil über alle Menschen gekommen ist, so kam auch durch die Gerechtigkeit eines Einzigen über alle Menschen das Gerechtmachen des Lebens" (Röm. 5, 18.). Christus hat Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt gestiftet (1 Joh. 2, 2.; 4, 14.; vgl. Röm. 3, 23. 24. 24. 29. 30. 2 Cor. 5, 15. 15. Col. 1, 20. Ephes. 1, 10. 11. 1 Tim. 2, 4. 5. 6. Hebr. 2, 9. Matth. 20, 28.; 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 19. 20.). c) So wesentlich auch das dritte Moment, die Vertretung der Menschheit bei dem Vater, im Begriffe der Erlösung der Welt durch den ewigen Hohenpriester Christus ist, so gewiß ist doch, daß dieses dritte Moment in den beiden ersten sich überall schon mitsetzt; stellvertretend ist der Gehorsam (Röm. 5, 9.) und die Gesetzerfüllung Christi (Gal. 4, 4. 5. Röm. 8, 3—7. Matth. 5, 17.), und stellvertretend der Tod desselben (Matth. 20, 28. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20. Joh. 10, 11. 15. 17. 18. Tit. 2, 14. Ephes. 5, 2.; auch Röm. 4, 25. Gal. 1, 4. 1 Cor. 15, 3. 1 Petr. 3, 18. gehören hieher). 10) Die Erlösung würde die universelle, die sie ist, nicht sein, wäre auch nur Einer, der mit allen Uebrigen vom Adam stammt, von ihr ausgenommen. Erlöst wird nur der nicht, der nicht erlöst werden will, der, obschon von Gott zur Erlösung im Allgemeinen vorherbestimmt und im Besondern berufen, dennoch an dem Erlösungswerke keinen Theil nimmt, die Erlösung für sich selber nicht erwählt, d. h. die Bedingungen beharrlich zurückweist, unter welchen die allgemeine Erlösung in ihm als einem besondern Subjecte sich verwirklichet. Als der Heiland zur Welt geboren wurde und eine Engelschaar der Welt den Frieden durch den Gebornen verkündete, wurde dieser Friede durch die Erlösung ausdrücklich auf diejenigen bezogen, die eines guten Willens sind (Luc. 2, 14.). Zu diesen sind aber nicht etwa nur die zu zählen, die in der Aera des Christenthums geboren sind, sondern dazu rechnen wir auch diejenigen, die, einen guten Willen bewährend, im Heidenthum und Judenthum gelebt haben. Die Erlösung durch Christus wirkt der Zeit nach zurück bis auf Adam, und läßt Alle an sich Antheil nehmen, welche die Bedingungen hiefür erfüllt haben. Zu den Zuerlösenden und wirklich Erlösten gehören daher alle jene Juden, welche in die alttestamentlichen Offenbarungen und Institutionen eingegangen sind und das Gesetz treu erfüllt haben, mit Einem Worte: Die Frommen und Gerechten des alten Bundes. Zu den Zuerlösenden und wirklich Erlösten gehören ebenso auch alle jene Heiden, die, von der natürlichen Gottesidee und dem innern sittlichen Gesetze geleitet, ein beiden so entsprechendes Leben gelebt haben, daß sie erlösungsfähig wurden. In diesem Sinne ist es zu nehmen, wenn Justin nicht etwa nur lehrt, der göttliche Logos erleuchte das ganze menschliche Geschlecht, und eben darum auch die Heiden (Apolog. I. 60. II. 8. 10. 13.), sondern auch noch ausdrücklich bemerkt, das ganze menschliche Geschlecht habe Antheil an

ihm (Apolog. I. 46: λογον, οὑ παν γενος ἀνθρωπων μετεχει). Und dieß bestimmt diesen christlichen Philosophen zu dem Ausspruche, es habe Christen gegeben, noch bevor Christus in der Zeit erschienen sei: „Alle Menschen, welche der Vernunft gemäß lebten, sind Christen, obgleich man sie für gottlos hielt; solche sind z. B. Socrates und Heraclit bei den Griechen; Abraham, Ananias, Azarias, Elias und viele Andere, deren Handlungen und Namen anzuführen ich jetzt für zu weitläufig halte, bei den Barbaren (Nichtgriechen) gewesen.... Alle, welche der Stimme der Vernunft folgten und noch folgen, sind Christen, und zwar ohne Furcht und Zittern" (Apolog. I. 46.) Das Hinabsteigen Christi in die Unterwelt nach erfolgtem Tode hatte die Absicht, der Heiden- und Judenwelt, die dem äußern und innern Gesetze Folge geleistet hatten, Erlösung anzukünden. Für die Zeit von Christus an bis zum Ende der Welt vermittelt die Erlösung Christus als König. 11) Das königliche Amt Christi hat seinen Schwerpunct nicht so fast in sich selber, als vielmehr in den beiden ersten Aemtern, dem prophetischen und hohepriesterlichen. Wenn nämlich Christus der König (Matth. 2, 2.; 16, 16.; 27, 11. Marc. 15, 2. Luc. 1, 33.; 23, 3. Joh. 18, 33—37.), der Herr (Matth. 28, 6. Marc. 16, 19. 20. Luc. 1, 43.; 7, 13.; 10, 1.; 11, 39.; 17, 5. 6.; 24, 34. Joh. 4, 1.; 6, 23.; 11, 2.; 20, 2. 13. 18. 20. 25. 28.; 21, 7. 12. Apg. 5, 14.; 8, 25.; 9, 1. 5. Röm. 1, 2.; 14, 14.; 15, 30. 1 Cor. 1, 2.; 9, 5.; 11, 23.; 16, 22. Hebr. 2, 3.; 7, 14.; 2 Cor. 1, 2. 3.; 13, 13. Gal. 1, 3.; 6, 14. Ephes. 1, 3. Jacob. 5, 7. 2 Petr. 3, 8.) und der Hirte (Joh. 10, 1—18.; 15, 13.) genannt wird; so gehen diese Benennungen allerdings zunächst auf das Regieren in seinem Reiche; allein das Königthum Christi hat seinen eigentlichen und letzten Zweck in dem Propheten- und Hohenpriesteramte, sofern seine ganze Absicht keine andere ist, als in der Kirche, bei der er bleibt bis zum Ende der Tage, Alles so zu lenken und zu leiten, daß für die Welt seine prophetische und hohepriesterliche Thätigkeit fortwährend vermittelt, ununterbrochen seine Wahrheit verkündet und seine Erlösung mit Versöhnung im Geschlechte vollzogen und verwirklicht werde. Christus ist also König, damit er in der Menschheit immerwährend der Prophet und der Hohepriester sei. Königliche Thätigkeiten, die sich jedoch auf sein Propheten- und Hohepriesterthum bezogen, übte er schon in seinem diesseitigen Leben, indem er für sein Reich Gesetze gab (Matth. 18, 15—20. Joh. 15, 12. 17.; 13, 34.), Apostel und Jünger aussandte, um die Völker zu seinem Reiche zu berufen (Matth. 10, 5—8.; 28, 19. 20.), Normen der Verwaltung festsetzte (Matth. 10, 9—14.) und Vollmachten verlieh, die sich auf den apostolischen Beruf bezogen (Matth. 10, 1. Marc. 6, 7.; 7, 14—19. Luc. 5, 13—16.; 9, 1—6.). 12) Die im Geschlechte von Christus an bis Ende der Welt hin fortwährend vor sich gehende Erlösung ist an einen Proceß geknüpft, den die Kirche, in welcher sich die drei Aemter Christi fortsetzen, an den Individuen desselben vermittelt, und in Folge wovon in der Menschheit zu jeder Zeit Erlöste sind. Diesen Proceß der subjectiven Erlösung auf dem Grunde der objectiven selber zu beschreiben fällt aber nicht mehr in das Bereich unserer Aufgabe, sondern in das Gebiet der Rechtfertigung und Heiligung, womit sich selbst wieder die Lehre von der Freiheit und der Gnade, sowie die vom Glauben und vom Werk verbindet. Wir haben hier nur noch anzudeuten, daß die geistigen Acte der subjectiven Erlösung nachbildliche Acte von jenen sind, durch welche Christus Welterlöser im objectiven Sinne geworden ist; es sind dieß die Acte des Gehorsams und des geistigen Sterbens, an welche sich der Act der geistigen Auferstehung ebenso anreihet wie die Auferstehung Christi das Siegel der objectiv vollbrachten und vollendeten Erlösung war. [Staudenmaier.]

Ermland (Warmia), Bisthum, eine Provinz Preußens, früher unter der bischöflichen Regierung, von einem Flächeninhalte von 75 Quadratmeilen. Diese Provinz war durch den teutschen Orden erobert worden und bildete seit dem

4. Juli 1243 eines der vier Bisthümer, in welche das ganze den heidnischen Preußen abgenommene Land getheilt wurde. Als erster Bischof von Ermland wird genannt Heinrich von Strateich, Dominicaner, der aber nicht zu wirklichem Besitze des neuen Sprengels gekommen ist, weßwegen Bucelin (Germania sacra) ihn auch in die Series episcoporum von Ermland nicht gesetzt hat. Als erster residirender und fungirender Bischof tritt daher auf Anselm, ein Priester aus dem Teutschherrenorden, der vorerst in Braunsberg, nachher in Elbing seinen Sitz aufgeschlagen hat. Seit seiner Gründung hat sich dieses Bisthum durch eine eigenthümliche Stellung zum teutschen Orden vor den andern preußischen Bisthümern ausgezeichnet. Quæ (ecclesia Warmiensis) una est illis in partibus jure suo utens nec subjecta fratribus; reliquos episcopos religionis habitum gestare oportet (Aeneæ Sylvii de statu Europæ sub Frid. III. c. 22). Als nämlich Anselm das Bisthum übernahm, erhielt er die Provinz Ermland der Art vom Orden zugewiesen, daß er auch die unmittelbare weltliche Hoheit darin auszuüben habe; und ferner hatte der Bischof gemeinschaftlich mit seinem Capitel die Canonici zu wählen, und dem Capitel stand die Wahl oder Postulation des Bischofs zu, während die übrigen Bisthümer Preußens von dem Orden und mit Männern aus seiner Mitte besetzt wurden. Diese unabhängigere Stellung des Bisthums Ermland ist von großem Einflusse auf die ganze Geschichte desselben gewesen. Anselm und seine nächsten Nachfolger hatten noch ein schweres Stück Arbeit abzumachen: nicht mehr als etwa sechs Kirchen hat er in seinem noch unbebauten Sprengel vorgefunden; er mußte also Kirchen bauen, Priester für dieselben beschaffen. Außerdem lag ihm die Sorge ob, das Land urbar zu machen, Städte und Dörfer zu gründen und durch Belebung der Gewerbe den bürgerlichen Wohlstand zu heben, durch Ertheilung von Freiheiten und Privilegien zu reger Betriebsamkeit in Städten und auf dem Lande aufzumuntern. Und darin haben Anselm und seine Nachfolger, unterstützt von ihren Capiteln als Ministerien in geistlichen und weltlichen Dingen, in der That Tüchtiges geleistet. Trübe Zeiten sind für das Bisthum eingebrochen, seit in der zweiten Hälfte des 15ten Jahrhunderts die Könige von Polen ihre Hände nach dieser Seite hin ausstreckten und der teutsche Orden sich zu schwach fühlte, Ermland gegen die polnischen Waffen zu schützen. In dieser Uebergangszeit ist es gewesen, wo der berühmte Aeneas Sylvius Piccolomini von dem Capitel postulirt und vom Papste zum Bischofe von Ermland ernannt worden ist, jedoch durch die beständigen Kriegsunruhen im Lande nicht selber Besitz nehmen konnte und daher einen Administrator bestellte. Im J. 1464 mußte der Bischof von Ermland die polnische Oberherrschaft anerkennen, und 1466 hat der Orden zu Thorn in einem Friedenstractate dieses Land förmlich an Polen abtreten müssen. Seit dieser Zeit war die Stellung der Bischöfe von Ermland höchst schwierig, indem sie, zwischen den Königen von Polen als Oberlehnsherren und dem Großmeister des Ordens in der Mitte stehend, in alle Reibungen und Rechtsstreite der Könige mit dem Orden verwickelt wurden. Es ist daher die Geschichte der Bischöfe von jenem Zeitpuncte an mit einer Menge unerquicklicher Streite und Kämpfe erfüllt. Dagegen ist aber dem Bisthum nach einer andern Seite hin aus der Oberlehnsherrschaft Polens ein großer Vortheil erwachsen, indem es ihm unter dem schützenden Einflusse derselben möglich geworden ist, sich dem Eindringen der Reformation zu erwehren, die durch einen willkürlichen Machtstreich des Teutschmeisters Albrecht den drei andern preußischen Bisthümern aufgedrungen worden ist. Der Bischof Moritz war es, der seit 1523 das Lutherthum kräftig bekämpfte. Unter den nachherigen Bischöfen leuchtet vor allen hervor Stanislaus Hosius, seit 1551 Bischof von Ermland, 1561 Cardinal, ausgezeichnet durch Wissenschaft und Wandel, durch große Verdienste um das Concil zu Trient, heilsame Reformen in seinem Sprengel, durch gründliche Bekämpfung der Häresie, durch Stiftung nützlicher Anstalten, die bis zur Stunde noch Segen

im Lande verbreiten. Zurückkehrend von Trient errichtete er im Geiste dieser Kirchenversammlung ein Priesterseminar zu Braunsberg, bewirkte die Berufung der Jesuiten in das Land, die ihn und seine Nachfolger in Befestigung des katholischen Glaubens und Bekämpfung der lutherischen Häresie kräftig unterstützt haben. So hatte Ermland unter dem Schutze der Oberherrschaft der Könige von Polen den katholischen Glauben durch das stürmische Zeitalter der Reformation hindurch gerettet: ja, noch mehr, das Land hatte auch seine frühere politische Selbstständigkeit behalten unter der weltlichen Hoheit seiner Bischöfe, und war daher in seiner Verfassung, der geistlich-weltlichen Regierung seiner Bischöfe ganz vergleichbar den fürstlichen Hochstiftern im teutschen Reiche. Indessen bei der ersten Theilung Polens kam Ermland an die preußische Krone, und gab es jetzt ein preußisches Polen, wie es früher ein polnisches Preußen gegeben hatte. Der Bischof von Ermland wurde sofort seiner fürstlichen Hoheit und seiner Einkünfte entkleidet. Ignatius Krasicki, einer der geistreichsten Schriftsteller der polnischen Nation, war der Bischof, unter welchem diese Säcularisation des Landes eingetreten ist. Als einst Friedrich II. in munterm Gespräche geäußert, er hoffe unter des Bischofs Mantel in das Himmelreich einkehren zu können, wurde ihm von diesem entgegnet: „Den Mantel haben Ew. Majestät dergestalt beschnitten, daß ich keine Contrebande darunter zu verbergen vermag." Nach der letzten Circumscription der preußischen Bisthümer in der Bulle de salute animarum zählt Ermland 119 Pfarreien. Durch dieselbe Bulle ist Ermland wie auch Breslau keinem Metropolitansitze unterworfen, sondern unmittelbar unter den apostolischen Stuhl gestellt. (Episcopales vero Ecclesias Wratislaviensem ac Warmiensem huic sanctæ sedi perpetuo immediate subjectas esse ac remanere debere declaramus.) Der bischöfliche Sitz ist bereits seit den frühesten Zeiten zu Frauenburg; das Priesterseminar dagegen ist in Braunsberg. Die Anzahl der Gläubigen des Bisthums ist bei Alois (Gegenwärtige Ausbreitung der katholischen Kirche) auf 190—200,000 angegeben. [Marx.]

Ermoldus Nigellus, Sänger der Thaten Ludwigs des Frommen, Mönch und Abt des Klosters Aniane, gehörte unter die besonderen Vertrauten des Königs Pippin von Aquitanien, in dessen Heer er 824 den Zug gegen Armorica bewaffnet mitmachte, obgleich ihn Pippin wegen seines Waffentragens ausgelacht und zur Rückkehr zu den Musen ermahnt hatte, jedoch enthielt er sich als Geistlicher von allem Blutvergießen. Bald darauf, vielleicht weil er es mit Lothar gegen den Kaiser Ludwig gehalten, verbannte ihn letzterer nach Straßburg, wo er, vom Bischofe Bernold aus Achtung für Pippin gut aufgenommen, im J. 826 vier Bücher über die Thaten Ludwigs in elegischen Distichen verfaßte und dem Kaiser, dessen Gemahlin Judith und seinem Gönner Pippin überreichte, um von der Verbannung befreit zu werden; außerdem richtete er an Pippin noch eigens zwei Elegien. Als er wieder zur Gnade und Freiheit gekommen war, wurde er von Ludwig im J. 834 nach Aquitanien an Pippin abgesendet, diesen zur Herausgabe von Kirchengütern zu bewegen. In den J. 835 u. 836 erhielt er für sein Kloster Aniane drei kaiserliche Privilegien. Er starb unter Carl dem Kahlen. Seine Schriften blieben lange verborgen; erst der berühmte Wiener Bibliothekar Lambecius († 1680) machte wieder Bestimmtes darüber bekannt, und Muratori gab endlich die erwähnten vier Bücher Gedichte im J. 1726 mit reichen und gelehrten Noten heraus. Auch bei Pertz (Mon. Germ. Script. II.) sind sie aufgenommen und zum Theil mit den Bemerkungen Muratori's, zum Theil mit neuen begleitet; zudem sind hier zum ersten Male die elegischen Gedichte an Pippin dem Druck übergeben. Was Ermolds Styl und poetisches Talent anbelangt, so muß man freilich gestehen, daß er rudi Minerva geschrieben habe, und dieß spricht er selbst aus, wenn er sich als Dichter eine tölpelhafte, krächzende Rohrpfeife nennt; allein demungeachtet erklären ihn Muratori und Pertz für einen „egregium historicum, fidum,

synchronum" der nirgends mit seiner Erzählung Fabeln vermische und die Sitten und Gebräuche seiner Zeit lebendig schildere; auch zeigt er viele kirchliche Erudition. S. Muratori Script. rer. Ital. t. II, p. 2.; Pertz l. c.; Mabillon Annal. ad a. 818 u. 834; Dr. L. Häusser über die teutschen Geschichtschreiber, Heidelb. 1839. — Mit Ermoldus Nigellus darf nicht vermengt werden ein anderer Ermoldus, Ermenoldus, gewöhnlicher aber Ermenricus oder Ermanricus genannt, gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts Abt des Klosters Elwangen in Schwaben, welcher die Biographie des hl. Sola, Einsiedlers zu Solenhofen in der Eichstäter-Diöcese und den Dialog über das Leben des hl. Hariolf, Stifters des Klosters Elwangen, verfaßte. Derselbe wird auch von Einigen für den Verfasser der Biographie des hl. Mang, Apostels von Algäu, gehalten, allein dieses Leben in der Gestalt, wie es auf uns gekommen und von den Bollandisten (6. Sept.), Goldast und Basnage-Canisius (Lect. antiq. t. I. p. 651) edirt worden ist, hat den Ermenrich gewiß nicht zum Verfasser. S. über diesen Ermenrich Basnage-Canisius t. 2. P. 2. p. 163. u. l. c.; Boll. ad. 6. Sept. in diss. prael. ad vitam S. Magni; Mabill. Acta. Ord. S. B. in vita s. Magni ad a. 655. — Pezii thesaur. Anecdot. t. IV. P. 3. p. 746. — Ein anderer Ermenricus, Mönch von Reichenau, verschieden von dem Abte von Elwangen und ein Schüler des Walafrid Strabo, nach dessen Tod († 849) er sich längere Zeit im Kloster zu St. Gallen als Lehrer aufhielt, schrieb a) eine Schrift „de grammatica ad Grimoldum Archicapellanum," wovon Mabillon (Analect. edit. nov. in uno tomo p. 420—23.) ein Bruchstück liefert, das diesen Ermenrich als einen frommen, verständigen, kenntnißreichen und literarisch-thätigen Mann erkennen läßt; b) „breve opusculum de incoeptione nostri coenobii (Reichenau) et fratrum ibidem Deo famulantium vita" welches nicht mehr vorhanden zu sein scheint; c) einen Versuch einer Biographie des hl. Gallus in Prosa und Versen bei Pertz Mon. Germ. Script. t. 2. p. 31—33. Nach Neugart ist dieser Ermenrich derselbe, der im J. 866 als Bischof von Passau erscheint und von K. Ludwig zu den Bulgaren gesendet wurde. S. Mabillon und Pertz l. c.; Neugart, episc. Constant. t. 1. p. 158. [Schrödl.]

Erniedrigung Christi, s. Stand Christi.

Ernte bei den Hebräern. S. Ackerbau. Hier sind nur noch die gesetzlichen Bestimmungen nachzutragen, daß, wie schon vom noch stehenden Getreide einzelne Halme auszureißen oder Aehren abzupflücken jedem Vorübergehenden freistand (Deut. 23, 26.), so auch bei der Ernte den Armen zu gestatten war, zurückbleibende Halme zusammen zu lesen und sie nach Hause zu tragen (Levit. 19, 9. Ruth. 2, 2.); ja auch eine ganze Garbe, wurde sie auf dem Felde vergessen, durfte von den Schnittern nicht nachgeholt werden, sie gehörte den Armen (Deut. 24, 19.). Wenn Levit. 19, 9. überdieß verboten wird, die Ecke (פֵּאָה) des Feldes (nach der Tradition wenigstens der 60ste Theil) mit der Sense zu berühren, so soll dadurch dieselbe Gesinnung mildthätiger Liebe aufgefordert werden, des dürftigen Bruders zu gedenken. In allen diesen Gesetzen spricht sich aber auch das oberste Hoheitsrecht Gottes aus, von welchem allein das Volk, aus Aegypten heraufgeführt, Land und Ernte empfangen hat, und welchem es durch diesen kleinen Tribut während der Ernte nicht weniger den schuldigen Dank und Gehorsam leistet, als nach derselben durch die Erstlinge und Zehnten.

Errichtung einer Pfründe, s. Pfründe.

Ersatz bezeichnet als Allgemeinbegriff die Ausgleichung einer geschehenen Rechtsverletzung. Dieser Begriff spaltet in seiner speciellen Bedeutung sich in drei Momente, die unter besonderen Namen den in Rede stehenden concreten Pflichtkreis der commutativen Gerechtigkeit ausfüllen. Der Ersatz in der Gestalt der Wiedererstattung (restitutio) erscheint als Zurückgabe des widerrechtlich Angeeigneten oder des Zurückbehaltenen an den Eigenthümer. Das Erstere ist der Fall bei einem Raub oder Diebstahl, das Letztere bei einem Darlehen oder

Depositum (Thom. Aquin. 2. 2. qu. 62. art. 1.). Von der Wiedererstattung unterscheidet sich der Schadenersatz als Vergütung des dem Nächsten zugefügten Schadens (compensatio), wohin auch die Rückvergütung (recompensatio) zu rechnen ist, die z. B. im Falle der Schmälerung und Entziehung des verdienten Arbeitslohnes einzutreten hat. Bezieht sich die Rechtsverletzung auf ein Eigenthum der geistigen Persönlichkeit, so ergibt sich der Begriff der Genugthuung (satisfactio). Die bezeichneten Begriffe spielen oft in einander über und treffen in einzelnen Fällen zusammen. Bei der Ersatzlehre muß der juristische Gesichtspunct von dem moralischen wohl unterschieden werden; das Gewissen kann in vielen Fällen sich mit den Forderungen des Rechts nicht begnügen und sieht sich zu einem Mehr gedrungen; aber zuweilen geht auch der Ausspruch des Rechts über die Gewissenspflicht hinaus und verlangt Ersatz, wo keine moralische Schuld oder Haftung besteht. Indessen hat die Ersatzpflicht für die meisten Fälle schon durch den Rechtsstandpunct seine Bestimmungen erhalten; daher auch bei der folgenden Darstellung der Ersatzlehre dieser Standpunct der vorherrschende sein wird. — I. Die Pflichtmäßigkeit des Wiederersatzes erhellt a) aus der Natur der Sache selbst, aus dem Begriff der Gerechtigkeit. Diese verbietet jedwede Beschädigung oder Verletzung fremden Eigenthums oder Rechtes. Hieraus folgt von selbst die Verbindlichkeit, eine verübte Beschädigung zu vergüten, und den verletzten Rechtszustand wieder herzustellen. Eine Verabsäumung dieser Pflicht erscheint mithin als fortgesetzte Ungerechtigkeit. b) Die Erfüllung dieser Verbindlichkeit hängt unzertrennlich mit dem Wesen der moralischen Besserung zusammen, die ohne das aufrichtige Bestreben, das begangene Unrecht und die schädlichen Folgen desselben, so weit es möglich ist, zu vernichten und aufzuheben nicht denkbar erscheint. In dieser Hinsicht schreibt Augustin (ep. 153. c. 6. n. 20. Opp. ed. Antverp. 1700 sqq. T. II. p. 403): Si res aliena, propter quam peccatum est, cum reddi possit, non redditur, non agitur poenitentia, sed fingitur; si autem veraciter agatur, non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum, sed, ut dixi, cum restitui potest. c) Die hl. Schrift, die Pflicht der Gerechtigkeit einschärfend, fordert ausdrücklich Rückersatz ungerechten Gutes (Matth. 7, 12.; 22, 21. Röm 13, 7. 8. 2 Mos. 21, 5. 6. 18. 19. 33—36.; 22, 1—6. 3 Mos. 6, 1—5. Ezech. 33, 14. 15.). Christus lohnt den reuigen Entschluß des Zachäus, der vierfachen Ersatz des Erpreßten versprach, mit seinem Beifall (Luc. 19, 8—10.), und der Apostel Paulus will auf seine Rechnung geschrieben, was der Sclave Philemons verschuldet (Phil. 18 f.). Vgl. Thom. l. c. art. 2. — II. Die Pflicht des Ersatzes entspringt nicht aus jeglicher Pflichtverletzung. Damit eine Handlung die Ersatzpflicht zur Folge habe, müssen nachstehende Bedingungen eintreten: a) Wirklichkeit der Beschädigung oder Injurie. Der erfolglos gebliebene Versuch und die bloß eingebildete Kränkung begründen weder Restitution noch Satisfaction. b) Rechtswidrigkeit der Handlung. Betrifft diese bloß die Rechtsform, so ist das hierdurch verletzte Ansehen des Gesetzes durch Uebernahme einer entsprechenden Strafe wieder herzustellen; ist damit ein materielles Unrecht verbunden, so tritt die Pflicht der Vergütung und Entschädigung ein. c) Freiwilligkeit der Rechtsverletzung. Durch diese Bedingung ist zunächst der reine Zufall vom Umkreis der Ersatzpflicht ausgeschlossen. Quod casu perit, domino perit. Was alsdann den hier in Frage kommenden Schuldbegriff anlangt, so bestimmt er sich nicht ganz gleich, je nachdem man den juristischen oder den moralischen Standpunct im Auge hat. Von diesem aus kann eine Handlung nur insofern schuldbar genannt werden, als sie mit Wissen oder Willen, mithin aus böser Absicht geschah, während jener zur Begründung einer Verschuldung und der daraus erfolgenden Restitutionspflicht an der äußeren That festhält, sofern diese den positiven Rechtsbestimmungen zuwiderläuft. Nicht selten trifft die culpa theologica mit der culpa juridica zusammen. Wer durch grobe Fahrlässigkeit den

Nächsten in beträchtlichen Schaden bringt, pflegt von der Obrigkeit zum Schadenersatz angehalten zu werden und müßte ihn schon aus Gewissenspflicht leisten, ohne auf den Spruch des weltlichen Richters zu warten. Zuweilen dringt das Rechtsforum auf Restitution, wo im Gewissen keine Verpflichtung besteht, was z. B. bei Verträgen der Fall ist, wo eine Zurückgabe des betreffenden Gegenstandes erfolgen muß, mag dieser dem zeitlichen Inhaber auch ohne alle culpa theologica zu Grunde gegangen sein. Die culpa juridica zählt verschiedene Abstufungen vom vollsten Verschulden, der culpa latissima oder dem dolus bis zum einfachen, ganz leichten Versehen, culpa levissima. Der dolus, die absichtliche Verletzung oder die gröbliche Vernachlässigung der betreffenden Rechtspflicht (dolus apertus et praesumptus) begründen unbedingt die Ersatzpflicht. In Betreff der übrigen Grade der culpa unterscheidet man die culpa lata, levis und levissima. Unter culpa lata versteht man die Unterlassung jenes Fleißes in der Bewahrung fremden Eigenthums oder in Abwehr einer Beschädigung, den ein umsichtiger und sorgsamer Mann gewöhnlich in der Förderung der eigenen Angelegenheiten anwendet. Eine culpa levis findet da statt, wo jener Grad von Sorglichkeit fehlt, den man in besonderen Fällen anzuwenden pflegt oder den man bei sorglicheren Hausvätern antrifft. Die culpa levissima endlich ist die Nichtanwendung eines ganz außerordentlichen, zur höchsten Umsicht gesteigerten Fleißes (vgl. Patuzzi, Ethica christiana t. V. p. 229 sq. Voit, P. I. n. 774. [de restit. § 2. princ. 3.]). Gemäß der herrschenden Ansicht der Moralisten erfolgt ex sausa levi et levissima keine Restitutionspflicht, wenn Jemand nicht zu einem höheren oder dem höchsten Grade von Fleiß sich verpflichtet hat oder der betreffende Vertrag für alle Fälle seine Verbindlichkeit behauptet. Wer es aber selbst an dem gewöhnlichen Maaß von Sorgsamkeit und Umsicht fehlen läßt, kann von der Ersatzpflicht für die aus diesem Mangel hervorgegangene Benachtheiligung seines Nächsten nicht frei gesprochen werden (vgl. Antoine P. I. tract. 10. part. 2. cap. 3. qu. 4.). Ueber die Frage, ob die aus Ermangelung einer angestrengteren Aufmerksamkeit entspringende leichte Schuld, falls aus ihr ein bedeutender Schaden erwächst, die Last der Vergütung zur Folge habe, sind die Meinungen der Moralisten getheilt. Eine große Anzahl stellt dieß in Abrede, weil fürs Erste ein erhöhter Grad von Fleiß nicht zur strengen Pflicht gehöre, da nur der gewöhnliche Fleiß erfordert werde; weil mithin eine culpa levis nicht schlechthin als Pflichtverletzung, also auch die aus jener hervorgehende Handlung nicht schlechthin als ungerecht betrachtet werden könne; und weil endlich die Strafe (denn die Restitutionslast fällt unter den Strafbegriff) im proportionirten Verhältniß mit der Schuld stehen müsse. Andere, unter ihnen Franzoja (in seiner Kritik Busembaum's S. 148), fordern Restitution, indem sie behaupten, daß eine, wenn auch an sich nicht besonders schuldbare Saumseligkeit durch die Größe des dadurch verursachten Schadens sich steigere und die Verbindlichkeit des Ersatzes herbeiführe, bei deren Feststellung das letztere materielle Moment nicht außer Rechnung bleiben dürfe. Wenn der zugefügte Schaden beträchtlich ist, so ist auch die Unbedachtsamkeit und Nachlässigkeit schwer verschuldet. Zur positiven Begründung dieses Satzes beruft sich der genannte Moralist auf cap. 2. 5. 6. u. 9. aus Tit. XXXVI. des Lib. V. der Decretalen Gregor IX. Einige (Tournely, Patuzzi u. And.) schlagen einen Mittelweg ein, indem sie die Last des zu tragenden Schadens gleichmäßig vertheilt wissen wollen, da dem Unschuldigen sicherlich nicht die Tragung des gesammten Schadens aufgebürdet werden könne, es aber auch zu hart wäre, dazu den Schuldigen ob eines geringen Versehens zu verurtheilen; eine leichte Nachlässigkeit verdiene doch nicht die gleiche Strafe mit einer offenbaren Bosheit; die Billigkeit fordere vielmehr, die Compensation nach dem Maaße der Schuld zu bemessen. Die Einwendung des Gegners, daß von einer geringen Unaufmerksamkeit im Falle einer daraus erwachsenden schweren Benachtheiligung des Nächsten die Rede nicht sein könne,

ist leicht zu widerlegen. Die Schwere der einer Vernachläßigung anhaftenden Schuld bestimmt sich nicht so sehr nach dem Erfolg, als theils nach der Pflicht des erforderlichen Fleißes, theils nach der Leichtigkeit, den Schaden vorauszusehen, theils nach der bösen Gemüthsbeschaffenheit, die auch um die schwere Beschädigung des Nächsten sich nicht kümmert und zur Verhütung derselben sich nicht weiter anstrengt. Aber es kann der Fall eintreten, daß Jemand sich nicht zum angestrengtesten Fleiß verpflichtet findet, oder daß es ihm am gehörigen Scharfblick gebricht, die nachtheiligen Wirkungen vorauszusehen, und daß ihm jede Art Böswilligkeit bei jener Handlung, die in Folge einer geringeren Sorgfalt für seinen Nächsten beeinträchtigend ausfiel, fremd ist, folglich die betreffende Nachläßigkeit keine schwere, arge Schuld in sich schließt. Was aber die von Franzoja citirten canonistischen Bestimmungen anlangt, so machen sie allerdings keinen Unterschied zwischen einer schweren und leichten Fahrläßigkeit, drücken sich jedoch so aus, daß sie voraussetzen, die Fahrläßigkeit und Unwissenheit sei in einem hohen Grade verschuldet, indem sie dieselbe mit der Schuld und der zugefügten Injurie auf die gleiche Linie stellen, wie sogleich deutlich aus der Fassung des ersten Canon hervorgeht (vgl. Patuzzi l. c. p. 228 sq.). — III. In Betreff des Subjects der Restitutionspflicht ist Folgendes zu bemerken: Actives Subject der Ersatzpflicht ist ein Jeder, welcher irgendwie moralisch zu einer Beschädigung wirksam war oder deren Früchte besitzt oder genießt. Aus dieser Bestimmung begreift sich, daß sowohl der Erbe ungerechten Gutes als auch der redliche Besitzer eines solchen nach erhaltener Gewißheit über diesen Punct zur Wiedererstattung an den Beschädigten oder Eigenthümer verpflichtet sind. Eben so klar ist, daß die Theilnahme an einer widerrechtlichen Beschädigung des Nächsten die Leistung eines verhältnißmäßigen Schadenersatzes nach sich zieht. Die verschiedenen Arten der Betheiligung drückt die Schule mit folgenden Versen aus:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Die sechs erstern Arten umfassen die positive Mitwirkung zu einer ungerechten Beschädigung, die drei letztern beziehen sich auf eine negative Concurrenz. Wer zu einer solchen That Befehl und Auftrag ertheilt hat, der trägt im Falle der Ausführung derselben die Ersatzpflicht. Mit einem ernstlich und bestimmt erklärten Widerruf des Mandats hört von dem Augenblick an, als er zur Kenntniß des Beauftragten gelangt, das Concurrenzverhältniß auf, mithin die Verpflichtung zur Schadloshaltung, falls dieser auf eigene Faust die schadenbringende That vollzieht. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Einfluß auf Benachtheiligung des Nächsten durch Rathgebung. Ist diese nicht mit anreizenden und verführerischen Absichten verbunden, so reicht die einfache Zurücknahme des ertheilten irrigen Rathes hin, um der Betheiligung an der fraglichen Handlung zu entsagen. Gilt es aber den Fall eines Bestimmens und Antreibens zu einer Handlung, so wird das Abrathen nur dann die Restitutionspflicht aufheben, wenn es ihm gelungen ist, die Wirksamkeit der angegebenen Bestimmungsgründe zu annulliren. Ersatzpflichtig ist auch der, welcher durch Zustimmung, Aufmunterung mittelst Lob oder Beifall, Einschüchterung mittelst Tadel oder Hohn, durch Schutz- und Aufenthaltsgewährung, Vertheidigung oder freithätige Hilfeleistung sich an einer unrechtmäßigen Beschädigung des Nächsten betheiligt hat. Zur negativen Concurrenz gehören das Stillschweigen, die Verabsäumung des zu leistenden Widerstandes oder der zu machenden Anzeige. Die Voraussetzung einer dießfalls pflichtigen Compensation ist, daß man von Rechtswegen zur Verhütung des Schadens, zur Bewachung eines Gegenstandes, Wahrung eines Interesses u. dgl. gehalten erscheint. Was das Zusammentreffen Mehrerer in einer Rechtskränkung des Nächsten betrifft, so kommt es darauf an, ob es ein absichtliches, verabredetes war, oder ein bloß zufälliges. Im Falle eines

Einverständnisses zu gemeinsamem Wirken haften Alle solidarisch für die Vergütung; hier muß Jeder für seinen Theil und im Unterlassungsfalle von Seite der Andern auch für diese restituiren; sie bilden als in dem Willen einer That vereint eine moralische Person. Nicht so ist es bei einem zufälligen Zusammentreffen, wo Jeder auf eigene Rechnung, ohne Rücksicht auf den Andern, handelt: da steht Jeder nur für den von ihm angerichteten Schaden ein. Im erstern Falle ist der Einzelne zur Rückforderung des für die übrigen Mitgenossen geleisteten Ersatzes berechtigt. — Passives Subject der Restitution ist jeder Beschädigte, gleichviel ob einzel stehend oder einer moralischen Gemeinschaft angehörig. Folglich hat die Restitution zu geschehen 1) dem Besitzer, weil ihn zunächst der Schaden betraf; 2) dem Eigenthümer, sofern dadurch das Recht des Besitzers nicht beeinträchtigt wird; 3) der Gemeinde, im Falle daß deren Glieder in nicht zu ermittelndem Umfange und Anzahl benachtheiligt wurden, oder 4) wenn der Herr eines unrechtmäßig (ex delicto) angeeigneten Besitzthums oder dessen Erbe sich nicht ermitteln lassen, so ist dasselbe für Zwecke der Frömmigkeit oder Wohlthätigkeit zu verwenden, weil hiezu seine Einwilligung präsumirt werden kann. Widrigenfalls, z. B. bei einem gefundenen Gegenstande, ist der Finder nach vergeblich aufgebotenem Fleiße, den Herrn desselben zu erforschen, berechtigt, es zu behalten. IV. Die Ordnung der zu geschehenden Restitution bestimmt sich a) in Betreff des activen Subjects nach Maaßgabe der Concurrenz dahin, daß der Haupturheber einer Beschädigung zuerst für die Vergütung einsteht, darnach Diejenigen, die als secundäre Ursache wirkten, woran sich in dritter Reihe die positiv Mitwirkenden schließen, in letzter die negativ Mitwirkenden. Hat z. B. der als Hauptursache auftretende Mandant der betreffenden Restitutionspflicht Genüge geleistet, so ist der Vollzieher seines Befehls frei und ebenso die Theilnehmer, wenn Dieser sie erfüllt hat. Widrigenfalls bestimmt das Maaß der Mitwirkung den Beitrag zur Restitution an den Beschädigten, und zwar nach Ordnung der Concurrenz, in der die Theilnehmer aufeinanderfolgten. Trägt Einer der letztern Glieder für die Gleichbetheiligten oder für Mehrbetheiligte, für die Vorausgehenden den Schadenersatz, so ist er zur Forderung der Rückerstattung von Seite derselben berechtigt; was bezüglich der nachgeordneten Theilnehmer in der Regel nicht angeht. b) In Betreff des passiven Subjects ist folgende Ordnung zu beobachten. Den ersten Anspruch auf Wiedererstattung hat Derjenige, welcher ein jus reale besitzt. Nach vollständiger Befriedigung dieses Anspruchs kommen die sonstigen Ansprüche an die Reihe. Gewisse Schulden gehen vor ungewissen, die verpfändeten vor einfachen, die ex titulo oneroso denen ex titulo gratuito. Gleiche Ansprüche begründen gleiche Theile. V. Was den Zeitpunct der Restitution betrifft, so darf er nicht willkürlich hinausgerückt werden und hat sogleich einzutreten, sobald die physische und moralische Möglichkeit dazu vorhanden ist. Zur Herbeiführung dieser Möglichkeit hat der Restitutionspflichtige die geeigneten, ihm zu Gebote stehenden Mittel anzuwenden, um, was er noch nicht oder nur theilweise leisten kann, in Zukunft genügend leisten zu können. Der unredliche Besitzer haftet vom ersten Augenblick an für die Vergütung Alles aus verzögerter Rückerstattung erwachsenen Schadens und entgangenen Vortheils; der redliche Besitzer erst mit dem Momente des erkannten Irrthums; von diesem an ist er zur möglichst baldigen Wiedererstattung verbunden. Bei vertragsmäßigen Verpflichtungen hat man die ausbedungene oder gesetzlich festbestimmte Frist der Leistung einzuhalten; ist die Zeit der zu leistenden Rückzahlung im Vertrage nicht ausgemacht, so bestimmt sie sich nach der Forderung des Berechtigten. — IV. Der Ort des Ersatzes ist in der Regel der, wo die Sache sich befinden würde ohne geschehene Rechtsverletzung. Um sie dahin zu befördern, hat der possessor bonæ fidei dem Eigenthümer Anzeige zu machen. Die Gefahr und die Kosten des Transports treffen den Eigenthümer. Res perit domino. Dagegen hat der possessor

malæ fidei die Kosten der Beförderung der entfremdeten oder widerrechtlich zurückgehaltenen Sache an End und Ort zu tragen. Geht dieselbe auf dem Wege zu Grunde, so trifft ihn der Schaden. — VII. Was die Art und Weise der Restitution angeht, so muß sie dem Rechte des Beschädigten und der Pflicht des Restituenten angemessen sein. Ist die betreffende Sache nimmer in individuo vorhanden, so ist der Schätzungswerth zu erstatten. Ist Jemand an der Erlangung eines Gutes widerrechtlich verhindert worden, so muß ihm der zu erhoffende Gewinn ersetzt werden. Die Restitution erstreckt sich als Ausgleichung aller veranlaßten Rechtskränkung sowohl auf das damnum emergens als auch auf das lucrum cessans, was indeß nur unter der Voraussetzung eines unredlichen Besitzes gilt. Je nach verschiedenen Umständen wird die Restitution auf verschiedene Art, durch Dienstleistung, durch einen Dritten, Abtretung eines Rechts u. dgl. geschehen können, jedenfalls auf die von der christlichen Klugheit gebotene Weise und mit möglichster Schonung der eigenen Ehre des Restituenten. — VIII. Das Object der Restitution ist es, was die reichsten Bestimmungen zu seiner Lehrdarstellung verlangt. Wir eröffnen diese, um sogleich an den vorwaltenden Stoff des Vorhergehenden anzuschließen 1) mit der Erörterung des Restitutionsobjects in Sachen des äußern Eigenthums. Während der redliche Besitzer bloß das fremde Eigenthum sammt den noch vorhandenen natürlichen Früchten oder dasjenige, um was er durch dessen Gebrauch reicher geworden, zurückzugeben hat, so ist der unrechtmäßige Besitzer nicht bloß hiezu verpflichtet, sondern auch zur Vergütung des dem Eigenthümer durch Hinterhaltung seines Gutes entzogenen Gewinns und erwachsenen Schadens. Beide dürfen die zur Erhaltung und Verbesserung der Sache benöthigten Auslagen, die sie machten, in Abzug bringen. Ersterer ist aber im Falle, daß die fremde Sache vor wahrgenommener Unrechtmäßigkeit des Besitzes verbraucht oder veräußert worden, zu keinem Ersatze verbunden; dagegen hat Letzterer für die schon verzehrten natürlichen Früchte, die er aus der fremden Sache gewonnen, Ersatz zu leisten; ist jedoch nicht verpflichtet, die lediglich auf Rechnung seines außerordentlichen industriellen Betriebes kommenden Früchte herauszugeben. 2) Die andere Hauptgruppe der Restitutionsobjecte umfaßt dasjenige, was zur leiblich-geistigen Persönlichkeit des Menschen gehört. a) Zunächst sei die Rede von der Restitution in Betreff der Gesundheit, des Lebens und der Freiheit. Wer seinen Mitmenschen vorsätzlich oder schuldbar verstümmelt, verwundet oder an seiner Gesundheit geschädigt hat, ist verpflichtet, nicht nur für dessen Wiederherstellung zu sorgen und die Heilungskosten zu tragen, sondern auch den durch solche widerrechtliche Handlung dem Verletzten entgehenden Gewinn und verursachten Schaden zu vergüten. Ist derselbe theilweise oder gänzlich arbeitsunfähig oder an seinem bessern Fortkommen verhindert worden, so hat er eine entsprechende Schadloshaltung entweder sogleich in baarer Summe, oder später in der Form einer lebenslänglichen Unterstützung in Anspruch zu nehmen. Das Quantum bestimmt mit Berücksichtigung der dem verletzenden Act zu Grunde liegenden Vorsätzlichkeit oder Schuldbarkeit das gewissenhafte, billige Urtheil. Wer einen Mord begangen hat, ist verbunden, alle aus dieser That hervorgehenden nachtheiligen Folgen nach Möglichkeit aufzuheben; er hat für die hinterlassenen Angehörigen desselben zu sorgen, falls diese an ihm eine Stütze verloren, hat jene rechtlichen Forderungen, deren Erfüllung von dem Getödteten zu erwarten sind, zu befriedigen (seine Schulden zu zahlen), überhaupt Alle zu entschädigen, die dadurch leiblichen oder geistigen Schaden erlitten. Im Falle die Tödtung nicht aus Vorsatz hervorging, sondern aus Verschuldung, so bemißt sich die Ersatzpflicht nach Maßgabe der größern oder geringern Schuld. Hier ist der theologische und der juristische Gesichtspunct auseinander zu halten. Ein vorsätzlicher Todtschläger hat eine größere moralische Schuld (Sünde), als wer bloß den Andern zu schlagen, zu verwunden beabsichtigte. Erfolgt aber aus

dieser Verwundung der Tod, so hat er juristisch die gleiche Schuld, folglich die gleiche Ersatzpflicht, wie der absichtliche Todtschläger. Wenn übrigens die Verwundung oder Gesundheitsverletzung nicht gefährlich war, und ganz gegen die Absicht des Verletzers durch die Nachläßigkeit des Verwundeten, des Patienten, oder durch ungeschickte, schlechte Behandlung von Seite des Arztes der Tod herbeigeführt wurde, so kann dem Thäter bloß die Verwundung und Gesundheitsstörung, nicht aber der auf diese Art erfolgte Tod zugerechnet werden. Auch dem Arzte, der durch Verwahrlosung oder leichtfertige Behandlung einen Kranken zum Krüppel machte oder ins Grab brachte, liegt die entsprechende Ersatzpflicht ob. Wenn Jemand seinen Mitmenschen z. B. durch falsche Anklage in's Gefängniß brachte, so hat er die Pflicht, dem Gefangenen und zwar um jeden Preis, durch einen auch noch so beschämenden und benachtheiligenden Widerruf die geraubte Freiheit wieder herzustellen, ihm für die ausgestandenen Seelenleiden und körperlichen Beschwerden Genugthuung zu leisten und alle ihm und den Seinigen erwachsenen Nachtheile nach Kräften zu vergüten. b) Dazu kommt die Restitution in Betreff der Ehre und des guten Namens. Wer dem Nächsten Ehre und guten Namen widerrechtlich oder doch lieblos raubt oder sie ihm verkümmert, der haftet im ersten Falle rechtlich, im zweiten moralisch für die entsprechende Wiedererstattung, für den Widerruf und die Aufhebung der beabsichtigten oder doch leicht vorherzusehenden Folgen. Der Wiederruf des Verläumders hat sich auf den ganzen Umkreis zu erstrecken, wohin sich seine lügenhaften Ausstreuungen verbreitet haben. Fand Jemand sich selber übel berichtet, so gebietet die christliche Liebe, der Wahrheit, sobald man sie in Erfahrung gebracht, Zeugniß zu geben und den Irrthum zu berichtigen. Wer einen Andern in öffentlichen Blättern calumnirte, ist auch durch diese Organe zu widerrufen verpflichtet. Die in Rede stehende Pflicht liegt dem Verläumder um so dringender ob, je ehrenkränkender und folgenreicher seine Verläumdung war. Wer die Ehre des Nächsten durch unbefugte Bekanntmachung und Ausbreitung zwar wahrer und wirklicher, aber bisher verborgen gebliebener oder doch nicht so weit verbreiteter Fehler geschmälert hat, der kann begreiflicherweise nicht widerrufen; aber er ist verpflichtet, den Fehlenden so viel als möglich zu entschuldigen, Mitleid und Nachsicht für ihn zu erwecken, die Lichtseite seines Charakters, seine anderweitigen Verdienste und löblichen Eigenschaften hervorzuheben und zur Anerkennung zu bringen, den frühern Eindruck hierdurch wenigstens zu schwächen und der weitern Verbreitung des betreffenden Fehlers auf geeignete Weise zu steuern. Verläumdung und Ehrabschneidung sind gewöhnlich für den Angegriffenen von nachtheiligen Folgen begleitet. Diese kommen auf Rechnung des Verläumders, des Ehrabschneiders, mit der unabweislichen Verpflichtung, sie insoweit zu heben und zu beseitigen, als er durch sein Verschulden sie herbeiführte. Im Falle persönlicher Beschimpfung ist Zurücknahme und Genugthuung erforderlich. Liegt die Injurie im Inhalte, so ist derselbe als falsche Aussage zu widerrufen; ist die Form verletzend, so muß sie mißbilligt werden; nach Umständen ist auch Abbitte zu leisten. Zur Vergütung realen Schadens sind auch die Erben des Calumnianten oder Injurianten verbunden, nicht aber zur Satisfaction, da diese eine rein persönliche Leistung ist. c) Was die Restitution in Betreff der verletzten Keuschheit betrifft, so ist keine eigentliche Restitution möglich, wohl aber Aufhebung der nachtheiligen Folgen. Diese hat im Falle gewaltsam verübten Ehebruchs der Schuldige von Rechtswegen zu compensiren. Sind beide Theile schuldig, so haften sie solidarisch für die Vergütung, besonders wenn ein im Ehebruche erzeugtes Kind der Familie zum Nachtheil des Mitgatten und der rechtmäßigen Kinder unterschoben wird. Trägt der Ehebrecher die Ernährungs- oder Erziehungskosten gänzlich oder doch so weit, daß es der Mutter durch Sparsamkeit und verdoppelten Fleiß möglich ist, das Fehlende zu ersetzen und den materiellen Nachtheil zu heben, so ist für sie kein Grund vorhanden, sich dem Mitgatten

oder den legitimen Kindern zu entdecken. Aber selbst im Falle der Unmöglichkeit, den materiellen Schaden gut zu machen, kann nur ein unverständiger Rigorismus sich für die Offenbarung der Schuld entscheiden, nicht achtend, daß der sittlich-geistige Schaden, der dadurch hervorgerufen wird, ungleich größer ist. Sogar dem Manne selbst, wie Stapf bemerkt, muß es weit erwünschter sein, daß ihn die Gattin auf andere Weise und indirect schadlos zu halten suche, als daß sie seinem Herzen durch diese Entdeckung eine so tiefe und unheilbare Wunde schlage. Es müßte nothwendig durch die dadurch bewirkte Störung des ehelichen Friedens auch die Erziehung der legitimen Kinder, das ganze Hauswesen, das ganze Familienwohl leiden. Im Falle außerehelicher Schwängerung ist zu unterscheiden, ob die Schuld auf beiden Theilen die gleiche ist, oder ob Verführung stattfand. Geschah diese namentlich durch Eheversprechung, so ist der Verführer dieses zu halten verpflichtet, oder er hat, falls dieß nicht ausführbar erscheint, der Verführten zu einer andern angemessenen Versorgung nach Kräften verhilflich zu sein. Die vom weltlichen Gesetze verlangte Geldentschädigung ist gewöhnlich sehr unzureichend; überhaupt reicht bloße Abfindung mit Geld für diesen Fall nicht zu, all den gestifteten Schaden gut zu machen, der nicht bloß die zeitliche, sondern auch die moralische Existenz trifft. Versorgung durch Ehelichung ist das allein geeignete Ausgleichungsmittel. Ist die Schuld auf beiden Theilen die gleiche, so fällt eine wechselseitige Restitution weg; dagegen liegt beiden gleichmäßig die Sorge für die Ernährung, Erziehung und bürgerliche Befähigung des Kindes ob. Unverantwortlich ist es aber, wenn der Verführer gewissenlos genug ist, sich durch einen Meineid von seiner Verpflichtung loszuwinden und die Entehrte und ihr armes Kind in Jammer und Elend zu verlassen. — Wer für unzüchtige Handlungen Lohn oder Geschenke erhielt, kann zwar zur Zurückgabe nicht verpflichtet werden; aber wo immer ein lebhaftes Gefühl wahrer Reue erwacht ist, wird eine solche Person die für ihre Schandthaten empfangenen Vortheile mit Abscheu betrachten und sich gedrungen finden, ihrer durch eine gemeinnützige Verwendung, z. B. zur Erziehung armer, sittlich verwahrloster Kinder sich zu entledigen. d) Endlich im Falle gegebenen Aergernisses und verursachter Irreführung wird der Schuldige den angerichteten geistigen Schaden, so weit es in seiner Macht liegt, wieder gut zu machen suchen; er wird die beleidigte öffentliche Sitte durch einen erbaulichen Lebenswandel zu sühnen trachten, wird die schlechten Grundsätze, die er ausstreute, widerrufen und mißbilligen und die Irregeleiteten auf den Pfad der Wahrheit und Tugend zurückführen. — IX. Ursachen, welche die Restitutionspflicht theils gänzlich aufheben, theils ihre Erfüllung aufzuschieben berechtigen. Hierher gehören 1) die physische Unmöglichkeit, z. B. der Ausbruch einer Gant in Folge unglücklicher, die Zahlungsunfähigkeit herbeiführender Ereignisse. Der unverschuldete Bankerotteur ist nach erfolgter Güterabtretung so lange der Restitutionspflicht entbunden, als er selbst nicht wieder zu einem seinen standesmäßigen Bedarf übersteigenden Vermögen gelangt ist. 2) Moralische Unmöglichkeit, die in den Fällen eintritt, wo die Pflicht der Restitution einer höhern Pflicht, einem andern unverletzlichen Rechte widerstreitet oder ohne Verletzung eines anderweitigen Sittengebotes nicht erfüllt werden könnte. Die Restitution als eine negative Pflicht kann durch eine affirmative, z. B. die des Almosengebens, nicht aufgehoben werden, eben so wenig darf sie auf Kosten eines Dritten mit Verletzung eines guten Rechts geschehen. 3) Erlaß von Seite des zur Restitutionsforderung Berechtigten, sofern dieser freiwillig, ungezwungen und unerschlichen und weder dem öffentlichen noch Privatrechte zuwider erscheint. Das Recht der Restitutionsforderung geht nicht so weit, daß der Restitutionspflichtige dadurch in die äußerste Noth gestürzt werden dürfte; was zum unentbehrlichen Lebensbedürfniß gehört, braucht sich Niemand entreißen zu lassen, und kann nur ein Unmensch entreißen wollen. 4) Legitime Verjährung, begründet auf einen mit

redlichem Glauben angetretenen und ungestört die gehörige Zeitfrist fortgesetzten Besitz. Zur Literatur: Dr. Joh. Kutschger, die Theorie der Restitution, in der Plez'schen Zeitschrift, Jahrg. X. fg. Dr. v. Hirscher, die christliche Moral. 4te Aufl. Bd. II. S. 476—515. [Fuchs.]

Erschaffen, s. Schöpfung.

Erscheinungen Gottes, der Engel, der Todten, s. Gott, Engel und Todtenerscheinungen.

Erschleichung von Dispensen, Privilegien, Weihen. 1) Dispensationen werden, sie mögen von was immer für einem geistlichen Oberen ausgehen, in der Regel nur auf motivirte Gesuche verliehen, welche entweder der Implorant selbst oder auf dessen Bitte die competente kirchliche Unterbehörde mittelst gutachtlicher Einbegleitung gehörigen Ortes anzubringen hat (s. Dispensation). Das Gesuch muß sich aber auf Gerechtigkeit und Wahrheit stützen, d. i. mit solchen Gründen belegt sein, welche die Kirchengesetze als triftige Gründe (justæ causæ) anerkennen, und welche objectiv wahr (veræ causæ) sind. Die Wahrheit der angeführten Ursachen wird zwar nach canonischem Rechte so lange präsumirt, als nicht das Gegentheil erwiesen ist (c. 2 X. De rescript. I. 3). Wird nun aber eine die Sachlage wesentlich verändernde Eigenschaft oder Thatsache geflissentlich verheimlicht (subreptio), oder ein relevantes Factum oder Verhältniß, welches in Wahrheit gar nicht, oder nicht so besteht, wie es erzählt ist, hinzugedichtet oder modificirt (obreptio), und die Dispensation auf solche arglistige Weise erwirkt, so heißt die Dispens erschlichen, und kann von Jedem, dem daran liegt, auf den Grund der Verheimlichung, Entstellung oder Lüge angefochten werden (c. 19 X. eod.); ja die Behörde, die das Gesuch des Bittstellers insinuirt, oder die das dießfallsige Gnadenrescript dem Imploranten zuzustellen von dem betreffenden Kirchenoberen beauftragt wird (executor), ist, wenn sie von der Unwahrheit des Gesuches Kenntniß hat, ex officio gehalten, Anzeige darüber zu machen (c. 5. 10 X. eod.), und das Dasein oder die Erfüllung der etwaigen Voraussetzungen, Clauseln und Bedingungen, an welche die ertheilte Dispensation geknüpft ist, zu überwachen. Die erweisbar absichtlich erschlichene Dispens ist nichtig (c. 15. 20. X. eod.). Beruht aber die Unwahrheit des Bittgrundes auf entschuldbarem Irrthum oder auf Unwissenheit, so steht es in dem Ermessen des Dispensations-Verleihers, die gewährte Dispens bestehen zu lassen oder zurückzuziehen, wobei der Verleiher in der Regel sich von der Beurtheilung leiten lassen wird, ob die unrichtige Darstellung sich auf die Hauptsache oder auf Nebensächliches bezieht (Sext. c. 7 eod. I. 3). 2) Wie die Dispensationen, so wird auch in der Regel ein Privilegium oder die Berechtigung einer physischen oder moralischen Person, von einer gemeingesetzlichen Bestimmung eine ständige Ausnahme zu machen, auf vorläufige Bittstellung verliehen. Die Erschleichung eines Privilegs sowie die gesetzlichen Voraussetzungen und Wirkungen eines solchen Betruges sind daher im Wesentlichen nach ebendenselben Grundsätzen zu beurtheilen. 3) Die Ordination eines Clerikers heißt erschlichen, wenn sie auf den Grund eines fingirten oder absichtlich verfälschten Ordinationstitels erwirkt wird (Urban. VIII. Const. „Secretis" v. J. 1624); oder wenn der Candidat ohne erstandene Synodalprüfung (scrutinium) und die auf sie gegründete Admission sich weihen läßt (s. Ordination). Ein so Geweihter heißt furtive ordinatus, und ist nicht nur eo ipso von der Ausübung dieses sozusagen diebischer Weise an sich gebrachten Ordo suspendirt, und sohin für die Erlangung einer höheren Weihe so lange irregulär, bis der Bischof ihn in Gnaden (misericorditer) dispensirt, sondern er verfällt auch, wenn der Bischof vor der Ordination die Strafe des Bannes gegen etwaige Erschleichung ausgesprochen hat (was heutzutage regelmäßig geschieht), der dem Papste reservirten Excommunication (c. 1. 2. 3 X. De eo qui furtive ordin. V. 30). [Permaneder.]

Ersitzung, s. Verjährung.

Erste Bitte, s. Anwartschaften.

Erstgeburt (בְּכוֹרָה) im A. T. gewöhnlich durch den Zusatz: was die Gebärmutter öffnet (פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם Exod. 13, 2. 34, 19. LXX. *διανοῖγον πᾶσαν μήτραν*) erklärt, ist im Sinne des mosaischen Gesetzes der erste männliche Sproß von Menschen und Thieren und muß Jehova geheiligt werden. (Exod. 13, 2 ff.; 28, 29.; 34, 19. Num. 3, 13.; 8, 17.). Zweck und Inhalt dieses göttlichen Gesetzes geht einerseits aus der beabsichtigten Idee, welche dem Opfern überhaupt, als vorzüglich der Darbringung der Erstlinge aller Landesproducte zu Grunde lag, (Israel soll im Gefühle der Abhängigkeit und großen Verpflichtung gegen Jehova das Beste und Vorzüglichste seinem Gotte als Weihgeschenk darbringen) andererseits aus dem Begriffe des mosaischen Priesterthums, (welches in seiner Auserwählung selbst heilig und in diesem Heiligsein Heiligung vermitteln sollte) unläugbar hervor, so daß die in neuester Zeit so liebgewordene Ansicht, nach welcher auch der Opfertod des Erstgeborenen, um der gesammten Familie, welche durch ihn repräsentirt wird, religiöse Weihe und Sühne zu ertheilen, in der mosaischen Gesetzgebung verlangt wurde, auf gänzlichem Mißverständniß des Gesetzes über Heiligung der Erstgeburt beruht. Weil also alle Erstgeburt Jehova gehört (Num. 8, 17. vgl. 3, 13.), so sollen die erstgeborenen Söhne des auserwählten Volkes am 13ten Tage nach der Geburt Jehova dargestellt werden, müssen aber, da schon der Stamm Levi durch einen göttlichen Gnadenact von den übrigen abgesondert und geheiligt, zum Priesterdienste erwählt worden war (Num. 16, 7.), durch ein von den Priestern zu bestimmendes Lösegeld, welches 5 Seckel Silber nicht übersteigen durfte, losgekauft werden (Exod. 13, 13. Num. 3, 12. 47.; 8, 16 ff. vgl. Luc. 2, 27.). — In Betreff der Erstgeburt vom Vieh, welche ebenfalls Jehova gehört, ist im mosaischen Gesetz die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren festgehalten. Reine männliche Thiere mußten, wenn sie als fehlerfrei erfunden wurden, binnen Jahresfrist vom 8ten Tage der Geburt an den Priestern zur Opferung für Jehova übergeben werden. (Deut. 15, 9. vgl. Exod. 13, 2. 12.; 15, 22.; 34, 19.). Darum durften nur die Priester, denen auch die Erstlingsfrüchte zufielen, von dem Fleische dieser dargebrachten Erstlingsthiere essen (Num. 18, 18.), so daß wir das Gebot, die Fleischstücke der reinen mackellosen Thiere zu Opfermahlzeiten zu verwenden (Deut. 12, 17.; 15, 20.), auf eine zweite Erstgeburtsabgabe, welche in Weihung der weiblichen Thiere bestand, beziehen müssen (vgl. Rosenmüller, schol. I. p. 736.). — War das sonst reine Thier fehlerhaft, so durfte es nicht an heiliger Stätte geopfert werden, sondern wurde zu Hause geschlachtet und gegessen (Deut. 15, 21. vgl. de Wette. Archäol. 3te Auflage S. 273.), oder den Priestern zum Eigenthum und beliebigen Gebrauche überlassen (Jahn, Archäol. III. S. 416. Bähr, Symbol. II. S. 38.). — Die Erstgeburt der unreinen Thiere Jehova zu opfern, war der Natur der Sache gemäß nicht gestattet, sondern mußte durch ein reines Thier, das nach Schätzung der Priester mit Zulegung des fünften Theiles des Werthes in Stellvertretung dem Herrn geweiht wurde, ersetzt werden (Levit 27, 26. Num. 18, 15.). — Das Recht der Erstgeburt (מִשְׁפַּט הַבְּכוֹרָה Deut. 21, 17.), welches der aus erster Ehe des Vaters erstgeborene Sohn genoß, war, wie überhaupt im Orient, so auch bei den Israeliten, von großer Wichtigkeit, es erstreckte sich sowohl auf das größere Ansehen in der Familie (Gen. 49, 4.), als auf das doppelte Erbtheil, welches dem „Erstlinge der Kraft“ zugedacht wurde (Deut. 21, 17.). Darum wird der Erstgeborene das Haupt genannt (1 Chr. 5, 12.; 9, 17.) und dient in Gleichnissen, um Außergewöhnliches und Vorzügliches in seiner Art zu bezeichnen (Jes. 14, 30. Job 18, 13.). Diese Bevorzugung vor den übrigen Geschwistern einem jüngeren Sohne zuzuwenden, wird ausdrücklich dem Vater verboten (Deut. a. a. O.) Doch konnte sich der Erstgeborene selbst

seiner Prärogative entäußern und sie einem jüngeren Bruder übertragen, wie der freie Entschluß des Esau zu Gunsten des Jacob ein Beispiel liefert (Gen. 25, 31. vgl. Michaelis, mos. Recht. II. § 84.). — Auf den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes über die Auslösung der Erstgeburt basiren die mit casuistischem Scharfsinn weiter ausgedehnten Satzungen bei den heutigen Juden in Betreff des Loskaufs ihrer erstgeborenen Söhne. Nur was der Mutterleib erschließt, kann als Erstgeborenes betrachtet werden; also nicht der erstgeborene Knabe einer zweiten Ehe, welche eine Wittwe, die vorher schon in erster Ehe Kinder geboren hat, eingegangen ist; ebenso wenig ein Kind, dessen Mutter das erste Mal zur Unzeit geboren hat, oder ein Knabe, dessen frühere Geburt vor der seiner Zwillingsschwester nicht erwiesen ist u. s. w. — Einen Monat lang wird nach der gesetzlichen Verordnung mit der Auslösung gewartet, weil während dieser Zeit das Leben des Kindes noch nicht vollständig gesichert ist: ein todtes Geschöpf aber kann und darf nicht dem Herrn geweiht werden. Am 31ten Tage also nach der Geburt versammelt der Vater (denn nur dieser hat das Recht der Auslösung) 10 Freunde nächst dem Rabbiner in seinem Hause, legt den Knaben mit einer bestimmten Summe Geldes (nach Burtorf: synagog. cap. 2. p. 100. gewöhnlich 2 fl.), welche 7 bis 8 fl. nicht übersteigen darf, auf einen Tisch und beantwortet die Frage des Rabbiners „was er lieber wolle, seinen Erstgebornen, der das erste Kind seiner Mutter ist, Jehova übergeben, oder es loskaufen um 5 Seckel nach dem Seckel des Heiligthums, der 20 Gera ist", mit der Erklärung, seinen Sohn um den bestimmten Kaufpreis nach dem Gesetze loskaufen zu wollen. Der Rabbiner empfängt das Geld, schwingt es, um seine stellvertretende Kraft anzuzeigen, um den Kopf des Kindes und endigt die Feier mit üblichen Segens- und Friedenssprüchen. — Ist der Vater vor dem gesetzlichen Termin des 31ten Tages schon gestorben, so ist die Mutter zu diesem Act der Auslösung zwar nicht verpflichtet, muß aber ein Täfelchen von Metall oder Pergament mit den Worten: „dieser Erstgeborene ist noch nicht gelöst worden" (בכור שלא נפדה) dem Knaben um den Hals binden, wodurch derselbe die Pflicht auf sich nimmt, sich selbst auszulösen. Vgl. Burtorf l. c. S. 101. Mayer a. a. O. S. 244. u. d. Art. Cohen. [Storch.]

Erstlinge. Es ist eine allen alten Völkern gemeinschaftliche Sitte, die ersten Erzeugnisse des Bodens, der Fruchtbäume, des Besitzes überhaupt — vor dem Altare der Gottheit niederzulegen. Sie will durch Heiligung des Ersten, meist auch des Besten, ihren irdischen Segen zu der Quelle zurück leiten, von der er ausgeflossen ist, sie ist somit nur der gesteigerte Ausdruck einer aus jenen religiösen Ideen, welche dem Opfer zu Grunde liegen. Häufig geschieht die Darbringung der Erstlinge öffentlich an besonderen Tagen, so an den Erntefesten, z. B. den Pyanepsien und Oschophorien der Griechen; und in manchem Mythus (Ovid. Met. 8, 273.) ist es die Verweigerung derartiger Huldigung, die den Zorn der Götter heraus fordert. — Bei dem israelitischen Volke war aber der Landessegen nicht nur im Allgemeinen auf Gott zurück zu führen, sondern hier ist der Boden selbst sammt allem Erträgniß ein directes Geschenk Gottes, das in bestimmter historischer Zeit aus besonderer Gnade ihm zugewendet worden; es tritt daher zu der allgemeinen religiösen Idee das ausdrückliche Gesetz, welches die Gabe der Erstlinge, wie die der Erstgeburt und Zehnten als wesentlichen Bestandtheil in den Bau der Theocratie einfügt. Nach den betreffenden Stellen (Exod. 22, 28.; 23, 19.; 34, 26. Num. 15, 19—21.; 18, 8—29.), die am Sinai bloß das Allgemeine, später das Besondere verordnen, sind Erstlinge (בִּכּוּרִים, רֵאשִׁית) zu bringen von Allem, was der Boden trägt (תְּבוּאָה), sei es Halm, Baum, Fruchtkraut oder Weinstock, in roher wie in zubereiteter Gestalt, Körner und Gebäck (עֲרִסוֹת), Früchte und Oel und Wein; ja 2 Chron. 21, 5. erwähnt auch Honig, was immerhin natürlicher Honig sein kann, wenn er auch nicht auf den

Altar kommen durfte (vgl. Levit. 2, 11. 12. Deut. 8, 8.), wie denn auch die erste Wolle des Schaafes dahin gehört (Deut. 18, 4.) und der erste Kuchen (חַלָּה) noch ausdrücklich genannt wird (Num. 18, 20.). Alles dieses ist Gabe an Gott (תְּרוּמָה), der sie jedoch seinen Stellvertretern den Priestern zugewiesen hat, welche sie an der Stätte des Heiligthums empfangen, und mit ihrer Familie, wofern sie nur rein ist, an beliebigem Orte verzehren (Num. 18.) Selbst die Leviten sind von dieser Pflicht nicht entbunden; da sie aber keinen Grundbesitz haben, wird der Zehnte, den sie vom ihrerseits erhaltenen Zehnten an die Priester abliefern, ihnen als Erstlingsgabe angerechnet, wofern sie nur nicht selbstsüchtig das Beste für sich behalten (Num. 18, 26—29.). Wie viel nun der einzelne Israelit darzubringen habe, ist im Gesetze nicht bestimmt; sie tragen mehr den Liebescharakter der freiwilligen Gabe, während der Zehnte das strenge Recht darstellt: doch mahnen die Rabbinen nicht karg zu sein, indem bloß den 60. Theil zu geben schon ein „böses Auge" verrathe (tr. Trumoth 4, 3.; vgl. Ezech. 45, 13.). Da die Erstlinge für die Priester das sind, was der Zehnte für den Stamm Levi, so geht ihre Absonderung jener des Zehnten voran (Trumoth 3, 7.), und sie sind überhaupt von einer höhern Weihe umgeben (Num. 18, 29.), so daß sie von keinem Laien genossen werden dürfen (Levit. 22, 12. Trumoth. 7.), was bei dem Zehnten nicht der Fall ist. Von dieser Erstlingsgabe an die Priester hat die Tradition eine zweite mit religiösen Feierlichkeiten verknüpfte genau unterschieden, und jene ausschließlich mit תְּרוּמָה (primiliæ), diese mit בִּכּוּרִים (primiliva) bezeichnet. Während erstere auf jeglichen Ertrag des Bodens auszudehnen ist, und auch von Auswärtigen gegeben wird (Jos. Antt. XVI. 6. 7. ἀπαρχαι), werden bei letzterer nur einige der zuerst gereiften Früchte des verheißenen Landes allein, und zwar von den Deut. 8, 8. genannten sieben Gattungen (wie viel bestimmt selbst der Talmud nicht), gewählt, zwischen Pfingsten und Laubhütten gesammelt, gemeinschaftlich in fröhlicher Wallfahrt zum Heiligthum getragen, und daselbst in einem Korbe unter dem gesetzlichen Ceremoniell (Deut. 26, 2 ff. von der Tradition noch näher bestimmt) vor Gott und dem Priester nieder gelegt (Biccurim 2 u. 3.). Die hl. Schrift macht zwar diesen Unterschied nicht ausdrücklich, am wenigsten in den Benennungen, wie auch der Talmud anerkennt; aber es liegt in der Natur der Sache, daß die im Gesetze vorgeschriebene feierliche Uebergabe nur an einem Theile der Erstlinge vollzogen wurde; die Stelle Deut. 26, 2. spricht auch nur von einem mit Früchten gefüllten Korbe (טֶנֶא), der dem Priester mit einem Dankgebete für das Geschenk des gelobten Landes einzuhändigen ist, und dieses Gebet selbst schließt ausländische Früchte aus. Die übrigen Erstlinge mögen die Priester daheim erhalten haben, wohl meistens in Jerusalem, vielleicht aber auch in den Priesterstädten, und vielleicht öfters in Tauschwerthen. Tobias (1, 6.) schafft sie zwar gewissenhaft in die hl. Stadt hinauf, aber zu seiner Zeit waren auch die legitimen Priester nur in Juda, und in früherer Zeit finden wir, daß fromme Israeliten sie mitunter an die Propheten abgaben (z. B. an Elisäus 2 Kön. 4, 22.). — Endlich wird noch Deut. 12, 6—18. (vgl. Deut. 15, 19 ff. u. 26, 11.) die Darbringung der Erstlinge mit freudigen Festmahlzeiten in Verbindung gesetzt, und es heißt geradezu, der Israelit solle sie wie die Erstgeburten der Heerde nur am hl. Orte essen. Dabei ist nun nicht an die oben erwähnten zu denken, die dem Priester ausschließlich gehörten, sondern an die Dankopfer, die bei dieser Gelegenheit sowohl von dem zweiten Zehnten als von anderem Erträgnisse der Heerde und des Bodens dargebracht wurden; letztere können nach der Analogie des Zehnten sehr wohl den Namen der zweiten Erstlinge und Erstgeburten führen. Sie sind durchaus freiwillige oder gelobte Gaben (Deut. 12, 16.) und erfüllen nur das Gebot: „Du sollst vor meinem Angesichte nicht leer erscheinen" (Exod. 23, 15.; 34, 20.). Aehnlich verhält es sich mit den Erstlingsfrüchten eines neu

gepflanzten Baumes, die in den ersten drei Jahren unrein, in dem vierten heilig, d. h. sämmtlich zu Dankopfern zu verwenden sind (Levit. 19, 23—25. tract. Orla). Schließlich ist noch die Erstlingsgarbe zu erwähnen, welche am zweiten Ostertage im Namen des Volkes vor Gott dargebracht die Ernte in ihrem Anfange einweihte, wie am Schlusse derselben am zweiten Pfingsttage zwei gesäuerte Waizenbrode vor Gott gewoben wurden, um als Erstlingsnahrung den sämmtlichen Ertrag dankbar zu heiligen (Levit. 23, 10. 17.). [S. Mayer.]

Erwählung, Erwählte zur Seligkeit, s. Prädestination.

Erweckung. Versteht man unter Bekehrung den Uebergang von dem gottentfrembeten Leben zu einem der höheren, göttlichen Menschenbestimmung geweihten Dasein und Wirken, so ist das, was man die Erweckung (vocatio) nennt, die Vorbereitung und Aufforderung zu diesem mehr oder minder schnell und durchgreifend erfolgenden Umschwung der sittlichen Sinnes- und Lebensweise. Der Ruf zur Bekehrung, die erste Anregung zur geistigen Erneuerung und Wiedergeburt geht, zufolge der christlichen Anschauung von der Rechtfertigungsgeschichte des Sünders, lediglich von Gottes zuvorkommender Gnade aus. Sind auch die edleren sittlichen Kräfte in der Brust des Sünders nicht gänzlich erloschen, so ist doch das Uebergewicht, das die sinnlichen Lüste über die schwachen Regungen derselben behaupten, so groß und entschieden, daß an eine so mächtige, den gesammten sittlichen Zustand umwandelnde Bewegung, wie die Bekehrung es ist, kaum gedacht werden kann. Mithin muß schon der erste lebenskräftige Gedanke der Bekehrung, schon die keimende Regung der Rückkehr zu Gott als ein Werk der göttlichen Gnade aufgefaßt werden. Ohne ihren erweckenden Ruf würde der Sünder seinen Sündenschlaf fortschlafen, er würde nicht einmal an eine Bekehrung denken; und dächte er auch daran, so gebräche es ihm doch an der neuschaffenden Gotteskraft, ohne deren belebende und tragende Wirksamkeit das Bekehrungsgeschäft nicht durchführbar erscheint. Ein Blick in die heilige Geschichte bestätigt dieß. Durch den Mund des Täufers und der Propheten forderte Gott zur Buße auf (Matth. 3, 2. 8.); zuvorkommend erscholl Christi Ruf und lud die verirrten Schafe des Hauses Israel zur Rückkehr ein; sein wunderkräftiges Wort umwandelt das Herz eines Zachäus, eines Matthäus, der Sünderin der Stadt; sein verzeihender Blick im Hofe des Kaiphas, seine Himmelsstimme auf dem Wege nach Damascus, — und die Erweckung trifft mit neubelebender, schöpferischer Macht den Verläugner, den Verfolger. Dieß ist der Begriff und die Bedeutung der Erweckung im Sinne der Lehrbestimmungen des Conciliums von Trient (sess. VI. cap. 5. vgl. can. 3.). Die unmittelbare Wirkung der zuvorkommend erweckenden Thätigkeit Gottes besteht darin, daß einerseits die frühere Nacht der Unwissenheit und des Irrthums von dem neu aufleuchtenden Lichte der Wahrheit zerstreut wird, andererseits unter dem siegreichen Einfluß der besseren Regungen sich die Herrschaft der sündhaften Triebe bricht, und der entfesselte Wille Kraft und Muth gewinnt, der neuen, gottgeheiligten Lebensrichtung mit entschiedenem Ernste sich anzuschließen. Ist die innere Erleuchtung und Erkräftigung bis auf diesen Punct gediehen, so ist das Geschäft der Erweckung, nach der objectiven Seite, vollendet; und es hängt der subjective Erfolg derselben jetzt aufs Bestimmteste von der thätigen, beharrlichen Mitwirkung des Erweckten mit den weiteren Führungen der Gnade ab. Von dem göttlichen Lebensprincipe befruchtet, vollbringt der Erweckte mit freier Selbstbestimmung das mit Gott angefangene und mit Gott fortgesetzte Tagewerk des erneuten gottseligen Lebens und Wandels (vgl. die Tridentinischen Bestimmungen a. a. O.). Auf mannigfache Weise ertönt der Weckeruf der Gnade, bald freundlich, wie die Stimme der Liebe, bald schreckend und drohend, wie die Donner des Gerichts. Der verschiedensten Mittel und Anläße bedient sich dieselbe, dem Sünder den Abgrund, an dessen Rand er steht, zu enthüllen und ihm die Nothwendigkeit, sich diesem gefahrvollen Zustande zu entreißen,

ringend ans Herz zu legen. Die Verkündung des Wortes Gottes, die Theil-
ahme an gottesdienstlichen Feierlichkeiten, das Lesen der heiligen Schrift oder
eligiöser Bücher, die Lebensgeschichten der Heiligen, der Anblick frommer würde-
oller Persönlichkeiten, die jährlich wiederkehrende Aufforderung der Kirche zur
acramentalen Buße gehören zu den gewöhnlichen Mitteln, wodurch Erweckungen
ewirkt zu werden pflegen. Aber auch an die verschiedenartigen, bald furchtbar
nd erschütternd, bald entzückend und rührend auftretenden Naturereignisse oder
ie traurigen und freudigen Begegnisse des menschlichen Lebens knüpft die er-
eckende Gnade ihre erbarmungsvolle Thätigkeit an, die kein Mittel unversucht,
eine auch noch so unscheinbare Wendung der Dinge unbenützt läßt, den Sünder
us seinem selbstvergessenen, leichtsinnigen und sorglosen Dahinleben wach und zu
einem bessern Selbst zurückzurufen. Die düsteren Schläge der Sterbeglocke, die
n das geschäftige Treiben seiner stolzen Entwürfe hineinhallen, das offene Grab
iner geliebten Person, das zur Sehnsucht nach der jenseitigen Heimath aufruft,
ine überraschende Freude, ein unverhofftes Glück als Erweise göttlicher Huld,
eren er in seinem wüsten, gottvergessenen Zustande sich nicht würdig fühlt, aber
unmehr würdig zu werden trachtet, die Errettung aus schweren Bedrängnissen
nd drohenden Gefahren, oder auch mächtige, überwältigende Strafgerichte, die
ber ihn oder die Genossen seiner Frevelthaten hereinbrechen, Schande, Krankheit,
nglücksfälle, die bittern Früchte einer leichtfertigen, lasterhaften Handlungsweise
ind abwechselnd die Stimmen der den Sünder zur Buße und Lebensänderung
inladenden Gnade. Nicht selten dient ein schwerer, tief beschämender Fehltritt,
en man sich selbst nicht zugetraut hätte, dazu, den plötzlich Aufgeschreckten in
en Abgrund hineinschauen zu lassen, wohin das bisher von ihm so keck getriebene
Spiel mit der Sünde zuletzt führt. Die Erweckungen erstrecken ihre Wirksamkeit
ft über ganze Gemeinden, ganze Länder und Völker, umfassen ganze Zeitalter.
Dahin gehören verwüstende Kriege, ansteckende Seuchen, Hungersnoth, Staats-
mwälzungen, große erschütternde Weltereignisse, Missionen, die Wirksamkeit
roßer kirchlicher Persönlichkeiten oder Genossenschaften. Der Eindruck, den die
Erweckungen auf das Gemüth des Sünders hervorbringen, ist abhängig theils
on der mehr oder minder eindringlichen Macht, womit sie wirken, theils von der
rößern oder geringern Empfänglichkeit und Bereitwilligkeit dessen, den sie be-
reffen. Die Erweckungen, so nachdrücklich und erschütternd sie auch auftreten,
iben doch nimmer eine zwingende, die individuelle Freiheit ausschließende, geradezu
nwiderstehliche Macht aus. Allerdings aber liegt es in der zärtlichen Sorgfalt
er sündersuchenden Gotteshuld, die Erweckungen in die günstigsten Momente
allen und auf die der Individualität des Zuerweckenden angemessenste Weise er-
olgen zu lassen. Ausweichen kann er ihnen nicht, da sie zumeist ganz unvorher-
esehen und plötzlich an ihn herantreten; aber immerhin steht es in seiner Gewalt,
ie abzuweisen und ihnen keine nachhaltige Folge zu geben. Je nach Verschieden-
eit des Temperaments und der moralischen Beschaffenheit wird der von den
Erweckungen hervorgebrachte Eindruck verschieden ausfallen: flüchtig, wenn auch
ebhafter beim Sanguiniker, bleibender und einschneidender beim Phlegmatiker;
chneller wirkend bei dem minder Verdorbenen, mehr aus Unwissenheit und Ver-
vahrlosung, als aus bösem Willen Verkehrten, langsam nur und erst nach tiefen
Seelenkämpfen durchbrechend bei sittlich abgestumpften, verwilderten Gemüthern.
Einige folgen schon der ersten Erweckung, was besonders der Fall ist, wo diese
owohl von der innern Stimmung als von den äußern Umständen sich begünstigt
und gefördert findet; bei Andern erreicht die Erweckungsthätigkeit erst nach einer
Reihe wiederholter Versuche ihren Zweck; Manche endlich setzen sich über die
Aufforderungen derselben theils leichtsinnig, theils mit kaltem Trotz oder mit sophi-
stischer Beschönigung ihres verwerflichen Zustandes hinweg und versinken allmäh-
lig unrettbar in gänzliche Selbstverblendung und die unglückseligste Verstocktheit.

Mitunter ziehen sich die Anregungen und Heimsuchungen der Gnade Jahre lang, ja fast die ganze Lebenszeit hindurch, ohne einen durchgreifenden Erfolg zu Stande zu bringen; aber dadurch, daß sie die edlern Gefühle und Richtungen nicht völlig verklingen und den Stachel der Unruhe und Selbstanklage nicht stumpf werden lassen, bereiten sie den Boden für einen endlich doch siegreich erfolgenden Durchbruch der entschiedenen Lebensänderung vor. Mißachtung der Erweckungen oder Widersetzlichkeit gegen dieselben erscheint indeß um so gefährlicher und vermessener, je größer die Hinfälligkeit des irdischen Daseins, je unsicherer und unverdienter die Wiederholung einer erneuten Erweckung ist, und je unersetzlicher der Verlust der Gnadenfrist sich darstellt. [Fuchs.]

Erzbischof. I. Ursprung und Bedeutung des Namens. Der Erzbischof (metropolita, archiepiscopus) ist ein Kirchenvorsteher, welcher nicht nur selbst Bischof einer eigenen Diöcese (Erzdiöcese, Erzbisthum) ist, sondern auch über mehrere Bischöfe anderer Diöcesen in einem bestimmten geographischen Umfang eine Art leitender Obergewalt ausübt. Der Complex dieser mehreren Diöcesen, über welche der Erzbischof eine gewisse Oberaufsicht und Jurisdictionsgewalt erstreckt, heißt Kirchenprovinz (c. 4 Dist. XVIII.; c. 10. c. III. qu. 6); daher die mit seinen Bischöfen (Suffraganen) unter seinem Vorsitz abgehaltenen Synoden Provincialconcilien genannt werden. Der Ursprung dieser übergeordneten Stellung des Erzbischofs über die einfachen Diöcesanbischöfe führt bis in die apostolische Zeit zurück, wenn gleich der Name „Erzbischof" erst seit dem 4ten Jahrhunderte in die Geschichte eintritt. Denn die Apostel selbst hatten immer zuerst sich an die volkreichsten Städte, an die sogenannten Metropolen des römischen Reiches, gewendet und dort die ersten christlichen Gemeinden gestiftet. Von diesen Stammkirchen aus verbreitete sich sodann die Lehre des Heils in die umliegenden kleineren Städte; und die hier gegründeten Gemeinden mit ihren Bischöfen traten als Tochterkirchen naturgemäß in ein Verhältniß der Abhängigkeit und Unterordnung zu ihren Mutterkirchen. Der Bischof der Metropolis hatte also nicht nur die Auctorität der unmittelbar apostolischen Succession, sondern auch das Ansehen der ersten oder Stammkirche der ganzen Provinz für sich, und wurde daher nothwendig der eigentliche Mittelpunct aller kirchlichen Verhandlungen von Wichtigkeit (Conc. Nicaen. I. ao. 325. c. 6; Conc. Antioch. ao. 332. c. 9). Das höhere Ansehen eines solchen Bischofs war sohin schon uranfänglich in der Art und Weise der Einführung und Verbreitung des Christenthums begründet, und trat allmählig auch in der Benennung „Metropolit" hervor. Als aber der Name „Metropolen" vom 4ten Jahrhundert an auch auf Kirchen zweiten Ranges, mit Rücksicht auf die von ihnen wieder ausgegangenen Tochterkirchen, übergetragen wurde, da mußten begreiflich die ältesten und eigentlichen Stammkirchen und deren Vorsteher eine Stufe höher rücken, so daß letztere als Metropoliten ersten Ranges erschienen, und diese Auszeichnung sich in der Benennung „Primas, Exarch ꝛc." aussprach (s. Exarch). In dieser Bedeutung, synonym mit ἔξαρχος, wurde der Metropolit von Alexandria häufig auch ἀρχιεπίσκοπος genannt; seit der Ausbildung der großen Patriarchate aber dieser Name im Orient auch anderen Bischöfen größerer Städte (den s. g. Provincialexarchen) gegeben, welche jedoch dem Range nach sich von den Metropoliten wesentlich nicht unterschieden. Im Abendlande aber ging der Name „Erzbischof" — wiewohl erst seit dem 9ten Jahrhundert — regelmäßig an alle Metropoliten über, und erhielt sich hier fortwährend im Gebrauch. — II. Die Rechte eines Erzbischofs waren 1) in früherer Zeit theils solche, die er für sich allein; theils solche, die er nur mit der Provincialsynode ausüben konnte. Zu den Rechten der ersteren Art (jura propria s. reservata) gehörten: das Recht, Provincialconcilien zu berufen, auf denselben den Vorsitz zu führen, die Berathungsgegenstände zu proponiren, und die gefaßten Beschlüsse zu promulgiren (Capp. Martini Bracar. c. a. 572. c. 18; Conc. Nicaen. II. ao. 787.

Digitized by Google

. 6); über seine Suffraganbischöfe die Oberaufsicht zu führen, Beschwerden gegen
ieselben anzunehmen, und in erster Instanz zu entscheiden (Conc. Tolet. III. ao. 589.
. 20; c. 5 X. De appell. II. 28), sowie als Appellationsinstanz über die an den
ischöflichen Gerichten verhandelten Streitsachen zu erkennen (c. 8 X. De off. jud.
rd. I. 31); die Negligenzen der Bischöfe in ihren Amtshandlungen zu suppliren,
ısbesondere die von denselben uncanonisch oder nicht rechtzeitig verliehenen
irchenämter jure devolutionis zu besetzen (Conc. Nicaen. II. ao. 787. c. 11; c. 5
. De suppl. neglig. praelat. I. 10); endlich die nominirten oder erwählten Bischöfe
hrer Provinz zu bestätigen, zu consecriren und ihnen den Subjections- oder ca-
onischen Obedienzeid abzunehmen (c. 11. 20. 32 X. De elect. I. 6; c. 13 X. De
l. et O. I. 33). Unter diejenigen Rechte aber, welche der Erzbischof nur mit
Beiziehung und unter Mitwirkung der Provincialsynode ausüben durfte (jura
ommunia) gehörte die Befugniß, Ablässe, die für die ganze Provinz gelten sollten,
u ertheilen (c. 15 X. De poenit. et remiss. V. 88); seine Suffraganbisthümer
u visitiren (c. 14. 22 X. De censib. III. 39); über die ihm untergeordneten Bi-
schöfe die Strafgerichtsbarkeit (c. 29 X. De praeb. III. 5) vorbehaltlich des Re-
urses an den Papst, und bei Amtsentsetzungen unter Vorbehalt der Bestätigung
es Urtheils durch denselben auszuüben. Da aber seit dem 17ten Jahrhunderte
ie Provincialconcilien allmählig ganz außer Uebung kamen, so sind dadurch auch
iese Rechte der Erzbischöfe, sofern sie die Mitwirkung der Synode erfordern,
uspendirt. Aber auch von jenen Rechten, welche dieselben einst ohne Zuziehung
er Provincialbischöfe ausüben konnten, sind die meisten allmählig an den Papst
bergegangen (s. Reservatrechte des Papstes). 2) Gegenwärtig sind die
Rechte eines Erzbischofs a) in Bezug auf Jurisdiction bedeutend beschränkt.
Es ist ihm nämlich nur das Recht verblieben, in jenen Gegenständen, welche noch
etzt zur Competenz der bischöflichen Vicariate und Consistorien gehören und von
iesen geistlichen Stellen in erster Instanz verhandelt werden, als Appellations-
nstanz zu erkennen; ferner, den Vollzug der tridentinischen Vorschriften bezüglich
er Einrichtung der Diöcesanseminarien und der Residenzpflicht seiner Suffragan-
ischöfe zu überwachen, die Fahrlässigen zu erinnern, und im Falle beharrlicher
Renitenz dem Papste anzuzeigen; deßgleichen bei Erledigung eines bischöflichen
Stuhles seiner Provinz, wenn etwa das Capitel nicht rechtzeitig einen Capitular-
icar und bischöflichen Oeconomen bestellen sollte, vermöge des Devolutionsrechtes
as Geeignete zu verfügen (Conc. Trid. Sess. VI. c. 1, Sess. XXIII. c. 18, Sess.
XIV. c. 16 De reform.). Ein eigentliches Strafrecht gegen seine Suffragane
at der Erzbischof jetzt nicht mehr, insofern er nämlich, selbst zur Cognition ge-
ingerer Vergehen, welche auch nicht die Strafe der Absetzung nach sich zögen, die
Provincialsynode zuziehen müßte. In neuester Zeit haben zwar die an der ober-
heinischen Kirchenprovinz betheiligten Staatsregierungen Teutschlands den erz-
ischöflichen Wirkungskreis auf der Grundlage der älteren Disciplin wieder her-
ustellen versucht (Oberrhein. Kirchenpragmat. v. J. 1818. Art. III. § 13;
Beilage zum Protocoll v. 30. April 1818. § 57); der päpstliche Stuhl aber hat
n Anbetracht der Abhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt in den betreffen-
en Ländern, und in Voraussicht der Gefahren, die unter den bestehenden Ver-
hältnissen eine ausgedehntere Macht des Erzbischofes einer einzelnen Landeskirche
ür die Einheit der Gesammtkirche herbeiführen müßte, die gemachten Propositionen
bgelehnt (Pius VII. Note v. 10. Aug. 1819. Nr. 41; Leo XII. Bulle Ad Domin.
greg. custod. III. Id. April. 1827. nr. 6). Seitdem die Patriarchen und Primaten
ufgehört haben, lebendige Mittelglieder zwischen dem Papste und den Metro-
politen zu bilden, schließen sich letztere in der Ordnung der primitiven Kirchen-
prälaten unmittelbar an den Papst an. — Im Hinblick auf den hohen Rang, den
ohin die Erzbischöfe in der Kette der kirchlichen Hierarchie einnehmen, genießen
dieselben b) außer den bischöflichen Prärogativen noch besondere theils kirchliche,

Digitized by Google

theils politische Ehrenrechte. Zu den kirchlichen Insignien, die sie vor den Bischöfen voraushaben, gehört das Pallium, welches als besondere Auszeichnung schon seit dem 5ten Jahrhunderte vorkömmt, dann mit der Metropolitanwürde in regelmäßige Verbindung gebracht und seitdem als Symbol der Vereinigung des Erzbischofes mit dem apostolischen Stuhle betrachtet wurde (s. Pallium); dann das Kreuz, welches sich der Erzbischof im Bereiche seiner Provinz bei feierlichen Gelegenheiten (nur nicht in Anwesenheit des Papstes oder eines Cardinallegaten) vortragen lassen darf. Welche Titel und welcher Rang den Erzbischöfen in der politischen Ordnung gebührt, hängt in Teutschland seit dem Untergange der alten Reichsverfassung, welche ihnen nebst den Bischöfen die Fürstenwürde verliehen hatte, von den Bestimmungen der einzelnen Staatsregierungen ab. In der östreichischen Monarchie führen noch jetzt einige den Titel „Fürsten", wie z. B. die Erzbischöfe von Wien, Salzburg, Prag ꝛc. In Bayern und der oberrheinischen Kirchenprovinz erhalten sie das Prädicat „Excellenz, Hochwürdigster Herr Erzbischof"; bedienen sich in ihren amtlichen Erlassen, wenn dieselben nicht an den Landesfürsten oder an dessen Regierungsbehörden gerichtet sind, der Formel „Wir", und nehmen ihren politischen Rang unmittelbar nach den Staatsministern ein. In Preußen haben die Erzbischöfe den Rang der Oberpräsidenten und werden mit „Ew. erzbischöflichen Gnaden" angeredet. Schließlich verweisen wir auf eine treffliche Schrift über vorliegenden Gegenstand von Dr. J. Mast: Dogmatisch-historische Abhandlung über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der katholischen Kirche, Freiburg (Herder) 1847. 8. [Permaneder.]

Erzdiacon, s. Archidiacon. Heutzutage führt diesen Namen derjenige der Canoniker einer Cathedralkirche, der dem Erzbischofe oder Bischofe bei der Ordination der Cleriker in den altherkömmlichen Functionen eines Archidiacons assistirt. Sein Amt ist jedoch ein reines Personat. Die katholischen Erzdiacone auf dem Lande (archidiaconi rurales) aber, wo vielleicht solche noch bestehen, sind dermalen überall auf ein Mininum jurisdictioneller Gewalt beschränkt, wie sie etwa den Landdecanen zukömmt.

Erzengel, s. Engel.

Erziehungsanstalten. Der Streit, ob die häusliche oder öffentliche Erziehung den Vorzug verdiene, ist ein alter; schon Quinctilian behandelt die Frage: utrum utilius domi, an in scholis erudiantur pueri (institut. I. 2), und in neuerer Zeit ist sie besonders lebhaft wieder von Rousseau angeregt worden, der über die Anstalten zu gemeinsamer Erziehung der Jugend unbedingt den Stab gebrochen. Viele, die unbedenklich zugeben, daß durch den Privatunterricht unmöglich die Früchte erzielt werden können, wie durch den öffentlichen Unterricht, sprechen sich doch mit Entschiedenheit gegen Anstalten aus, durch welche nicht bloß der Zweck der Unterweisung, sondern auch der der Erziehung erreicht werden will. Es kann nun allerdings an und für sich keinem Zweifel unterworfen sein, daß Gott die Sorge für die Erziehung zunächst den Eltern, der Familie in die Hand gelegt, und eine gute häusliche Erziehung bietet, namentlich in sittlicher Beziehung, Vortheile dar, welche schwer durch ein Surrogat ersetzt werden mögen. Indessen sind ja die Fälle nicht selten, in welchen die Familienerziehung unmöglich oder mit zu vielen Schwierigkeiten verbunden ist, oder endlich zu wenige Bürgschaften für einen glücklichen Erfolg darbieten würde. Bei verwaisten oder von Seite verdorbener Eltern verwahrlosten Kindern trat von jeher die Kirche, später der Staat vermittelnd auf, um ihnen die Wohlthat einer geordneten Erziehung zukommen zu lassen. Auch sind die Verhältnisse mancher Eltern der Art, daß sie beim besten Willen der Erziehungspflicht nicht nachzukommen im Stande sind; und endlich leben die höheren Stände vielfach in einer für die Zwecke der Erziehung so ungünstigen Atmosphäre, daß das Bedürfniß einer sorgfältigen Erziehung außer dem Kreis der Familie sich von selbst nahe legt. Demnach kann die Nothwendig-

keit und Nützlichkeit öffentlicher Erziehungsanstalten vernünftig nicht bestritten werden, und wenn wir auch gerne zugeben, daß die häusliche Erziehung die natürlichere und näher liegende ist, so dürfen wir doch darüber die großen Vortheile der öffentlichen Erziehung, wenn sie vom rechten Geiste geleitet ist, nicht übersehen. Und so ist es namentlich der Hinblick auf die Wirklichkeit und die in ihr unzähligemal bestehenden unüberwindlichen Schwierigkeiten gedeihlicher, häuslicher Erziehung gewesen, welcher die erfahrensten und tüchtigsten Pädagogen für die öffentlichen Erziehungsanstalten günstig stimmte. Der so oft gehörte Satz, daß sie als ein nothwendiges Uebel zu betrachten seien, enthält insofern etwas Uebertriebenes, als er darauf hindeutet, die gemeinsame Erziehung leiste nie dieselben Resultate wie die Erziehung im Schooß der Familie, und überdieß die Vortheile, welche die erstere an und für sich aufzuweisen hat, nicht gehörig in Rechnung bringt. Die wichtigsten öffentlichen Erziehungsanstalten sind die Waisenhäuser, die zur Erziehung der Söhne aus dem mittleren und höheren Stande bestimmten, die Anstalten für Zöglinge des Militärstandes, die weiblichen Erziehungsanstalten, endlich die Anstalten für Individuen, die an Naturfehlern leiden. Von einer jeden dieser Arten ein Wort insbesondere. — Was die Waisenhäuser betrifft, gehört es zu den Anmaßungen protestantischer Schriftsteller über das Erziehungswesen, sie als „einen der wichtigsten Fortschritte unsrer Cultur" (s. Fr. H. Chr. Schwarz, Erziehungslehre III. S. 299) zu rühmen und das, was die Kirche von den ältesten Zeiten an für die Errichtung und das Gedeihen solcher Häuser gethan hat, vornehm zu ignoriren (vgl. Gaume, Gesch. der häuslichen Gesellschaft, II. S. 341—370). Wir haben Nichts dagegen, wenn in einer Geschichte dieser Anstalten des Francke'schen Unternehmens rühmlich gedacht wird, aber die großartigen Leistungen der katholischen Kirche zu Gunsten der verwaisten Kinderwelt vergessen ist doch zu stark. Wenn an die Anstalten zu gemeinsamer Erziehung überhaupt die Anforderung gestellt wird, daß die Zöglinge darin, so weit thunlich, einen Ersatz für die Vortheile der Familienerziehung finden sollen, so wird diese Forderung mit doppeltem Rechte an Waisenhäuser in dem Sinne zu stellen sein, daß ihre Leitung so viel als möglich den Geist herzlicher Vater- und Mutterliebe athme. Weil aber bei Personen, die noch zeitliche Vortheile suchen, die für eine solche Leitung nothwendige Disposition seltener zu finden ist, so empfehlen sich zur Uebernahme der Erziehung von verwaisten und verwahrlosten Kindern insbesondere Ordenspersonen, die vom Geiste Christi beseelt und gewohnt sind, in dem verachtetsten Mitgeschöpfe die Person des göttlichen Erlösers selbst zu ehren. Auch ist keine Frage, daß die völlige und ausschließliche Hingabe an ein solches Geschäft, wie die Erziehung von Waisenkindern ist, von ehelos Lebenden, die sich nicht bloß dem Leibe, sondern auch der Seele nach zu heiligen beflissen sind, leichter zu erschwingen ist, als von Verehelichten, deren Sorgen nothwendig getheilt sind. (Die entgegengesetzte Ansicht haben natürlich fast alle protestantischen Schriftsteller, vgl. Niemeyer, Grundsätze der Erziehung u. des Unterr., 9. Ausg., S. 433). Eine Hauptrücksicht müssen Erzieher in Waisenhäusern auf die künftige Bestimmung der Zöglinge verwenden, auf daß sie nicht zu der so oft gehörten Klage Veranlassung geben, es fehle in solchen Anstalten zu meist an tüchtigem practischem Sinn, der wahrhaft für das Leben zu erziehen geeignet wäre. Allerdings ist es unverantwortlich und grausam, Kindern, die später ihr Brod unter fremden Leuten suchen und am meisten auf die rauhe Wirklichkeit des Lebens gefaßt sein müssen, eine für Kinder höherer Stände passende Erziehung zu geben. Die Frage, ob es nicht vortheilhafter sei, Waisenkinder guten Familien zur Erziehung zu übergeben, als in öffentlichen Anstalten unterzubringen, läßt sich nicht in allen Fällen auf die gleiche Weise entscheiden, und obwohl wir insbesondere wegen der Schwierigkeit, solche Familien zu finden, in welchen fremde verwaiste Kinder aus uneigennützigen Beweggründen aufgenommen würden, im Allgemeinen

für die Waisenhäuser sind, so glauben wir doch, daß Waisen, die von schlechten Eltern herstammen, oft nicht ohne große Gefahr gegenseitiger Verführung zusammenleben würden, weil sie vielleicht schon in Folge bösen Beispiels sittlich angesteckt sind. Der gegen die Waisenhäuser, selbst die vernünftig eingerichteten, oft vorgebrachte Einwand, daß die Zöglinge durch das Leben darin in Beziehung auf Kost u. dgl. verwöhnt werden, weil sie es hier jedenfalls doch besser hätten, als einst im Leben, ist, sobald er allgemein geltend gemacht werden will, inhuman und vergißt, daß eine bessere Pflege des leiblichen Lebens in der Jugendzeit den Körper zur Ertragung mancher Anstrengungen und Entbehrungen im spätern Leben stärkt und stählt. Was die Anstalten zu gemeinschaftlicher Erziehung für Söhne aus den mittleren und höheren Ständen betrifft, so können sie es in Beziehung auf die wissenschaftlichen Leistungen wegen des darin so leicht zu pflegenden Wetteifers ohne Schwierigkeit weiter bringen, als dieß bei der privaten Erziehung möglich ist. Es versteht sich aber, daß an dem harmonischen Zusammenwirken aller Lehrer und Erzieher einer solchen Anstalt Alles gelegen ist, und daß eine solche Harmonie der lehrenden und erziehenden Kräfte nicht erzielt werden kann, wo bei der Unternehmung einer Erziehungsanstalt die finanziellen Motive eine zu bedeutende Rolle spielen. Eine bedeutende Stütze erhält der collegialische Geist unter den Vorgesetzten der Anstalt an gut geleiteten Conferenzen und Berathungen derselben unter einander; aber der erste Vorgesetzte des Hauses muß im Stande sein, den Geist der Parteiung, der sich in das Lehrerpersonal nur zu leicht durch kleinliche Eifersüchtelei einschleicht, mit kräftiger Hand niederzuhalten. Was die eigentliche Erziehung in den Anstalten betrifft, so gereicht die Mischung der Stände, wenn sie darin herrscht, gewiß zum Vortheil, und s. g. Ritteracademien und ähnliche Anstalten, wenn sie auch nicht schlechthin zu verwerfen sind, legen die Gefahr der Erziehung in Standesvorurtheilen wenigstens nahe. In Beziehung auf die Gesetze oder Statuten von Erziehungsanstalten gilt im Allgemeinen, daß sie deutlich und bestimmt, kurz und wenige an Zahl sein sollen; die Hauptsache ist; daß sie zur Sitte sich gestalten und daß ihre Hüterin der gute Gemeingeist der Zöglinge werde, weil eine Anstalt, in welcher es zum guten Tone geworden, in der es als Beweis von Verstand und Geistestüchtigkeit gilt, über die Hausgesetze sich leichtsinnig hinwegzusetzen, den Todeskeim in sich trägt. In Handhabung der nothwendigen Aufsicht über die Zöglinge, welche nie unterbrochen sein darf, wenn sie auch nicht immer mit derselben Strenge geführt werden darf, müssen die beiden Extreme der Sorglosigkeit und eines ängstlichen, überall nur Gespenster sehenden Pedantismus, der vom Standpuncte unbegrenzten Mißtrauens ausgeht, sorgfältig vermieden werden. Daß die besseren und verlässigen Zöglinge zur Handhabung der Ordnung und zur heilsamen Einwirkung auf die weniger selbstständigen ebenfalls in Anspruch genommen werden, ist sehr vernünftig; doch muß man hier sehr vorsichtig sein, um die jungen Leute nicht unbescheiden zu machen und in den andern Zöglingen nicht großes Mißtrauen zu erwecken. Eine Hauptsorge eines jeden Instituts, das mit Ehren bestehen will, muß es sein, in der Entfernung schlechter Subjecte unnachsichtlich zu sein; auch entschieden Talentlosen sollte man keinen langen Aufenthalt geben. So viel der wechselnden Scenen und Erscheinungen auch durch das Zusammenleben vieler junger Leute gegeben sein mag, so müssen doch in den Erziehungsanstalten von Zeit zu Zeit besondere Veranstaltungen getroffen werden, um jede durch zu große Einförmigkeit des Lebens und „des Dienstes immer gleich gestellte Uhr" sich ergebende Langeweile abzuschneiden, z. B. durch feierliche Prüfungstage, Locationen, Censuren. Auch an einer Abwechslung von passenden Vergnügungen darf es nicht fehlen, und es soll hie und da der strenge Cursus des Unterrichts durch eigentliche Erholungstage unterbrochen werden. Ueberhaupt muß Allem aufgeboten werden, damit kein Geist der Verstimmung sich der Zöglinge bemächtige, sondern ein froher, heiterer

Sinn die Anstalt durchwehe. Die schönste Blüthe der jugendlichen Sittlichkeit ist die Unschuld und Reinigkeit des Herzens; die gemeinsame Erziehung bietet aber gerade große Schwierigkeiten dar, sie zu bewahren. Wenn man einer Erziehung nachsagen kann, daß sie diesen Zweck erreicht habe, wie man es der durch den Orden der Gesellschaft Jesu geleiteten Erziehung nachsagen mußte (vgl. Fr. H. Chr. Schwarz, Erziehungslehre, I. 2. S. 338 Anmerk.), so hat man von ihr das Größte ausgesagt, und sie kann auch in anderen Beziehungen unmöglich von dem Richtigen und Rechten wesentlich abgewichen sein. Es ist klar, daß die Erziehungszwecke in den Anstalten sich unmöglich verwirklichen lassen, wenn nicht die Eltern durch gewissenhafte und genaue Berichte über das Verhalten ihrer Kinder in beständiger Kenntniß erhalten werden. Es liegt in der Natur der Sache, daß große Städte in mehr als einer Beziehung für die Gründung von Erziehungshäusern weniger geeignet sind, namentlich weil sie die sittlichen Zwecke der Erziehung nicht wenig gefährden. Erziehungsanstalten für die Zöglinge des Militärwesens bestimmen sich in ihrer Einrichtung natürlich ganz nach den eigenthümlichen Zwecken, denen sie dienen; eine nothwendige Rücksicht auf die in unseren Tagen so sehr veränderte Stellung des Militärs in der Gesellschaft gebietet in solchen Anstalten dahin zu wirken, daß der soldatische Corpsgeist vernünftig gepflegt, aber vor Auswüchsen bewahrt werde. Der Soldat muß sich allerdings als solcher fühlen, sonst wird er nie Etwas leisten; aber ein stolzes Herabsehen auf andere Stände, ein dreistes Sichhinwegsetzen über die Gesetze der guten Sitte und der guten Lebensart, vollends rohe Unsittlichkeit und Irreligiosität sind gewiß keine Privilegien eines so ehrenwerthen Standes, den man unverständigerweise heutzutage vielfach für überflüssig erklären will. Erziehungsanstalten für weibliche Zöglinge müssen mehr als solche für Knaben und Jünglinge als ein Nothbehelf für den Mangel der Erziehung im Familienkreise angesehen werden, weil das Mädchen von der Mutter losgetrennt mehr verliert als der Knabe, wenn er aus dem elterlichen Hause genommen wird. Doch sind die Fälle, namentlich in den höheren Kreisen der Gesellschaft nicht selten, da die Töchtererziehung in Anstalten dem Belassen der Mädchen im häuslichen Kreise entschieden vorzuziehen ist. An weiblichen Erziehungsanstalten ist es als ein offenbarer Mißstand zu betrachten, wenn sie sehr viele Zöglinge haben, weil dann der eigentliche Zweck der Erziehung für die weibliche Bestimmung nur schwer erreicht wird. Wenn in ihnen nicht die äußerste Strenge gegen solche Zöglinge entfaltet wird, von welchen schlimme Beispiele gegeben werden und die anderen irgendwie (namentlich zu unreinem Wesen) verführt werden könnten, so können sie unmöglich Etwas leisten. In der sittlichen Erziehung muß namentlich ein strenges Augenmerk auf die bekannten schwachen Seiten der weiblichen Natur, die in Anstalten wegen des Zusammenlebens viele ihre Entwicklung fördernde Momente vorfinden, gerichtet werden (schon viele Mädchen haben eine große Fertigkeit im Intriguiren aus dem Pensionat heimgebracht). In der religiösen Bildung und Erziehung lege man ja nicht zu großes Gewicht auf die Pflege des Gefühls, sondern wende seine Aufmerksamkeit in hohem Grade der Bildung des Willens zu. Man hemme das üppige Aufwuchern des Phantasielebens und wirke auf rege Lust und Liebe zu weiblichen Beschäftigungen hin und führe durch wechselnde Wochenämter in die Kenntniß aller Theile der Haushaltung ein. Jene verkünstelten Lohn- und Strafmittel, die vielfach in Erziehungsanstalten für weibliche Zöglinge in Gebrauch sind, lenken von der Natur ab und können schädliche Leidenschaften wecken. Was die Taubstummen- und Blindeninstitute betrifft, so kann hier natürlich auf ihre Besonderheiten nicht näher eingegangen werden. Jedenfalls ist klar, daß in öffentlichen Anstalten den der edelsten Sinne beraubten Unglücklichen die Mittel zur Erleichterung ihrer Lage leichter geboten werden können als anderwärts; auch können in solchen Anstalten ihre leiblichen und geistigen Kräfte leichter zum Wohle

des Ganzen verwendet werden. Hinsichtlich aller Erziehungsanstalten ohne Unterschied gilt, daß sie nur dann etwas Gediegenes leisten können, wenn sie in finanzieller Beziehung auf einer gediegenen Grundlage ruhen, wenn das Oeconomische derselben in guten Händen ist, wenn die Vorsteher auf die Erhaltung der strengsten Reinlichkeit Bedacht nehmen und auf jeden Ein- und Ausgehenden ein wachsames Auge richten. Wenn die Schriftsteller unsrer Tage Zweifel darüber äußern, ob Ordenspersonen Erziehungshäuser mit Erfolg zu übernehmen und zu leiten im Stande seien, so legen sie hiedurch nur ihre protestantischen Vorurtheile an den Tag, von denen sie übrigens durch einen unbefangenen Blick auf die Erfahrung geheilt werden könnten. Freilich weiß die Mehrzahl der pädagogischen Schriftsteller wenig von den Leistungen der katholischen Kirche auf dem Gebiete der Erziehung, der katholischen Kirche, die doch das ganze Menschengeschlecht erzogen hat und durch ihr Princip der im Glauben thätigen Liebe allein im Stande ist, wie ganze Nationen in gesetzlicher Ordnung zusammenzuhalten, so auch in einem einzelnen Erziehungsinstitute die Worte zu bewahrheiten: ecce quam bonum et quam jucundum, habitare fratres in unum! Es ist, um nur Eines zu sagen, gewiß vom tiefgreifendsten Einflusse auf das sittlich reine und wahrhaft brüderliche Zusammenwohnen der Zöglinge in einer Anstalt, wenn die heiligen Sacramente der Buße und des Abendmahls darin häufig in würdiger Weise empfangen werden! Was das Recht, öffentliche Erziehungsanstalten zu gründen, betrifft, ist es eine bekannte Thatsache, daß seit der josephinischen Zeit und Gesetzgebung die staatliche Gewalt lange allein Ansprüche darauf zu haben glaubte. Die Kirche ist in vielen Staaten davon ausgeschlossen worden, ein Unrecht, das sich an der Menschheit schwer gerächt. Das Princip der Unterrichtsfreiheit aber, das sich mehr und mehr Bahn brechen zu wollen scheint, verträgt sich natürlich mit einem solchen Staatsmonopol nicht; man kann fortan auch die Kirche nicht hindern von einem Rechte Gebrauch zu machen, das Allen ohne Unterschied eingeräumt wird und im Grunde ihr vor jeder andern Corporation wie vor jedem Individuum zukommt. Namentlich in Teutschland sind kirchliche Erziehungsanstalten das ausgesprochenste Bedürfniß; in Frankreich werden namentlich viele Erziehungsanstalten für weibliche Zöglinge von religiösen Gesellschaften geleitet; Belgien kann in dieser Beziehung als Muster kirchlicher Regsamkeit gelten. Wir erwähnen endlich noch der von den französischen Revolutionsmännern, zu Anfang des Jahrhunderts auch von dem Philosophen Fichte in seinen Reden an die Teutschen geltend gemachten Ansicht, daß die Erziehung von Kindesbeinen an eine öffentliche in Staatsanstalten sein müsse. Bekanntlich ist sie die antikheidnische, die schon von Plato in seiner Republik entwickelt worden. [Mast.]

Erzkaplan, s. Almosenier.

Erzpriester, s. Archipresbyter. Die amtlichen Verrichtungen der weiland an den bischöflichen Kirchen bestandenen Archipresbyter sind längst auf die an ihrer Stelle eingeführten Weihbischöfe übergegangen. Erzpriester auf dem Lande aber (archipresbyteri rurales) gibt es in Teutschland fast nirgends mehr. Nur in Preußen bestehen noch wirkliche Erzpriester; allein ihre Stellung und ihr Wirkungskreis ist dort ganz derselbe, welchen anderwärts die Landdecane einnehmen.

Erzväter, s. Patriarchen.

Esau, עֵשָׂו, erstgeborner Sohn des Isaak und der Rebecca zufolge der leiblichen Abstammung (Gen. 25, 25.); jedoch Gott hatte schon vor seiner Geburt in den Worten an die Rebecca (Gen. 25, 23. Röm. 9, 13.) das Recht der Erstgeburt auf seinen jüngern Bruder Jacob übertragen. Er widmete sich der Jagd und dem Ackerbaue, verkaufte um ein Lieblingsgericht das Erstgeburtsrecht an seinen Bruder Jacob und wurde von demselben unter Mitwirkung der Mutter auch des väterlichen Segens beraubt; darüber gerieth Esau so sehr in Zorn, daß er seinen Bruder tödten wollte; allein Jacob entging seinen Verfolgungen durch

die Flucht nach Mesopotamien. Esau, welcher wegen der röthlichen Farbe seines Körpers auch Edom (אֱדֹם) der Röthliche genannt wurde, siedelte sich später auf dem Gebirge Seir an und wurde der Stammvater der Edomiter (Idumäer). Als Jacob nach 20 Jahren mit seiner Familie und seinen Heerden aus Mesopotamien zurückkehrte, zog ihm Esau vom Gebirge Seir aus mit 400 Mann entgegen, umarmte und küßte ihn mit brüderlicher Herzlichkeit und als sein Bruder Jacob die Einladung, mit ihm zu ziehen, nicht annahm, kehrte er an demselben Tage nach Seir zurück.

Eschatologie. Sie ist die Lehre von den letzten Dingen der Welt und des Menschen. Die letzten Dinge (τα ἐσχατα) sind der Tod, die Auferstehung, das Gericht mit seinen Folgen, das Fegfeuer, die Hölle und der Himmel. Ueber diesen Inhalt der Eschatologie handeln jeweils besondere Artikel.

Escurial, Kloster und königliches Schloß, eigentlich San Lorenzo, gewöhnlich aber, nach dem eine Viertelstunde entfernt liegenden Flecken also genannt, liegt an der Südseite des Guadarama-Gebirges in der Provinz Segovia, sechs Meilen nordwestlich von Madrid. Carl V. hatte in seinem letzten Willen seinem Sohne und Nachfolger Philipp II. den Auftrag hinterlassen, eine Grabstätte für ihn und seine Gemahlin Isabella, Philipp's Mutter, zu erbauen. Noch vor Carl's Tode hatte Philipp am St. Lorenztage, dem 10. August 1557, bei St. Quintin einen glänzenden Sieg über Frankreich erfochten. Um den Willen seines Vaters zu erfüllen, zugleich auch zum Danke für diesen Sieg, und wie es in dem Stiftungsbriefe heißt, aus besonderer Verehrung für jenen glorwürdigen Heiligen, an dessen Festtage derselbe errungen war, („por la particular devocion que tenemos a este glorioso Santo, y en memoria de la merced y victorias, que en et dia de su festividad de Dios comenzamos à recibir") erbaute Philipp II. das Kloster San Lorenzo und unter der Kirche desselben das Pantheon oder die königliche Begräbnißstätte, auch verband er damit den Bau eines königlichen Palastes, der zum Herbstaufenthalte der königlichen Familie dienen sollte. Am 23. April 1563 wurde von dem ersten Hauptbaumeister, Juan Bautista de Toledo, der Grundstein gelegt. Als derselbe am 16. Mai 1567 starb, übernahm sein Schüler Juan de Herrera die Fortführung des Baus, und bediente sich dabei, wie sein Meister gethan hatte, des Rathes eines Hieronymiter-Mönches Antonio de Villacastin. Der Hauptbau des Klosters, der Kirche und des königlichen Schlosses war in 21 Jahren, am 13. September 1584, mit einem Kostenaufwande von sechs Millionen Ducaten beendigt; das Pantheon aber, wie es jetzt ist, wurde erst unter Philipp III. erweitert, und unter Philipp IV. im J. 1654 vollendet. Der Hauptbaumeister desselben war Johann Baptist Crescenzi. Da Philipp II. gleiche Vorliebe wie sein Vater für den Orden der Hieronymiter hegte, übergab er ihnen das Kloster zur Wohnung für 200 Mönche, welche in vier kleinern und einem Hauptkloster in demselben vertheilt sind. Von den Spaniern wird San Lorenzo als das achte, ja von Santos, dem Beschreiber desselben, als das einzige Weltwunder gepriesen; und in der That macht das ungeheure Gebäude mit seinen Thürmen, Kuppeln und Kirchen, seinem Palaste, seinen Klöstern, Bibliotheken und Collegien, mit seinen Fabriken und Buden für Künstler und Handwerker, mit seinen unzähligen Werken der Kunst, seinen unermeßlichen Reichthümern, seinen Gärten, Wiesen, Wäldern und Feldern einen wunderbaren Eindruck. Von Madrid führt eine prächtige Straße anfangs den Manzanarez entlang, durch einen Theil der Wälder des Pardo, dann durch eine baumlose, wenig reizende Gegend. Bei dem Dorfe Balde Morillo erblickt man das Escurial, die Gegend wird fruchtbarer, mannigfaltiger und reizend. Von der einsam gelegenen Meierei des Klosters an hebt sich der Weg, führt durch einen Eschenwald, in welchem man Rindvieh, Pferde und Dammhirsche mit einander weiden sieht; dann durch den Flecken Escurial, der 2000 Einwohner zählt; jenseit desselben tritt man in eine Doppel-Allee von

Ulmen und Linden, welche auf einem großen, schön mit rundem und viereckigem Gestein getäfelten, freien Platze vor der Haupt- oder Westseite des Klosters endet. Der Grundriß des Gebäudes ahmt die Form eines Rostes, des Martyrwerkzeuges des hl. Laurentius nach, welches auch sonst oft genug hier angebracht ist. Acht Thürme mit ihren Kuppeln, welche symmetrisch um die neunte Hauptkuppel gruppirt sind, geben demselben ein majestätisches Ansehen. Der Bau ist größtentheils von einem in der Nähe gebrochenen, wie Marmor geglätteten, grauen Steine aufgeführt, den die Spanier Beroqueña nennen. Die Dächer sind mit Schiefer, an einigen Stellen mit Blei gedeckt. Das Ganze bildet ein längliches Viereck, welches nach den spanischen Messungen in gerader Linie von Norden nach Süden 740, von Osten nach Westen 580 Fuß lang, und bis an das Gesimse 60, und wo der Boden tiefer liegt, 70 Fuß hoch ist. Nach de Laborde's Messung hat die längste Seite nur 637, nach Twiß 657 Fuß. Durch das prächtige, mit der schönen Statue des hl. Lorenz geschmückte Hauptportal auf der Westseite, der schönsten des ganzen Gebäudes, kommt man in eine Säulenhalle, welche das Collegium und das Kloster trennt, und von dieser durch drei Arcaden in den königlichen Hof, (patio de los Reyes). Die ganze gegenüber liegende Breite des Hofes nimmt die Vorhalle der Kirche ein, auf deren beiden Seiten sich zwei herrliche, 260 Fuß hohe Thürme mit Kuppeln erheben. In dem Thurme des Klosters sind die gewöhnlich gebrauchten Glocken und die Uhr, auf der Seite des Collegiums ist ein Glockenspiel von 31 Glocken. Sechs colossale Statuen israelitischer Könige, welche, wie die des hl. Lorenz über dem Hauptportale, von Juan Bautista Monegro verfertigt sind, stehen über der Vorhalle der Kirche. Das Innere der Kirche ist dorischer Architectur, mit drei Schiffen der Länge und drei der Breite nach; die beiden größeren, welche sich in der Mitte durchschneiden, bilden ein griechisches Kreuz, und über der Mitte erhebt sich eine mächtige Kuppel, von dem Boden der Kirche bis zur obersten Spitze des Kreuzes 330 Fuß hoch. Vierzig Altäre sind in der Kirche und überdieß zwei in den königlichen Betzimmern und zwei unter dem Chore. Der Chor ist über dem Haupteingange angebracht, und benimmt, so kunstvoll und prächtig er gebaut und im Innern geschmückt ist, der Kirche viel von dem majestätischen Eindrucke, welchen sie machen würde, wenn man gleich beim Eingange das Ganze überschauen könnte. Das große Deckengewölbe dieses Chors ist von Lucas Cambiasi al Fresco gemalt; die Ausführung ist indessen besser als die Erfindung, denn die Chöre der Seligen stehen in Reihen geordnet wie die 228 aus Cedern-, Eben- und Acajouholz köstlich verfertigten Chorstühle unten; der Sitz des Priors ist von wundervoller Arbeit. Zwei Orgeln sind auf dem Chore und sechs andere in der Kirche, von welchen eine von Silber. Auf einem Altare dieses Chors findet sich das berühmte Crucifix von Benvenuto Cellini. Die Hauptkapelle der Kirche liegt von Osten nach Westen und nimmt die ganze Breite des Mittelschiffes ein. Auf zwölf Stufen von blutrothem Marmor steigt man zum Presbyterium und auf fünf andern zum Hauptaltare empor, der vier Reihen Säulen über einander hat und von dem kostbarsten Material erbaut, mit Statuen und Bildern der ersten Meister geschmückt ist. Das Tabernakel ist ein Meisterwerk des Jacob Trezzo, der sieben Jahre daran arbeitete, und von unendlichem Werthe. Auf beiden Seiten des Presbyteriums sind die kostbar geschmückten königlichen Betzimmer und über denselben die Mausoleen Carl's V. und Philipp's II. So wie die Kirche überhaupt, so ist insbesondere die Sakristei auf's kostbarste geschmückt. Sie enthält Kunstwerke und Schätze von unglaublichem Werthe; goldene und silberne Kelche, Kreuze, (unter denen ein Brustkreuz, Pectoral genannt, reich mit den seltensten Edelsteinen besetzt, für 40,000 Ducaten gekauft wurde, wiewohl es noch viel höher an Werth sein soll) Leuchter und Paramente aller Art und in ungeheurer Menge; die Zahl der Meßgewände beläuft sich z. B. auf 1200, und unter diesen sind viele mit den reichsten und kunstvollsten Stickereien.

Auch finden sich in der Sakristei die kostbarsten Gemälde von Tizian, Paul Veronese, Tintoretto, Van Dyck, Andrea del Sarbo, Guido Reni, Hannibal Caracci, Claudio Coëlho und vielen andern Meistern. Von Raphael sind drei Bilder in derselben, unter denen das bekannte la Perla. Im Durchgange aus der Kirche in das Vorgemach der Sakristrei befindet sich die Thür und Treppe, auf der man in das Pantheon oder die königliche Begräbnißstätte unter der Hauptkapelle hinabsteigt. Das Pantheon ist zirkelförmig, 36 Fuß im Durchschnitte und 38 Fuß hoch. Vom Fußboden bis zur äußersten Höhe des Gewölbes ist dasselbe ganz mit Jaspis, Marmor und vergoldeter Bronze bedeckt. Der Altar des Pantheons ist prächtig. In einer besondern Abtheilung werden in 43 marmorenen Graburnen die Gebeine von eben so vielen Infanten, Infantinnen und von Königinnen, welche keine Nachkommen hinterlassen haben, in einer andern mit 14 Urnen, die von eben so vielen Königen und Königinnen aufbewahrt. Die Altäre der Reliquien in der Kirche mit ihren zahlreichen und kostbaren Reliquiarien sind nicht minder sehenswerth. Der Theil dieses ungeheuren Gebäudes, welcher als Herbstaufenthalt und Palast der königlichen Familie dient, ist nicht so reich geschmückt als das Uebrige, enthält aber eine doppelte Bildergallerie neben einander, die des Infanten und die Hauptgallerie, welche letztere 170 Fuß lang und mit herrlichen Fresken und Oelgemälden geziert ist. Die Zahl der Oelgemälde im Escurial überhaupt beläuft sich nach Twiß über 1600, nach andern Angaben viel höher. Das berühmteste Bild von Raphael, die Madonna mit dem Fisch, findet sich in der alten Kirche. Eine Beschreibung dieser Kirche, des Collegiums, der kleinern Klöster, der Apotheke, der Gärten, Villen und sonstigen Merkwürdigkeiten, so bedeutend sie auch sind, würde uns zu weit führen. Nur das Hauptkloster mit seinen Bibliotheken wollen wir noch betrachten. Das Hauptkloster bildet ein Viereck, welches einen Hof einschließt, in dessen Mitte eine von vier Seiten offene Kapelle steht, die mit Springbrunnen und mit den vier Evangelisten nebst ihren Attributen geschmückt ist, weßhalb dieser Hof el patio de los Evangelistas genannt wird. Um denselben gehen die Kreuzgänge des Klosters, deren äußere Architectur eine der schönsten Zierden des Escurials ausmacht. Zwischen 88 Arcaden stehen zwei Ordnungen von Säulen über einander, von welchen die untern dorisch, die obern jonisch sind. Das untere Kloster ist mit dem oberen durch eine prächtige Treppe verbunden, und alle Wände des untern und obern Klosters sind mit Fresken von spanischen und andern Künstlern, die Ecken aber mit Oelgemälden der besten Meister geschmückt. Aus dem untern Kreuzgange tritt man in die geräumigen Kapitelsäle, deren einer Vicarial, der andere Prioral genannt wird. In dem Capitulo Vicarial befinden sich herrliche Malereien von Titian, Velazquez, Tintoretto, Leonardo da Vinci u. a.; in dem Prioral besonders von Palma dem ältern, Rubens, Van Dyck, Guido Reni; die Deckengewölbe beider Säle sind von Fabricio und Granelo, den beiden Söhnen Bergamasco's, mit allerliebsten Grotesken gemalt. Auch die Wohnzimmer des Prior, das geräumige Refectorium (in welchem u. a. das berühmte Abendmahl von Titian, in Kupfer gestochen von Masson), die Aulilla, wie der Hörsaal für theologische Vorlesungen genannt wird, enthalten Bildwerke der ersten Meister, und in dem an diese Aulilla stoßenden Cabinete — el Camarin genannt — wird eine Menge Reliquien und Kirchengeräthe von großem Werthe gezeigt. — Nach de Laborde's Urtheil werden alle Kostbarkeiten des Escurial noch durch die beiden Bibliotheken desselben überboten, und die Gefälligkeit der Bibliothekare findet bei ihm gebührende Anerkennung. Diese Bibliotheken nehmen den Raum zwischen dem Collegio und dem Kloster auf der Westseite ein, stehen über einander und sind im Innern, wie das Ganze, mit Fresken geschmückt. Nicht die Zahl, sondern die Seltenheit der hier aufbewahrten, gedruckten Bücher und Manuscripte gibt denselben ihren Werth. Im Ganzen enthalten beide etwa 30,000 kostbare und höchst seltene Werke, und 4300 Handschriften. Unter

diesen sind 567 in griechischer, 67 in hebräischer, 1805 in arabischer, die übrigen in lateinischer, castilischer und andern Sprachen geschrieben. Die meisten Handschriften befinden sich in der obern Bibliothek, einige besonders geschätzte, unter denen auch der Codex aureus, welcher die vier Evangelien mit goldnen Buchstaben enthält, werden in der untern aufbewahrt, wo überdies eine Sammlung von Handzeichnungen, Kupferstichen, Frucht- und Thiermalereien und die meisten gedruckten Bücher sich befinden. Sie ist mit 70 cannelirten dorischen Säulen, mit sehr schönen Fresken von Pellegrino Tibaldi geschmückt. In der Mitte derselben steht auf einem Tische ein achteckiger kleiner Tempel von Silber mit Filigranarbeit und edlen Steinen; in diesem Tempelchen steht die Figur Carl's des Gr. umgeben von Prinzen aus dem Hause der Pfalzgrafen bei Rhein, und oben auf demselben die Königin Donna Maria Anna von Neuburg, aus deren Besitze dieses Kunstwerk in das Escurial gekommen ist. Literatur: der Geschichtschreiber des Hieronymiter-Ordens, P. Joseph de Siguenza, der das Escurial hat anlegen und vollenden sehen, hat im dritten Bande seiner Historia de la Orden de S. Gerónymo eine ausführliche und genaue Beschreibung desselben geliefert. Darauf ist die Descripcion breve del monasterio de S. Lorenzo el real del Escorial; unica maravilla del Mundo, von dem P. Francisco de los Santos, Madrid 1667 in fol., dann die Descripcion del real monasterio de S. Lorenzo del Escorial von dem P. Andres Ximenez; Madrid 1764 in fol. und in neuerer Zeit die Descripcion artistica del real monasterio de S. Lorenzo del Escorial y sus preciosidades despues de la invasion de los Franceses, von dem P. Damian Bermezo, Madrid 1820 in 8. erschienen. Alle viere waren Mönche dieses Klosters. Unter den Reisebeschreibern hat Don Pedro Antonio de la Puente am ausführlichsten darüber gehandelt; seine Reise durch Spanien ist von dem Prof. J. A. Dieze in Göttingen teutsch übersetzt, Leipzig 1775, und die Beschreibung des Escurial füllt fast den ganzen zweiten Theil in der Uebersetzung. Alexandre de Laborde itinéraire descriptif de l'Espagne im 3ten Bande, Twiss travels through Portugal and Spain u. a. handeln ebenfalls ausführlich über dasselbe. [Seiters.]

Esdras, s. Esra.

Esdrelon oder Esdrelom (*Ἐσδρηλώμ — ών*) im Buche Judith (1, 8. 4; 5. 7, 3.), gleichbedeutend mit dem sonst gebrauchten Jezreel (LXX: *Ἰεζραέλ*, Joseph.: *Ἰεσραήλα* und *Ἰεσράελα*, auch *Ἀζάρη* oder *Ἀζάρου πόλις*, יִזְרְעֶאל), die durch Fruchtbarkeit wie durch große historische Erinnerungen berühmte Ebene im Norden Palästina's, von der Stadt gleichen Namens so benannt. Letztere lag nicht unmittelbar in der Ebene selbst, sondern auf einem Vorsprunge des Gebirges Ephraim oder näher Gilboe, wie es sich nördlich nach und nach absenkt, beiläufig in gleicher Entfernung von dem östlichen Bethsean (Scythopolis) und dem westlichen Megiddo (Legio). Sie erscheint Jos. 17, 16. als Manasses Besitz, wurde aber später (Jos. 19, 18.) an Issachar überwiesen, wodurch sich die Angabe des Onomasticon erklärt, die sie beiden zuzuschreiben scheint. Ihre Lage machte sie zu einem wichtigen Grenzpunct des nördlichen und südlichen Landes, und andererseits zum angenehmen Sommeraufenthalt. Ahab und Jezabel wohnten längere Zeit da (1 Kön. 18, 45.); hier luden sie die Blutschuld von Naboth und seinem Weinberge auf sich (1 Kön. 21), die eben da durch Ermordung Jorams und Jezabels von Jehu gestraft wurde, freilich durch neue Blutschuld, die das göttliche Gericht auch über diesen herabrief (Hos. 1, 4. 5.). Noch zu den Zeiten des Eusebius war *Ἐσδραήλα* ein bedeutender Ort; später verlor er sich, und wird in den Kreuzzügen nur noch als „kleines Gerinum" (Wilh. v. Tyr. XXII. 26) bei den Arabern Zerin (früher im itin. Hier. auch „Stradela") erwähnt. Das heutige Zerin an derselben Stelle hat beiläufig 20 Häuser (Robins. III. 391—399); nur eben so viele fand schon Brocard (Zaraeim Zaracin nennt er's). In der Nähe wird eine Quelle (1 Sam. 29, 1. Tubania im Mittelalter, Ain Jalud der Araber

bei Robins.) und ein Thal (עֵמֶק) erwähnt, welches nordwestlich in die größere Ebene ausmündet. Diese Ebene selbst reicht in ihrer weitesten Ausdehnung vom Jordan nordwestlich bis an das Mittelmeer, und wird auf der Nordseite durch die Berge Galiläa's, wohin auch der Thabor gehört, südlich durch das Gebirge Ephraim bis zum Carmel hin eingeschlossen. Doch ist nur der mittlere Theil eigentlich Ebene zu nennen, eine an 8 Stunden lange und 4—5 Stunden breite Fläche beinahe in der Form eines Dreieckes, durch den Kison mit sein Nebenbächen bewässert, der von Osten nach Westen fließend die Abdachung derselben zeigt, bis endlich die nördlichen und südlichen Berge näher zusammentreten und die Ebene in ein Thal verengen, durch welches der Fluß seinen Weg zum Mittelmeer findet. Der südwestliche Theil heißt auch Feld Megiddo (2 Chron. 35, 22.). An der östlichen Seite läuft die Ebene in zwei größere Thäler aus, deren eines das oben genannte von Jezrael ist; ein niedriger Bergrücken, der von Nord nach Süd den kleinen Hermon mit dem Gebirge Gilboe verbindet, bildet sie und zugleich die Wasserscheide, indem zum Jordan hinab ein drittes Thal sich abzweigt und ein nicht unbedeutendes Wasser bei Bethsean vorbeiführt. Alles dieses begreift man unter dem „großen Felde“ (μέγα πεδίον) von Esdrelon oder auch von Legion, wie Euseb. und Hier. es benennen, welches so viele Entscheidungskämpfe in der Geschichte des Landes gesehen hat. Hier schlugen Debora und Barak, von Norden herabsteigend, die Schaaren des Sisara, daß der Kison die Leichen fortwälzte (Richt. 4, 12—15.); hier von der südlichen Seite aus Gideon die Madianiter und Amalekiter (Richt. 7); in den südöstlichen Thälern verlor Saul gegen die Philister Schlacht und Leben (1 Sam. 29); in der Ebene bei Aphek schlug Ahab den Syrer Benhadad unter sichtbarem Beistande des Himmels (1 Kön. 20, 26.); und in den Feldern Megiddo ward mit Josias (2 Kön. 23, 22.) die letzte Hoffnung des Reiches Juda vernichtet. Eben daselbst lagerte Holofernes gegen Bethulia (Judith 4), kämpften Gabinius und Vespasian gegen die aufrührerischen Juden, und häufig die Kreuzheere gegen den Islam, wie noch in der neueren Zeit (1799) Napoleon gegen die Türken. Es ist daher begreiflich, wie der Prophet das entscheidende Gottesgericht über Israel, das strafende wie das rettende, den großen Tag Jezreels nennen konnte (Hos. 1, 11.; vgl. 2, 22.). [S. Mayer.]

Esel, der zahme (חֲמוֹר, weiblich אָתוֹן, nur einmal wird חֲמוֹר auch vom weiblichen Esel gebraucht 2 Sam. 19, 27.), ist ein bei den alten Hebräern, wie überhaupt bei den Orientalen sehr geschätztes und verschiedenartig benutztes Hausthier. In den südlichern Gegenden des Orientes ist er aber weit schöner, lebhafter und schneller als im Abendlande, und wird noch jetzt zum Theil dem Pferde vorgezogen; Tavernier z. B. versichert, daß in Persien schöne Reitesel theurer als die besten Pferde bezahlt werden (Voyage IV. 3). Die Benennung חֲמוֹר (von חָמַר roth sein), die er auch im Arabischen und Aramäischen hat (حمار, חֲמָרָא, ܚܡܳܪܐ), hat in seiner röthlichen Farbe ihren Grund, um deren willen er bei den alten Aegyptiern verachtet und verabscheut wurde, weil bei ihnen die rothe Farbe die Farbe des bösen Gottes Typhon war. Schon die Patriarchen Abraham (Genes. 12, 16.; 22, 3.; 24, 35.) und Jacob (Genes. 30, 43.; 32, 6.) hatten Esel unter ihren Herden, und später kommen sie bei den Hebräern sehr häufig vor. Man brauchte sie zum Lasttragen (1 Sam. 16, 20. 2 Sam. 16, 1. Neh. 13, 15.), zum Ziehen des Pfluges (Deut. 22, 10. Jes. 30, 24.; 32, 20.), zum Treiben größerer Mühlen (Matth. 18, 6. Luc. 17, 2.), während die kleinern von Menschen, namentlich Sclaven, getrieben wurden, und besonders zum Reiten. Als Reitthiere waren sie wegen ihres sicheren Trittes in gebirgigen Gegenden besonders beliebt und wurden nicht bloß von gemeinen Leuten, sondern selbst von Vornehmen regelmäßig als solche gebraucht. Schon Moses brachte bei seiner Rückkehr

nach Aegypten seine Frau und Kinder auf Eseln dorthin (Exod. 4, 20.), Bileam ritt auf einer Eselin aus Mesopotamien nach Moab (Num. 22, 21 f.), von den 30 Söhnen des Schophet Jair hatte jeder einen Esel als Reitthier (Richt. 10, 4.), ebenso die 40 Söhne und 30 Enkel des Schophet Abdon (Richt. 12, 14.), dem Könige David brachte Ziba unter Anderem zwei Reitesel zum Geschenke (2 Sam. 16, 1 f.), und so erscheinen sie noch in vielen anderen Fällen als die gewöhnlichen Reitthiere, zumal in den frühern Zeiten, wo Pferde in Palästina noch eine Seltenheit waren. Vornehme suchten nur zuweilen darin noch eine besondere Auszeichnung, daß sie sich weiße oder weißgestreifte Esel hielten (Richt. 5, 10.). Auch im Kriege wurden Esel gebraucht, aber Allem nach nicht als Reitthiere, sondern nur zum Tragen des Gepäckes (2 Kön. 7, 7.), wiewohl auch Reiterei auf Eseln im alten Orient nichts Unerhörtes war (cf. Strabo, Geogr. XV. 2, 24. Herod. histor. IV. 129) und selbst von Jesaias (21, 7.) als im Heere der Meder und Perser vorkommend erwähnt wird. Beim Reiten bediente man sich aber keines Sattels, sondern legte nur eine einfache, zuweilen auch kostbare Decke oder ein Kleidungsstück auf das Thier. Da der Esel ein so nützliches und geschätztes Thier war, gereichte eine Vergleichung mit ihm nicht etwa zum Schimpfe, sondern vielmehr zum Gegentheil; daher wird z. B. Issachar im Segen Jacobs ein knochiger Esel genannt (Genes. 49, 14.), sowie auch noch in spätern Zeiten der Kaliphe Merwan II. der Esel von Mesopotamien genannt wurde (cf. Freytag, hist. Halebi, p. 59). Bei den Rabbinen kommt der Esel sogar als Bild eifriger Gesetzeserfüllung, und bei den Kabbalisten als Symbol der Weisheit vor (vgl. Warnekros, hebr. Alterth. 3te Ausg. S. 80 f.) Bei allem Dem war der Esel ein unreines Thier und durfte weder geopfert noch gegessen werden. Daher mußte die Erstgeburt von Eseln durch ein Lamm losgekauft, oder getödtet werden (Exod. 12, 13.; 34, 20.), und 2 Kön. 6, 25. wird es als Zeichen äußerster Hungersnoth bemerkt, daß in Samarien während einer Belagerung durch Benhadad auch Eselfleisch gegessen wurde. Daß aber die Juden die Esel auch göttlich verehrt haben, ist nur eine Verläumdung von Seite ihrer Feinde, die bald auch gegen die Christen gewendet wurde (cf. Tert. ad Nation. I. 14). Schon Jos. Flav. nimmt die Juden dagegen in Schutz (Contr. Ap. II. 7), und später auch Tertullian mit scharfen Worten gegen Tacitus, daß er über die Verhältnisse und Sitten der Juden rede, ohne sie zu kennen (Apologet. c. 16). Was zur berührten Verläumdung Anlaß gegeben habe, oder vielmehr zu der sie unterstützenden Sage, daß die Juden in der Wüste durch einen durstigen Esel zu reichen Wasserquellen geführt worden seien, wird sich schwerlich mehr ausmitteln lassen. Vgl. Bochart, Hierozoicon. P. I. L. II. c. 12—18. [Welte.]

Eselsbrüder, s. Trinitarier.

Eselsfest, festum asinorum. Aehnlich dem Narrenfeste (s. d. A.) begegnen wir im Mittelalter in einzelnen, besonders französischen Kirchen dem sog. Eselsfest. Je nachdem man den Einzug Christi in Jerusalem auf einem Esel, oder die Flucht der heiligen Familie nach Aegypten sinnbildlich darstellen wollte, wurde es verschieden und zu verschiedenen Zeiten, z. B. in Ruen um Weihnachten, anderswo wie in Beauvais am 14. Juni, anfangs wohl in guter Absicht, gehalten. Bald machte man aber die Sache lächerlich und Alles nahm eine fratzenhafte Gestalt an. Der Esel z. B. wurde mit einem Chorhemde bekleidet, und bei seinem Einführen in die Kirche ein possenhaftes lateinisches Lied gesungen, wobei jede Strophe mit dem Refrain: Hé Sire Ane! etc. endigte (vgl. Geschichte des Groteskekomischen, von Flögel, S. 167 ff.). Schon frühe bemühten sich Päpste, päpstliche Legaten und Bischöfe um dessen Abschaffung, doch es erhielt sich hie und da bis ins 15te Jahrhundert, wo Nicolaus von Clemangis durch seine Schrift: de novis celebritatibus non instituendis, und besonders das Concil von Basel derartigen Possenspielen ein Ende machte. Vgl. Schröckh, christl. Kirchengeschichte, Thl. XXVIII.

S. 273. **Meiners** histor. Vergleichung rc. des Mittelalters, 2ter Thl. S. 250. Du Cange, Gloss. s. v. festum asinor.

Esnig oder Esnag, Bischof von Bagrewand, war aus Gochp oder Golp, einer Ortschaft in der Nähe des Berges Ararat gebürtig, und einer der vorzüglichsten Schüler des Patriarchen Isaak und des hl. Mesrop. Von diesen wurde er nach Erfindung des armenischen Alphabetes, da er auch der syrischen Sprache kundig war, zugleich mit Joseph von Palin nach Edessa geschickt, um die dortigen Schriften syrischer Kirchenväter ins Armenische zu übersetzen. Nach Beendigung dieser Arbeit begaben sich beide nach Constantinopel, machten sich dort mit der griechischen Sprache vertraut und begannen dann griechische Schriftsteller, namentlich Kirchenväter, ins Armenische zu übersetzen. Nach einiger Zeit kehrten sie mit mehreren Landsleuten, die zu gleichem Zwecke, wie sie, nach Constantinopel gekommen waren, wieder in die Heimath zurück und nahmen viele Schriften griechischer Väter, die Acten der Synoden von Nicäa und Ephesus und ein correctes Exemplar der alexandrinischen Uebersetzung mit sich. Auf Grund von letzterem entstund die jetzt noch übliche armenische Kirchenübersetzung, bei welcher auch Esnig mitwirkte. Fortan verlegte er sich hauptsächlich auf's Uebersetzen auswärtiger Schriften in's Armenische, und gehört unter jene sechs gelehrten Armenier des 5ten Jahrhunderts, denen der Ehrenname Targmanitschk (die Uebersetzer) zu Theil geworden ist. Selbstständig verfaßte Schriften hat man von Esnig nur zwei, eine Widerlegung der Häresieen und moralische Anweisungen. Erstere ist sein Hauptwerk, letztere nehmen in der Venetianer Duodezausgabe vom J. 1826 nur einige Blätter ein. Jene Widerlegung ist in vier Bücher abgetheilt; das erste ist gegen die Heiden, das zweite gegen die persischen Feueranbeter, das dritte gegen die griechischen Philosophen, das vierte gegen die Marcioniten und Manichäer gerichtet. Esnig läßt sich dabei auf die schwierigsten theologischen Fragen ein, wie z. B. über das Vorherwissen Gottes und die Freiheit des Menschen, und löst dieselben im Ganzen auf die rechte Weise; auch theilt er über die persische Religion und Mythologie, und über die Irrlehren Marcions Manches mit, was man anderwärts nicht findet. Gedruckt wurden seine Schriften zuerst zu Smyrna im J. 1762, dann genauer und richtiger zu Venedig im J. 1826. Was Sprache und Darstellung betrifft, wird Esnig unter die ersten Classiker des armenischen Volkes gerechnet. Vgl. Quadro della storia letteraria di Armenia estesa da Mons. Placido Sukias Somal etc. Venez. 1829. **Neumann**, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet. Leipzig, 1836. **Welte**, Goriun's Lebensbeschreibung des hl. Mesrop. Tübingen, 1841.

Espen, Zeger Bernhard van, einer der ersten Canonisten des 18ten Jahrhunderts, 1646 zu Löwen geboren und daselbst in den philosophischen und theologischen Disciplinen gebildet, ergab sich mit besonderer Liebe den canonischen Studien, und wurde, nachdem er 1673 zum Priester geweiht worden war, zwei Jahre darauf Doctor juris und Professor des canonischen Rechtes in dem Collegium Adrianum an der Universität Löwen. In dieser Stellung lebte er sehr zurückgezogen und ganz in seine Studien vertieft; dennoch wurde er wegen seiner Rechtskenntnisse von allen Seiten, Fürsten, Bischöfen, Collegien, Gelehrten rc. durch Besuche und Anfragen sehr in Anspruch genommen. Indeß war Espen leider ein Freund der Männer von Port-Royal und stellte in seinen Schriften über verschiedene Puncte der Rechtsquellen, über die Congregatio indicis librorum prohibitorum, über die Dispensationen, Immunitäten, Exemtionen, das k. Placet, den Recursus ad principem, das Nominations- und Präsentationsrecht der Adeligen in Holland rc. Lehren und Ansichten auf, welche ihm viele Händel verursachten. Alle seine Werke kamen 1704 und 1734 in den römischen Index. Sein Rechtsgutachten für das sogenannte Domcapitel von Utrecht zum Behuf der Wahl und Consecration eines Erzbischofes, die Billigung der Wahl und Consecration Steen-

hovens, sowie sein Antwortsschreiben über die zu einer giltigen Bischofsweihe nöthige Anzahl von Bischöfen, zogen ihm endlich 1728 die Suspensio a divinis und von dem Lehr- und andern Universitätsämtern zu. Zugleich hatte ihm der Erzbischof von Mecheln drei Artikel zur Beantwortung vorlegen lassen 1) ob er aufrichtigen Herzens dem Glaubensbekenntnisse Pius des IV. anhänge und dasselbe wieder abzulegen bereit sei, 2) ob er bereit sei, auf das Formular Alexanders VII. gemäß der Bulle Vineam Domini zu schwören, und 3) ob er aufrichtig und einfach die Constitution Unigenitus annehme und alle darin verworfenen Sätze verwerfe. Allein, weder widerrief Espen, wie er dazu verurtheilt worden war, sein Schreiben über die zu einer giltigen Bischofsweihe nöthige Anzahl von Bischöfen, noch ging er auf die Beantwortung der ihm vorgelegten Artikel ein, sondern flüchtete sich nach Mastricht und von da nach Amersfort, dem Zufluchtsort der aus Frankreich und Holland flüchtigen Jansenisten, wo er noch im J. 1782 den 2. October in einem Alter von 82 Jahren starb. Ohne Zweifel gehört Espen unter die ausgezeichnetsten Canonisten und wird er wegen seines historischen Geschmackes, seines Styles und würdigen Tones der Behandlung geschätzt und vielfach gebraucht (s. Walters Lehrb. des Kirchenrechtes, Aufl. 7. Einleit. S. 10); allein jene durchaus classische Authorität, die ihm oft zugelegt worden ist, gebührt ihm keineswegs und müssen seine Schriften namentlich in dem, was die Gewalt, Rechte und Befugnisse des päpstlichen Stuhles belangt, mit Vorsicht gelesen werden. Uebrigens ist es, außer dem historischen Theile seiner Schriften, wobei er den Thomassin ohne ihn zu nennen benützte, gerade dieser Punct und auch das von ihm vertheidigte Interesse des Jansenismus, was seine Reputation noch vermehrte. Seine Werke erschienen in mehreren Ausgaben; die beste ist die von J. Baren „Jus ecclesiasticum universum“ 5 tom. in fol. cura J. Baren, Lovanii 1753—59. [Schrödl.]

Esra (עֶזְרָא [Hülfe], LXX. Ἔσδρας, Vulg.: Esdras), der berühmte jüdische Schriftgelehrte in der nachexilischen Zeit, war ein Nachkomme des Hohenpriesters Seraja, welcher nach Jerusalem's Zerstörung mit mehreren andern angesehenen Juden nach Ribla gebracht und dort getödtet wurde (2 Kön. 25, 18. 21.). Er stammte also von Aaron ab, wie Esra 7, 1—5. noch ausdrücklich gesagt wird, und war wirklicher Priester, wie das ihm wiederholt gegebene Prädicat הַכֹּהֵן (der Priester) beweist (Esra 7, 11.; 10, 10. 16. Neh. 8, 2. 9.; 12. 26.). Daß er aber, wie Manche glauben, ein Sohn Seraja's gewesen sei, hat die gleich zu berührenden Zeitumstände gegen sich; wenn er daher (Esra 7, 1.) auch geradezu בֶּן־שְׂרָיָה genannt wird, so ist das בֶּן nur in dem bekannten weiteren Sinne gebraucht. Im siebenten Jahre des Perserkönigs Artaschasta führte er eine große Anzahl Juden (1596 Mannspersonen stark) aus Babylonien in ihr Heimathland zurück und suchte dort die immer noch traurige Lage seiner Volksgenossen zu verbessern. Und da er die Gunst des Perserkönigs in hohem Grade besaß, und von ihm Alles erlangte, was er wollte (Esra 7, 6.), so war seine Wirksamkeit auch eine sehr erfolgreiche und gesegnete. Sie bezog sich aber hauptsächlich nur auf die religiösen und gottesdienstlichen Verhältnisse, namentlich auf Unterweisung des Volkes im Gesetze, auf vorschriftmäßige Reorganisirung des Gottesdienstes und der Feier der Feste, und auf Beseitigung der gemischten Ehen (zwischen Hebräern und Ausländern). Anfangs war Esra in dieser Thätigkeit allein, später aber wurde er von Nehemia kräftig unterstützt, der sich jedoch vorzugsweise mit Ordnung der bürgerlichen Zustände und Verhältnisse befaßte. — Weit umfassender und folgenreicher aber als nach den Aussagen der Schrift selbst (BB. Esra und Nehemia) erscheint Esra's Wirksamkeit in der jüdischen Ueberlieferung. Ihr zufolge hätte Esra nicht nur den hebräischen Canon gesammelt und geordnet, und statt der althebräischen oder phönicischen Schrift die assyrische

oder Quadratschrift eingeführt, sondern auch sämmtliche Bücher des Canons, die bei Jerusalems Zerstörung durch die Chaldäer zu Grunde gegangen waren, wieder hergestellt und dem hebräischen Texte die Vocale und Accente und die Masora beigefügt. Außerdem hätte er als Präsident der großen Synagoge manche auf Sittlichkeit und Gesetzeserfüllung zielende Vorschriften gegeben, wie z. B. die zehn Verordnungen Esra's (עשרה תקנות תיקן עזרא) in Baba Kama f. 82. a. (vergl. Creizenach, Dorsche Haddoroth S. 148 f.), die Anordnung gewisser Vorleseabschnitte an gewissen Festzeiten, das Verbot der Ehen mit Gibeonitern und Anderes. Sogar die Behauptung wird im Talmud ausgesprochen, Esra wäre würdig gewesen, das Gesetz zu geben und würde es auch gegeben haben, wenn ihm nicht Moses zuvorgekommen wäre (Sanhedr. f. 21. b.). Wie lang er gelebt, und ob er in Palästina oder in Persien gestorben sei, ist ungewiß; Ersteres behauptet Josephus (Antt. XI. 5, 5.), Letzteres die spätere jüdische Ueberlieferung (s. Benjamin v. Tudela, Ausg. v. Ascher I. 73. II. 150.). — Die Hauptfrage in Betreff seiner Lebensverhältnisse ist eine chronologische, nämlich welcher Perserkönig unter jenem Artaschasta gemeint sei, in dessen siebentem Regierungsjahre Esra nach Palästina gekommen. Einige halten ihn für Xerxes, andere für Artaxerxes (s. Herbst's Einleitung II. 1. S. 234.). Erstere beweisen ihre Ansicht damit, daß zur Zeit Esra's noch Söhne jenes Josua gelebt und ausländische Frauen gehabt haben, welcher von Nebukadnezar nach Babylon abgeführt worden und im ersten Jahre des Cyrus wieder in sein Vaterland zurückgekehrt sei, was nach dem 7ten Jahre des Artaxerxes nicht mehr habe sein können, ferner daß die Uebergehung des Xerxes eine grosse Lücke in die Erzählung bringen würde, und endlich daß eine Erwähnung des Xerxes schon wegen seiner günstigen Gesinnungen gegen die Juden erwartet werden müsse. Allein unter den Söhnen Josua's (בְּנֵי יֵשׁוּעַ Esra 10, 18.), sind Nachkommen überhaupt gemeint, wie aus Esra 2, 36—39. erhellt; sodann eine Lücke von ungefähr 36 Jahren kommt in die Erzählung auch, wenn Xerxes unter Artaschasta verstanden wird, endlich die milde Gesinnung des Xerxes gegen die Juden war kein Grund ihn zu nennen, wenn nicht eben er den Esra nach Palästina entlassen hat. Die Gründe für Artaschasta = Xerxes sind also nicht beweisend. Dagegen für Artaxerxes spricht schon die Namensähnlichkeit und noch mehr der Umstand, daß Esra und Nehemia noch gemeinsam in Palästina thätig waren, und zwar noch in den spätern Jahren Nehemia's, wo Jerusalem bereits wieder mit Mauern versehen war (Neh. 8, 9.; 12, 26. 36.). Somit ist der Artaschasta im Buch Esra derselbe Perserkönig, wie jener im Buch Nehemia. Der Letztere aber ist nicht Xerxes, weil dieser nicht 32 Jahre regierte (Neh. 13, 6.), und nicht Artaxerxes Mnemon, weil in dessen späterer Regierungszeit nicht mehr ein Enkel des vorgenannten Josua (Neh. 3, 1.) Hoherpriester sein konnte; also kein anderer als Artaxerxes Longimanus. Was man gegen die gleichzeitige Thätigkeit Esra's und Nehemia's vorgebracht hat, kann kaum eine Berücksichtigung verdienen, da dieselbe im B. Nehemia ausdrücklich und wiederholt ausgesprochen wird. — Das im hebräischen Canon befindliche **Buch Esra's** befaßt sich mit der nachexilischen Geschichte der Juden, von der es jedoch nicht eine ununterbrochene lückenlose Darstellung gibt, sondern nur die wichtigsten Ereignisse berichtet. Der Inhalt ist folgender. Zuerst wird die Rückkehr der jüdischen Exulanten aus Babylonien nach Palästina im ersten Jahre des Cyrus und ihre Bemühungen zur Wiederherstellung des gesetzlichen Cultus und Wiedererbauung des Tempels beschrieben. An letzterem Geschäfte wollten auch die Samaritaner Theil nehmen, aber als sie von den jüdischen Stammhäuptern abgewiesen wurden, wußten sie durch Verdächtigung der Juden am persischen Hofe ein Verbot des Fortbaues zu erwirken, welches erst im 2ten Jahre des Darius Hystaspis wieder aufgehoben wurde, worauf der Bau von neuem begann, im 6ten Jahre des genannten Königs (also 516 v. Chr.) vollendet und die Einweihung unter Dar-

bringung reichlicher Brandopfer gefeiert wurde. Von da an wird ein ziemlich langer Zeitraum übersprungen und gleich über die zweite Rückkehr der Exulanten unter Esra und seine schon besprochene Wirksamkeit zum Wohle seines Volkes Bericht erstattet. Hiernach ist deutlich, daß im Buche Esra's nur die Geschichte in den Büchern der Chronik (s. Paralipomena) fortgesetzt wird; letztere schließen mit der Erlaubniß des Cyrus zur Rückkehr der jüdischen Exulanten und mit eben dieser beginnt das Buch Esra's und berichtet, wie von dieser Erlaubniß Gebrauch gemacht worden und was in Folge dessen geschehen sei. Auch in Bezug auf Sprache und Darstellungsweise stimmt unser Buch in auffallender Weise gleich vom Anfang an mit der Chronik zusammen (vgl. Movers, Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. S. 17. 22 f.), hat jedoch das Eigenthümliche, daß es nicht durchweg in hebräischer, sondern theilweise in chaldäischer Sprache abgefaßt ist. Esra nämlich, beider Sprachen gleich mächtig, schrieb hebräisch, so lang er selbstständig berichtete, wenn er dagegen Urkunden mitzutheilen hatte, die in aramäischer Sprache abgefaßt waren, so fügte er sie unverändert in eben dieser Sprache bei. Daher kommt es, daß die Abschnitte 4, 7 — 6, 18. und 7, 12—26., die meistens nur solche Urkunden enthalten, in chaldäischer Sprache vorliegen. — Die Frage nach dem Verfasser scheint keine schwierige zu sein, weil, abgesehen von der Aufschrift des Buches, dasselbe sich gelegenheitlich auch selbst für ein Werk Esra's ausgibt. In dem Abschnitte nämlich 7, 27 — 9, 15. redet Esra von sich selbst in der ersten Person und bezeichnet sich damit als Urheber jenes Abschnittes. Der Anfang desselben weist zurück auf das königliche Decret 7, 12—26. und als nothwendige Einleitung zu diesem erscheint 7, 1—11., wogegen Cap. 10. den Schluß des ganzen Abschnittes bildet, so daß jedenfalls der zweite Theil des Buches (Cap. 7—10.) von einem und demselben Verfasser und sofort von Esra herrühren muß. Der erste Theil (Cap. 1—6.) enthält meistens Urkunden, Briefe und königliche Decrete, die allerdings auch ein Anderer als Esra zusammengestellt und mit den erforderlichen historischen Erläuterungen versehen haben könnte. Allein die meisten dieser Documente sind von der Art, daß sie ein Israelit nur in Babylonien, und nur, wenn er sich der königlichen Gunst erfreute, aus den königlichen Archiven erlangen konnte, was schon weit eher an Esra selbst, als an irgend einen andern Israeliten denken läßt, weil eben er vom König erhielt, was er verlangte (Esra 7, 6.). Dazu kommt noch, daß die Darstellungsweise und die sprachlichen Eigenheiten in beiden Theilen des Buches die gleichen sind, was ebenso wie der einheitliche, planmäßige Charakter des Ganzen nur auf einen Verfasser hinweist, der dann kein anderer als Esra sein kann. Selbst der Abschnitt 7, 1—11. ist ihm mit ungenügenden Gründen streitig gemacht worden. Denn daß von Esra in der dritten Person die Rede ist, erklärt sich aus einer bekannten historiographischen Manier der alten Hebräer. Und als סֹפֵר מָהִיר, sei dieß nun eine Titulatur oder ein Ehrenname, konnte Esra von sich selbst ohne alle „eitle Ruhmredigkeit" eben so gut bezeichnet werden als von einem Andern, der über ihn berichtete. Was er für Quellen benützt habe, ist nicht schwer zu sagen. Im ersten Theile sind sie meistens in extenso aufgenommen, und es sind eben jene Urkunden, Briefe und königlichen Decrete, von denen er die meisten sich nur aus den königlichen Archiven verschaffen konnte. Dazu kommen noch einzelne historische Angaben, die er theils aus schriftlichen Aufzeichnungen, theils aus mündlicher Ueberlieferung, vielleicht auch bloß aus letzterer, geschöpft haben mag. Im zweiten Theile kann von Quellenbenützung kaum mehr die Rede sein, weil Esra hier bloß über seine eigene Thätigkeit und ihre Erfolge Bericht erstattet, dazu aber begreiflicher Weise keiner fremden Belehrung bedurfte. Seine eigenen, ihm selbst ohne Zweifel am besten bekannten Erlebnisse waren seine Quelle. Auch der Vollmachtsbrief des Königs Artaschasta ist nicht als eigentliche Quelle, sondern nur als wichtiges Document mitgetheilt. Hiernach ergibt sich das richtige Urtheil für die historische Zuver-

läßigkeit von selbst. Im zweiten Theile ist dieselbe durch den Charakter des Berichterstatters vollkommen verbürgt. Historische Unrichtigkeiten könnten hier nur absichtliche Geschichtsentstellungen sein, weil Esra von den Dingen, über die er hier redet, schon vermöge seiner äußern Verhältnisse die genaueste und richtigste Kenntniß haben mußte; absichtliche Fälschungen aber erscheinen von seiner Seite als moralische Unmöglichkeit. Im ersten Theile aber, wo es sich hauptsächlich um die mitgetheilten schriftlichen Documente handelt, hat man zu irgend einem Mißtrauen gegen diese nirgends eine Berechtigung, vielmehr ist die Genauigkeit, womit Esra dieselben sogar in ihrer Ursprache mittheilt, um ja nichts alteriren zu müssen, ein vollgültiger Grund zum Gegentheil. Und eine factische Beglaubigung derselben, wiewohl nur in einem einzelnen Falle, liegt darin, daß das Edict des Cyrus, dessen Inhalt im Anfang des Buches mitgetheilt wird, noch zur Zeit des Darius Hystaspis in den königlichen Archiven sich vorfand (Esra 6, 2—6.), und zwar in solcher Gestalt, daß jene Mittheilung dadurch vollkommen bestätigt wird. — Ueber die apocryphischen Bücher Esra's s. Apocryphen-Literatur I. 335. [Welte.]

Essener, Essäer (Ἐσσηνοί, Ἐσσαῖοι, Philo gebraucht immer letztern Namen, Josephus abwechselnd beide) bildeten eine der drei größern Secten, in welche um die Zeit des erscheinenden Erlösers das Judenthum getheilt war. Die Zeit ihres Entstehens ist ungewiß. Flavius Josephus erwähnt unter dem fürstlichen Hohenpriester Jonathan (159—143 v. Chr.) alle drei Secten und ihr Bestehen als ein schon sehr altes (ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου, Antiqq. XVIII. 1. 2.). Dieses über ihrem Ursprung schwebende Dunkel lichtet sich in Etwas, wenn der Essenismus nach seiner Wesenseigenthümlichkeit in Betracht gezogen wird. Von hier aus angesehen erscheint er als ein Product der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie; alles in Lehre und Leben ihm Besondere, von dem übrigen Judenthum ihn Unterscheidende findet nach dieser Auffassung seine Erklärung und Bedeutung. Die religions-philosophische Speculation der Alexandriner verbreitete sich aber nach Palästina um die Mitte des 2ten Jahrhunderts v. Chr. (vgl. Dähne, geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, im 2ten Theile). Die Entstehungszeit unserer Secte fällt hiernach so ziemlich mit dem Zeitpuncte zusammen, in welchen Josephus ihre bereits geschehene Ausbildung verlegt; es darf somit das ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου wenigstens in seiner Beziehung auf die Essener nicht urgirt werden. Mehrere Gelehrte (wie Bellermann, geschichtl. Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten, 1821, und Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, 2ter Theil, S. 384 fg.) haben noch in der neuesten Zeit die von Epiphanius (Haer. 19. 53. al.) genannte Secte der Ossener oder Ossäer mit den Essenern für identisch gehalten. Allein was Epiphanius als das Charakteristische der Ossenersecte berichtet (daß diese östlich vom Jordan wohnten, besonders in den Provinzen Nabatäa und Peräa; daß der mit ihnen nahe verwandten Secte des Elxai das Schwören erlaubt, daß die Ehe nicht bloß gestattet, sondern befohlen, der jungfräuliche Stand dagegen mißachtet war u. A.) ist demjenigen ganz entgegen, was sich als Solches bei den Essenern herausstellt und wogegen die beiderseits sich findende Heilighaltung des Wassers und die Verwerfung der Opfer nicht in Betracht kommen kann. Wichtiger ist die Frage, in welchem Verhältniß die Essener zu den Therapeuten stehen. Die Ansichten hierüber sprechen sich seit den ältesten bis auf die neuere Zeit meist in streng entgegengesetzter Weise aus: man wirft entweder beide als völlig gleich zusammen oder statuirt ein vollständiges Verschiedensein. Ohne Zweifel hat über diesen Punct schon Philo das Richtige ausgesprochen, wenn er den Unterschied dahin bestimmt: die Essener seien Practiker, die Therapeuten Theoretiker: Ἐσσαίων πέρι διαλεχθεὶς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον ἐν ἅπασιν, — αὐτίκα καὶ περὶ τὴν θεωρίαν ἀσπασαμένων, ἀκολουθία τῆς

πραγματείας ἑπόμενος, τὰ προσήκοντα λέξω, de vila contemplativa Mang. II. 471. Beide Orden verhalten sich hiernach in ihren Grundanschauungen wie Zweige eines gemeinsamen Stammes. Die Therapeuten blieben in ihren Zellen und befaßten sich ausschließlich mit Contemplation, darin erblickten sie ihr höchstes anzustrebendes Lebensziel; die Essäer dagegen trieben Ackerbau, Viehzucht und wandten sich in allweg dem Practischen zu. Von der Philosophie überlassen sie den logischen Theil, als entbehrlich zur Erringung der Tugend, den Wortjägern, den physischen als erhaben über die menschliche Natur denen, die sich mit ihren Gedanken über ihren Horizont erheben wollen, ausgenommen in wieweit das Dasein Gottes und der Ursprung des Alls Gegenstand der Untersuchung wird; den moralischen aber betreiben sie mit großer Vorliebe, bedienen sich hierin der väterlichen Gesetze, die kein menschlicher Geist ohne göttliche Eingebung fassen könne, zu Lehrern (Philo, quod omnis probus sit liber. Mang. II. p. 459). Dem so bestimmten Wesensverhältniß beider Secten entsprechen auch ihre Namen. Die sicherste Ableitung des Wortes Essäer ist die von dem aramäischen אָסָא, ܐܣܐ, er heilte, welches öfters auch im höhern Sinne vom Heilen geistiger Gebrechen gebraucht wird, wovon dann *θεραπευτής* wörtliche Uebersetzung. Andere Ableitungen führt Bellermann a. a. O. S. 7—14 an. — Ueber den innern Charakter und die innern Einrichtungen des Essenismus, an die wir nun kommen, haben Philo (besonders in der Schrift: quod omnis probus sit liber. Mang. II. p. 456 sqq.) und Josephus (de bello Judaico II. 8. § 2—13) ziemlich ausführlich berichtet. Die religiösen Grundanschauungen der Essener sind jüdischen Ursprungs; nach Gott gebührt bei ihnen die größte Ehrfurcht dem Namen des Gesetzgebers, wer diesen lästert, wird mit dem Tode bestraft (Jos. l. c. § 9). Nur die Schriften Moses galten ihnen als göttliche Offenbarung; diese erklärten sie allegorisch (*διὰ συμβόλων*, Philo. l. c. 458) und vertrauen dabei auf die göttliche Erleuchtung, ohne welche kein menschlicher Geist die Schrift zu erfassen vermöge (vgl. oben die Stelle aus Philo). Der gesammte daraus geschöpfte Glaubensinhalt ist durch alexandrinische Theosophie modificirt. Gott fassen sie als reinstes Lichtwesen, dessen Sinnbild die Sonne ist; bevor sich diese erhebt, reden sie von nichts Profanem (*βεβήλων οὐδέν*), vielmehr richten sie einige von den Vätern ererbte Gebete an sie, gleichsam um sie anzuflehen, daß sie sich erheben möchte (Jos. l. c. § 5). Die Weltregierung fassen sie fatalistisch (*πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν*, Jos. Antiqq XIII. 5. 9). Sie glauben eine Unsterblichkeit der Seele; der Körper, der sie wie Fesseln umschlingt, unterliegt dem Untergang. Den Guten wird jenseits des Oceans ein Land angewiesen, in dem weder Regen, noch Schnee, noch Hitze beschwerlich fällt, sondern wo ein ununterbrochen sanfter Zephir erquickend weht. Die Bösen werden in einen abgelegenen Ort (*μυχός*) verbannt, wo Kälte und Dunkelheit herrscht und unaufhörliche Strafen sie quälen (Jos., Jud. l. c. § 11). Die blutigen Opfer der Juden verwerfen sie, weil sie die Reinigungen, die bei ihnen üblich sind, für besser halten (Antiqq. XVIII. 1. 5). In andern religiösen Gebräuchen sind sie wieder sehr gewissenhaft. So hielten sie den Sabbath noch ängstlicher als die Juden selbst; sie besuchen ihre heiligen Stätten, welche sie Synagogen nennen, setzen sich dort nach dem Alter in Reihen nieder u. s. w. (Philo l. c.). Die genannten Schriftsteller haben uns, so ausführlich in Anderm, über das Dogmatische des Essenismus nur spärlich referirt, sie legten wie die Anhänger der Secte selbst auf das Practische das Hauptgewicht. Die Quellen fließen freilich reichlicher, wenn man mit Gfrörer auch solche Schriften, die nicht von Essenern verfaßt wurden, als Zeugen über die Dogmen des Ordens zu gebrauchen sich erlaubt. Allein weil es besser ist, auf dem festen, sichern Boden zu bleiben, so halten wir uns lieber an die zuverläßigen Aussagen des Philo und Josephus. Als Summe der essenischen Moral stellt Ersterer auf (l. c. p. 459):

Liebe zu Gott, zu der Tugend und zu den Menschen. Die Gottesliebe zeigen sie neben unzähligem Anderen, namentlich durch eine das ganze Leben fortgesetzte und ununterbrochene Heiligkeit, durch Vermeidung des Lügens, des Schwörens; durch die Ueberzeugung, daß das göttliche Wesen der Urgrund alles Guten und durchaus keines Bösen sei (Philo ibid.). Tugendliebe äußert sich durch Gleichgültigkeit gegen Reichthum und durch Genügsamkeit; in Kleidung und der ganzen körperlichen Erscheinung gleichen sie Kindern, welche mit Strenge erzogen werden; denn sie dürfen weder Kleider noch Schuhe wechseln, bevor diese nicht entweder ganz zerrissen oder im Laufe der Zeit abgenutzt worden sind (Jos. l. c. § 4). In Folge dieser Genügsamkeit leben die Meisten über 100 Jahre (ibid. § 10). Ihre Tugendliebe zeigt sich weiter in der Enthaltsamkeit (*ἐγκράτεια*), sie vermeiden die sinnlichen Freuden als etwas Schlechtes; selbst der Ehe enthalten sie sich, wozu außer den Gründen ihrer Moral noch andere Motive sie veranlaßten (*μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν*, Jos. l. c. § 2). Sie nehmen fremde Kinder bei sich auf, so lange sie noch empfänglich sind für den Unterricht, und erziehen selbe für die Zwecke des Ordens; eine zweite essenische Classe, in Lebensweise, Gebräuchen und Gesetzen mit der ersten übereinstimmend, trennt sich von ihr in der Ansicht über die Ehe. Sie heirathen um Nachkommenschaft zu erzielen, und finden hierin den höchsten und einzigen Zweck des ehelichen Zusammenlebens (Jos. ibid. § 13). Als Aeußerungen der Menschenliebe aber nennen sie das Wohlwollen; Hilfeleistung und Erbarmen üben sie auch gegen Nicht-Essäer (Jos. l. c. § 6); vor Allem aber die über jedes Lob erhabene Gütergemeinschaft (*κοινωνία*, Philo l. c.). Niemand wird bei ihnen gefunden, der sich durch Eigenthum hervorthäte; denn es ist Gesetz, daß die, welche in die Secte eintreten, ihr Eigenthum dem Orden (*τῷ τάγματι*) überlassen (Jos. l. c. § 3). Daher hat Keiner ein eigenes Haus, was nicht auch Allen gehörte. Außerdem, daß sie gesellschaftsweise zusammen wohnen, steht jedes Haus auch den aus der Ferne kommenden Genossen offen. Dann gehören auch die Magazine und die in denselben enthaltenen Vorräthe Allen gleichmäßig an, auch die Kleidungsstücke sind gemeinschaftlich und die Speisen, sie halten gemeinschaftliche Mahlzeiten (*συσσίτια*). Ueberhaupt möchte man das gemeinschaftliche Wohnen, Leben und Speisen bei keinen Andern mehr in Ausführung gebracht finden als bei ihnen (Philo l. c. p. 459). So kann bei ihnen weder Dürftigkeit und Armuth, noch ein Uebermaß von Reichthum entstehen, da Alle wie Brüder nur Ein gemeinsames Eigenthum haben (Jos. l. c. 3). Die Kranken, welche unvermögend sind etwas einzuliefern, werden deßwegen nicht vernachläßigt, vielmehr haben sie zu deren Pflege aus dem gemeinsamen Vermögen das Nöthige in Bereitschaft, so daß sie mit aller Ruhe von den reichen Vorräthen zehren können. Die Essener beschäftigten sich insbesondere noch mit Krankenheilung, wobei sie theils natürliche, theils sympathetische Mittel anwandten. Sie besaßen nämlich angebliche Schriften des Königs Salomo, in welchen Beschwörungs- und Zauberformeln enthalten waren, wohin auch die Anrufung der geheimnißvollen magischen Engelnamen gehörte (Jos. bell. Jud. II. 8. 3. Antiqq. VIII. 2. 5); sie untersuchten heilkräftige Wurzeln, erforschten die Eigenschaften der Mineralien (bell. Jud. l. c. § 6). Den Bejahrten wird eine Hochachtung, Verehrung und Sorgfalt zu Theil, wie nur immer den Eltern von ihren leiblichen Kindern, indem sie in ihrem Alter in aller Fülle von tausend Händen und Gedanken gepflegt werden (Philo l. c.). Ueberhaupt zeigen sie sich überall als Freunde und Helden der Tugend; in der Aeußerung ihres Unwillens sind sie gerecht, im Zorne mäßig, in der Treue musterhaft, befördern den Frieden, jedes Wort von ihnen ist zuverläßiger als ein Eid, das Schwören wird von ihnen gemieden, indem sie es für schlechter achten, als die meisten Menschen den Meineid (Jos. l. c. § 6). Gefahren verachten sie, Schmerzen überwinden sie durch ihre hochherzigen Grundsätze, den Tod aber, wenn er ihnen auf rühmlichem Wege nahe tritt, achten sie für besser als nicht zu sterben;

Proben davon zeigten sie im Kriege mit den Römern (ibid. § 10). Wenden wir uns den äußern Lebensverhältnissen unserer Secte zu. Die Essäer wohnten in Dörfern und vermieden die Städte wegen der unter Städtebewohnern gewöhnlichen Zügellosigkeit, und weil sie wissen, daß von denen, mit welchen man umgeht, wie von ansteckender Luft eine Krankheit, so ein unheilbarer Schaden der Seele erwachsen könne. Einige von ihnen bebauen das Land, Andere gehen friedlichen Künsten nach und nützen so sich und ihren Nächsten. Dabei sammeln sie aber weder Silber noch Gold, erkaufen auch nicht weite Ländereien, um sich große Einkünfte zu verschaffen, sondern sie bemühen sich bloß um die nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens. Künstler zur Fertigung von Pfeilen, Wurfspießen, Schwertern, Helmen, Brustharnischen und Schilden wirst du nicht bei ihnen finden, auch keinen Waffenschmied, Keinen, der sich mit dem Baue von Kriegsmaschinen abgäbe, oder sich überhaupt mit etwas beschäftigte, was zum Kriege gehört; aber auch Keinen, der sich irgend einem, wenn auch friedlichen Geschäfte widmete, was verderblich wäre. Handel, Gastwirthschaft, Seewesen ist ihnen nicht einmal im Traume vorgekommen; denn sie wollen nichts von alle dem wissen, was zur Habsucht Veranlassung gibt. Sclaven gibt es bei ihnen auch nicht Einen; Alle sind frei und arbeiten für einander (Philo l. c.). Für die Verwaltung des gemeinsamen Vermögens sind Verwalter (ἐπιμεληταί) ausgewählt; in jeder Niederlassung des Ordens ist der Fremden wegen ein Pfleger (κηδεμών) angestellt, welcher Kleider und sonstige Bedürfnisse im Vorrath hat; denn auch den Genossen ihres Bundes, welche von auswärts kommen, steht Alles, was sie haben, ebenso offen, als wäre es ihr Eigenthum, deßwegen nehmen sie auf ihre Reise ganz und gar nichts mit als Waffen wegen der Räuber (Jos. § 4). Wer in den Orden eintreten will, muß zuvor ein dreijähriges Noviciat bestehen, während dessen er sich von der Stufe eines den Eintritt Suchenden (ζηλῶν) zu der eines sich Nähernden (προσιὼν ἐγγίον) erhob. Dann erst erfolgte die Aufnahme in die Gemeinschaft des Ordens (εἰς τὸν ὅμιλον); innerhalb derselben bestanden selbst wieder (vier) verschiedene Grade, jeder immer größere Geheimnisse enthaltend. Bevor die gemeinschaftliche Speise berührt werden darf, hat der Neueintretende mit furchtbaren Eidschwüren zu schwören: vor Allem Gott mit frommem Sinne zu verehren, die Gerechtigkeit gegen die Menschen zu beobachten und Keinem mit Vorsatz zu schaden, auch nicht einmal auf Befehl; sich gegen Alle treu zu beweisen, am meisten gegen seine Obern, denn zu solcher Herrschaft gelange Niemand ohne Gottes Willen; auch wenn er selbst einmal regieren sollte, sich nie dieser Macht stolz zu überheben und etwa durch andere Kleidung oder größern Schmuck sich vor den Untergebenen auszuzeichnen; die Wahrheit immer zu lieben und sich vorzunehmen, die Lügner zu widerlegen, die Hände vom Diebstahl und die Seele vom unwürdigen Gewinne rein zu halten; den Mitgenossen in der Gesellschaft nichts zu verbergen, dagegen den andern nichts zu entdecken; die Lehren der Secte den neuen Mitgliedern unverändert zu überliefern; die Bücher der Secte und die Namen der Engel bei sich zu behalten. Mit solchen Eidschwüren versichern sie sich der Beitretenden (Jos. l. c. § 7). Wer sich eines schweren Vergehens schuldig macht, wird ausgestoßen. Das Loos eines Solchen ist gewöhnlich ein sehr jämmerliches; durch den Eid gebunden, dürfen sie von Andern keine Nahrung annehmen und sterben so Hungers. Deßwegen werden auch Viele wieder begnadigt (ibid. § 8). Die Zahl der Theilnehmer der essenischen Genossenschaft betrug nach übereinstimmender Angabe des Philo und Josephus zu ihrer Zeit über viertausend (Philo l. c. II. p. 457. Jos. Antiqq. XVIII. 1. 5). Plinius kennt sie noch als bestehende Secte (hist. nat. V. 15). Die schweren innern und äußern Bedrängnisse, denen Palästina während des 1ten und 2ten christlichen Jahrhunderts ausgesetzt war, vermochte auch der Orden der Essener nicht zu überleben; finden sich auch in späterer Zeit noch Einzelne der Regel treu Gebliebene, über den Fortbestand der

Genossenschaft fehlen sichere Nachrichten. Bekanntlich hat man in der neuern und neuesten Zeit den Essenismus in ein eigenthümliches und ganz nahes Verhältniß zum Christenthum zu bringen gesucht. Die Essener sollen uns in ihren Lehren, Einrichtungen und Gebräuchen alles das an die Hand geben, dessen wir bedürfen, um die Entstehung des Christenthums auf dem rein menschlichen Wege der Tradition nachweisen zu können. Die englischen und französischen Deisten und Naturalisten sprachen diese Ansicht aus; unabhängig von ihnen befaßte sich der Teutsche J. G. Wachter in Leipzig (im Anfang des vorigen Jahrhunderts) sehr angelegentlich mit dieser Untersuchung, die Resultate seiner Forschung sind nur handschriftlich vorhanden. Am Schluß des 18ten Jahrhunderts beschäftigte diese Frage Theologen und Philosophen; die Freimaurer faßten die Hypothese begierig auf, im Essenismus fanden sie den Ursprung ihres Ordens, und dieser erhob sich dadurch zu keiner geringern Würde, als der des ursprünglichen und reinen Christenthums. Den geschicktesten und gelehrtesten Vertheidiger gewann die Sache an dem Moralisten Stäudlin, in dessen Geschichte der Sittenlehre Jesu, Thl. I. S. 570 fg. Unter den Neuern hat besonders Gfrörer sich zur Aufgabe gemacht, einen engen Zusammenhang zwischen Christenthum und Essenismus in der Weise zu begründen, daß Letzterer als der große Vorläufer des Erstern betrachtet werden muß, daß Jener es ist, der den Boden für die Ausbreitung unserer Kirche zubereitete; dieses Resultat steht ihm so fest, daß er Jeden, der nicht beistimmt, von der Geschichte zurückweist, „denn aller historischer Sinn geht ihm ab"! Allg. Kirchengesch. I. 153. Auf ein anderes Resultat führt eine gediegene Abhandlung von A. F. V. v. Wegnern über diese Frage, im Jahrg. 1841 der Zeitschrift für historische Theologie von Illgen, 2tes Heft, S. 1—76. [König.]

Estaol (אֶשְׁתָּאוֹל, LXX: Ἐσθαόλ, Ἀσταώλ), zuerst unter den Städten Juda's genannt (Jos. 15, 33.), hierauf dem Stamme Dan zugetheilt (Jos. 19, 41), erscheint immer als Nachbarstadt Saraa's (Zorah's) auf der westlichen Seite des Gebirges Ephraim gegen die Ebene der Philister. In der dortigen Gegend war die erste Niederlassung der Daniten, und der Anfang der Thaten Simsons (Richt. 13, 25.). Das Onom. setzt es ganz wie Saraa zehn römische Meilen nördlich von Eleutheropolis. Robins. III. 227. konnte es nicht auffinden; vielleicht ist es Um Eschteijeh أم أشتية II. 598.).

d'Estella, Diego, ein spanischer Franziscaner des 14ten Jahrhunderts, Beichtvater des Cardinals Granvella, ausgezeichneter Prediger und Verfasser mehrerer Schriften. Er schrieb einen Commentar über Lucas und über den Psalm 126, woran jedoch die spanischen Theologen Vieles censurirten, auch hat, wie Wadding bemerkt, der Römische Index die Ausgaben, welche vor d. J. 1571 erschienen, verboten. Dagegen fanden seine ascetischen Schriften über die Verachtung der Eitelkeiten der Welt, über die Liebe Gottes ꝛc. um so größern Beifall, wie selbst der hl. Franz von Sales in der Vorrede zu seinem Werke über die Liebe Gottes sich lobend darüber äußert; sie erschienen in neuer Ausgabe in der Coleccion de los mejores autores españoles t. 44, Paris, Baudry 1847. Ueberdieß gab er eine Anleitung zum Predigen heraus, die zum ersten Male 1576 zu Salamanca gedruckt wurde. Weder Wadding noch Ferrera in der Geschichte von Spanien berichten, daß er, wie Miräus de script. sacc. XVI. erzählt, Bischof geworden sei.

Esthen, ihre Bekehrung. Die ersten Versuche, dem Christenthume Aufnahme bei den Esthen in den russischen Ostseeprovinzen Esthland, Livland und Curland zu verschaffen, gehen bis in die Zeiten des hl. Ansgarius (s. Ansgar), des Apostels der Skandinavier hinauf. Denn bei der Errichtung des Erzbisthums Hamburg (831) hatte Ansgar von Ludwig dem Frommen, und mit der Uebersendung des Palliums (835) auch von dem Papste Gregor IV. den Auftrag erhalten, „nicht

nur die Völker des Nordens, sondern auch des entfernten Ostens in der christlichen Religion zu unterrichten" (Adam. Brem. de situ Daniæ I. 56 in Lindenbrog Scriptt.). Von der Ertheilung dieses Auftrages bis zur Ausführung desselben sollten indeß noch Jahrhunderte verlaufen, und nur mittelbar konnte der hl. Ansgar, durch die Einführung des Christenthums in dem skandinavischen Norden, für Esthland wirksam werden. An Versuchen fehlte es auch nach ihm nicht. Als der Kaiser Heinrich I. die Markgrafschaft Schleswig neu geschaffen hatte, verbreitete der Erzbischof Unno von Bremen nicht nur dort, sondern auch in Schweden die christliche Religion, und es wird von ihm gesagt, daß er von Birca in Schweden auch nach Scythien (worunter unzweifelhaft die Dünagegenden verstanden werden) hinübergegangen, und „nach wohlbeendigtem Laufe eines guten Kampfes in Scythien" im J. 936 in Birca gestorben sei (Adam. Brem. Hist. eccl. I. 50.). Durch diese Bemühungen eifriger Missionäre und durch die Siege der Kaiser Heinrich I. und Otto I. wurde zwar die Annahme des Christenthums in dem skandinavischen Norden gesichert und den Esthen dasselbe näher gebracht, so daß die bremischen Priester mit ihrem berühmten Geschichtschreiber Adam hoffen durften, daß dieß der Anfangspunct einer neuen, glücklichen Verbreitung auch nach den Dünagegenden sein würde; allein Eingang fand dasselbe noch nicht, und es ist nicht bekannt, daß schon damals irgend einer der Esthen sich habe taufen lassen. Selbst dann noch, als durch die Großfürstin Olga (969) und darauf durch ihren Enkel Wladimir I. (980—1014) die christliche Religion im Innern Rußlands zahlreiche Bekenner fand, blieben die Esthen in den Ostseeprovinzen feindlich gegen dasselbe gesinnt. Von Teutschland aus wurden neue Versuche gewagt, aber ohne Erfolg. Der hl. Bruno, welcher unter der Regierung Kaiser Heinrich's II. mit achtzehn Begleitern dorthin ging, um die an Preußen und Litthauen grenzenden Provinzen zu bekehren, wurde am 14. Februar 1009 mit allen seinen Begleitern an der Grenze von Preußen und Rußland, also wahrscheinlich in dem heutigen Curland erschlagen (Thietmari Chron. VI. 58. und Annal. Quedlinburg. bei Pertz, V. 80.). Der bald darauf erfolgte Uebergang Rußlands zum Christenthume unter Jaroslaw entfremdete die Esthen so sehr von ihren alten Beschützern, daß Jaroslaw in stete Kriege mit ihnen verwickelt wurde, und sie ungeachtet der in ihrem Lande gegründeten Festung Dorpat nicht in Unterwürfigkeit erhalten konnte. Im 11ten und im Anfange des 12ten Jahrhunderts hatten die Dänen, wenn auch nicht die Herrschaft, so doch den bedeutendsten Einfluß auf Esthland. Auch von dieser Seite wurden aber gar bald Versuche gemacht, mit der Herrschaft zugleich das Christenthum in Esthland zu verbreiten oder erstere durch letzteres zu sichern. Der König Swen III. Estritson (1047—76) stiftete die Bisthümer Lund, Dulby, Wiborg und Borglum; ersteres insbesondere, um von da aus die Bekehrung Esthlands zu bewerkstelligen, auch gründete er um 1048 schon die erste christliche Kirche in Curland durch einen reichen Kaufmann, den er durch große Belohnungen dafür gewann, und seine Söhne versuchten die Bekehrung und nebenbei die Unterjochung der Ostseeprovinzen durch Waffengewalt. Die unausgesetzten Bemühungen des Papstes Gregor VII. um die nordischen Länder schienen auch für Esthland nicht ohne Erfolg bleiben zu sollen, denn der König Harald IV. von Dänemark schickte im J. 1078 junge Männer an denselben nach Rom, damit sie dort als Apostel des christlichen Glaubens für die Küstengegenden der Ostsee gebildet würden, und als auf ihn sein Bruder Canut II., der Heilige, zur Regierung Dänemarks gelangte (1080—1086) wurde der Bekehrungseifer für die Gegenden Esthlands noch lebhafter, so daß wiederholte Kreuzzüge gegen die Esthen unternommen wurden. Die darauf beginnenden Kreuzzüge nach dem gelobten Lande wandten die Waffen der Dänen dorthin, die Bekehrung Esthlands trat für eine Zeit lang in den Hintergrund, und um die Mitte des 12ten Jahrhunderts verlor Dänemark vollends seinen Einfluß auf Esthland. Die Teutschen traten an ihre

Stelle, und in dem tapfern Heinrich dem Löwen erblicken wir den ersten teutschen Fürsten, der die nachherige Eroberung und Bekehrung der Ostseeprovinzen von Teutschland aus anbahnte. Durch seine Siege über die obotritischen Könige hatte er seine Herrschaft bis an die Ostsee erweitert, und was er als Heidenbekehrer im Lande der Wenden begann, führten seine ritterlichen Kampfgenossen nach Osten weiter fort. Sein oberster Feldherr, Graf Bernhard von der Lippe, vertauschte nach Heinrich's Falle den Panzer mit dem Mönchsgewande und verließ Weib und Kinder, um in Livland als Bischof von Semgallen für die Christianisirung des heidnischen Landes zu wirken. So wurde auch Heinrich's Kanzler, Hartwich II., durch ihn Erzbischof von Bremen und Hamburg, und dieser war es, der die drei ersten Bischöfe Livlands wählte und weihte. Heinrich's Tochter Gertrud war überdieß an den König Canut IV. von Dänemark verheirathet, und sein gutes Vernehmen mit den Dänen begünstigte den Handel seiner Stadt Lübeck so wie der Bremer Kaufleute, die auf Heinrich's Seite standen. Für die Erweiterung des Handels nach den östlichen Gegenden hatte Heinrich sogleich gesorgt, als er sich in Besitz der slavischen Länder an den Küsten der Ostsee gesetzt hatte, und so geschah es denn, daß der Hafen Livlands im J. 1157 von Bremer Kaufleuten aufgesegelt wurde. Mit ihnen kam denn der Apostel der Livländer, der Augustiner-Mönch Meinhard aus dem Holstein'schen Kloster Segeberg ums J. 1170 dorthin. In eben diesem Jahre hatte Waldemar I. von Dänemark einen Sieg über die Curen und Esthen erfochten, und in Folge desselben wurde der Mönch Fulco von Treguier von dem Papste Alexander III. zum Bischofe und Heidenbekehrer in Esthland bestimmt und von dem Erzbischofe von Lund als solcher geweiht. Der Papst hatte denselben auch der Unterstützung der Könige von Dänemark, Schweden und Norwegen empfohlen (Gruber Orig. Liv. p. 232). Anfangs scheint Meinhard sich demselben angeschlossen zu haben, ohne jedoch etwas auszurichten, und einen festen Sitz in Esthland zu gewinnen, wenigstens sehen wir Fulco im J. 1178 wieder in Dänemark bei dem Erzbischofe Absalon sich aufhalten. Meinhard war indessen ebenfalls nach Teutschland zurückgekehrt und um das J. 1173 zum zweiten Male wiederum ohne bedeutenden Erfolg in Livland gewesen. Im J. 1186 ging er zum dritten Male, im Auftrage des Erzbischofs Hartwich II. von Bremen, dorthin, um die Liven zu bekehren; erhielt dazu von dem Polozkischen Fürsten Wladimir Wassilkowitsch die Erlaubniß, gründete die Burg, Kirche und Schule Ykeskola an der Düna, wurde von dem Papste Clemens III. am 19. December 1187 zum Bischofe von Ykeskola geweiht, und von Papst Cölestin III. im J. 1192 als Bischof der Liven bestätigt. Meinhard dehnte seine Bekehrungsversuche auch über Esthland aus und von jetzt an wurde unablässig an derselben gearbeitet. Einer der thätigsten Mitarbeiter des Bischofs Meinhard, der Cistercienser-Mönch Dietrich von Treyden, bemühte sich insbesondere um Esthland; allein das Volk war noch immer so sehr in seinem Aberglauben befangen, daß er mehrmals in Lebensgefahr sowohl bei den Esthen als Liven gerieth. So gedachten die ersteren ihn zu tödten, weil sie glaubten, er sei die Ursache einer am 24. Juni 1191 eintretenden Sonnenfinsterniß, und als in Treyden oder Thoreida in Livland das Korn auf seinem Felde sehr schön stand, während die umliegenden Aecker durch häufigen Regen verwüstet wurden, glaubten die Liven ihn ihren Göttern opfern zu müssen, und nur durch das für Dietrich günstige Orakel eines Pferdes wurde er von dem Opfertode gerettet. Das angefangene Werk wurde von Berthold, dem zweiten Bischofe Livlands (s. d. A.), fortgeführt, und von seinem Nachfolger, dem thatkräftigen und gewandten Bischofe Albert von Apeldern (s. Albert I. 141) vollendet. War die Missionsthätigkeit in den Dünagegenden anfangs eine friedliche gewesen, so wurde sie von nun an mit dem überall entflammten kreuzritterlichen Geiste fortgeführt. Im J. 1200 kam Albert mit dreiundzwanzig Schiffen voll Kreuzfahrern nach Livland, die Stadt Riga wurde erbauet und zum Bischofs-

sitze erhoben, und im folgenden Jahre wurde der Orden der Schwertbrüder gestiftet, und auf das Ansuchen Albert's von dem Papste Innocenz III. bestätigt. Mit Hülfe dieses Ordens setzte sich Albert in Besitz des Landes. Die Stadt Reval (Lindanissa) wurde gewonnen, auf dem Domberge von Dorpat erhob sich die bischöfliche Kirche des hl. Dionysius und ganz Esthland wurde gezwungen, den christlichen Glauben anzunehmen. Auch die Dänen blieben dabei nicht unthätig, sondern landeten bei Reval, baueten an der Stelle des alten ein neues Schloß und verbreiteten die christliche Religion mit Gewalt in dem nördlichen Esthland. Während der südliche Theil des Landes zur livländischen Kirche geschlagen und Livland mit benannt wurde, blieb deßhalb der nördliche Theil, unter dem Namen Esthland, den Dänen unterwürfig, und die Kirche von Reval, so wie das von den Dänen neu gestiftete Bisthum Leal sollte dem Erzbischof von Lund untergeben sein. Die hierüber zwischen dem Bischofe von Riga, den Schwertbrüdern und den Dänen entstandenen Streitigkeiten hatten zwar nochmals einen allgemeinen Aufstand der Esthen gegen die Teutschen und Dänen zur Folge, allein sie unterlagen in dem Kampfe und die Verbreitung des Christenthums in Esthland konnte dadurch nicht aufgehalten werden (vgl. Urgeschichte des Esthnischen Volksstammes und der Kaiserlich Russischen Ostseeprovinzen Liv-, Esth- und Curland überhaupt bis zur Einführung der christlichen Religion, von Prof. Dr. Friedrich Kruse, Moskau 1846). [Seiters.]

Esther (אֶסְתֵּר, Ἐσθήρ), Name einer biblischen Person und zugleich eines nach ihr genannten biblisch-kanonischen Buches, welches später bei den Juden, die dasselbe behufs der Vorlesung am Purimfeste auf eine besondere Rolle schrieben, Megillath Esther (מגלת אסתר) oder kurzweg Megillah genannt wurde, und in Handschriften auch Megillath Achaschverosch (מגלת אחשורוש) heißt. Der Inhalt des Buches ist folgender: Bei Gelegenheit eines Gastmahls, welches der König Achaschverosch im dritten Jahre seiner Regierung den Großen seines Reiches gibt, wird die Königin Vasthi, weil sie am Gelage zu erscheinen sich weigert, verstoßen, und an deren Stelle ein ihrer Schönheit wegen ausgezeichnetes jüdisches Mädchen Hadassa (הֲדַסָּה, Myrte) aus dem Stamme Benjamin, eine Tochter Abihails, und nach dessen Tode Pflegekind ihres Oheims Mardochai, unter dem Namen Esther (אסתר perf. ستاره ἀστήρ Stern, Glück, wie es schon der Thargumist zu Esth. 2, 7. erklärt: אסתר על שם כוכב נוגהא) zur Königin erhoben (1—2, 18.). An den königlichen Hof war auch Mardochai gefolgt, und hatte durch die Königin dem Könige eine Verschwörung gegen sein Leben entdeckt, war jedoch Veranlassung geworden, daß der König auf Antrag seines Günstlings Haman, welchem Mardochai die anbefohlne Kniebeugung versagte, den Befehl ertheilte, alle Juden in seinen Staaten zu tödten (2, 19.—3, 12.). Schon war durch Boten dieser Befehl an alle Statthalter ergangen, als die Königin noch zeitig genug Kunde von dem Klaggeschrei ihres Oheims erhielt, und aufgefordert sowohl durch die Bitten desselben, als auch durch die drohende Gefahr, selbst gegen die Hofsitte verstoßend, ungerufen sich dem Könige nahte, um ihn und Haman zu sich zu Gaste zu bitten, und die Rettung ihrer Volksgenossen zu vermitteln (3, 13.—5, 4.). Während es die Königin durch wiederholte Einladung auf die beabsichtigte Vermittelung anlegt, und Haman, durch diese königliche Auszeichnung übermüthig gemacht, für Mardochai schon den Galgen errichten läßt, erfährt der König in schlafloser Nacht aus den ihm vorgelesenen Reichsannalen das noch nicht belohnte Verdienst Mardochai's, und der herbeigerufene Haman muß selbst den königlichen Lohn auf das Haupt dessen legen, den er bereits seiner Rache geweiht hatte (3, 13.—6, 13.). An der Tafel der Königin wechselt das Schicksal Haman's und Mardochai's. Esther, vom Könige um den Gegenstand ihres Anliegens befragt, deckt vor dessen Augen die blutdürstigen Gelüste Haman's auf, und bekennt sich als Genossin des Volkes,

um dessen Vertilgung es sich eben handelte; worauf Haman für den Galgen bestimmt wird, Mardochai aber den Auftrag erhält, an alle Statthalter der Provinzen Briefe zu senden, nach welchen die Juden ermächtiget werden: ihr Leben zu vertheidigen und selbst jene zu tödten, von denen sie kraft des früheren Befehles angegriffen würden; was die Juden auch nothgedrungen in Vollzug bringen, und zu Susan und andern Städten des Reichs eine große Anzahl ihrer Feinde erschlagen (6, 14.—9, 19.). Mardochai fordert hierauf die Juden auf, jährlich einen Festtag unter dem Namen Purim zum Andenken an den Tag zu feiern, den Haman durchs Loos (פּוּר pers. پاره Theil, Loos) für den Untergang der Juden bestimmt hatte (9, 20—32.). Der Schluß (10,1—3.) verweiset auf die weiteren Verdienste Mardochai's, und nennt die medo-persischen Reichsannalen als die Documente, aus welchen sie erkannt werden können. Ueber **Veranlassung und Abzweckung** des Buches läßt der Inhalt kaum einen Zweifel übrig. Aus C. 9, 32. erhellt, daß die zum Andenken an die merkwürdige Thatsache eingesetzten Festtage, Purim genannt (9, 20—31.), Veranlassung wurden, daß ein Buch, welches über diese Purim die nöthigen Aufschlüsse geben sollte, und auch wirklich nach seiner Anfertigung zu diesem Zwecke an diesen Festtagen öffentlich vorzulesen war, niedergeschrieben wurde. Veranlassung und Abzweckung waren deßhalb zunächst bloß liturgischer Art, womit jedoch nicht in Abrede gestellt werden soll, daß zugleich auch der für das nachexilische Judenthum wichtige Gedanke ausgedrückt wurde, daß es auch bei allem Druck doch auf Erhaltung der Israeliten abgesehen sei, so wie späterhin auf christlichem Boden entsprechende christliche Deutungen erwuchsen (cf. Carpz. introd. 364). Die Veranlassung und Abzweckung des Buches scheint auch auf **die Zeit seiner Abfassung** hinzuweisen. Hävernik (Einl. II. 1. 363) hat aus C. 9, 32. gefolgert, das Buch sei nicht lang nach den Ereignissen entstanden, die es berichtet. Noch sicherer als aus dieser Stelle scheint aber dasselbe aus dem Zweck des Buches zu folgen. Denn durch Mardochai's Briefe hat das Purimfest sicherlich eine sehr schnelle Ausbreitung gefunden (2 Macc. 15, 36.), und dieß mußte nothwendig auch das baldige Entstehen solch' eines liturgischen Buches, wie das Buch Esther ist, zur Folge haben. Dazu kommt noch das gar so frische Colorit der Schilderungen und das große Detail der erzählten Thatsachen, welches nicht minder einen Verfasser verräth, welcher der frischen That näher lebte, als der linguistische Charakter des Buches in die Periode der persischen Herrschaft selbst führt, welche aus andern Büchern wie Esra und Nehemia bekannt ist. Ueber den **Verfasser** selbst läßt sich mit Sicherheit nichts bestimmen. Aus C. 9, 20. folgt durchaus nicht, daß Mardochai selbst der Verfasser sei, vielmehr unterscheidet sich dieser genau durch C. 9, 23—27 von Mardochai, der C. 9, 20. nur die Briefe schrieb. Sicherlich war er ein im persischen Reiche, vielleicht zu Susan lebender Israelit, der den Inhalt seines zu liturgischem Gebrauche bestimmten Buches aus der lebendigen Quelle der das Purimfest begleitenden Tradition und den brieflichen Actenstücken Mardochai's schöpfte. Der hebräische Text, in welchem das Buch Esther auf uns gekommen ist, trägt durchaus alle Spuren und Charaktere eines Originals, und verräth so bestimmt genug seinen Verfasser als einen Israeliten; liefert uns aber auch in den nicht wenigen persischen Ausdrücken hinlängliche Hindeutungen auf die Zeit und den Ort, wo sein Verfasser gelebt haben dürfte. Die in neuerer Zeit vielfach beanstandete historische Wahrheit des Inhaltes des Buches Esther hat ihre Hauptstützen theils in der geschichtlichen Existenz des Purimfestes bei den Juden, die sich bis in die maccabäischen Zeiten (*ἡμέρα Μαρδοχαϊκή* 2 Macc. 15, 36. Vgl. **Jos. Flav.** Ant. XI. 6. 13) verfolgen läßt, theils im Vorhandensein des Buches im hebräisch-jüdischen Canon. Die beweisende Macht der Ersten mußte selbst **Wette** (Einl. 250) anerkennen, jene der Zweiten liegt offen am Tage. Ohnehin läßt sich nicht

denken, daß eine solche Begebenheit einem ganzen Volke hätte aufgebunden werden können. Einige Wichtigkeit mag übrigens immerhin auch an den vorgeblichen Grabmälern der Esther und des Mardochai zu Hamadan liegen, insofern sie wenigstens Zeugen einer vorhandenen Tradition von der Existenz dieser Persönlichkeiten des Buches Esther sind; weniger jedoch dürfte eine Zuflucht bei Tob. 14, 10. gesucht, und mit Eichhorn (Einl. 404) dort eine Nachbildung des Mardochai gesehen werden. Zu den Stützen von Außen kommen einige sehr gewichtige, welche der Inhalt des Buches, als ein rein geschichtlicher, an und in sich selbst darbietet. Die sehr genaue und durchaus richtige Darstellung alles dessen, was persisches Leben und Sitte betrifft, so daß Heeren selbst diese Erzählung als ein Gemälde persischer Sitten erklärt, läßt jedenfalls für die Wahrheit des Erzählten ein gutes Vorurtheil fassen; es kömmt aber hiezu noch der hervorstechende Zug der Erzählung, daß sie durchaus nicht bloß keinen Anstrich mythischer Phantasie, sondern geradezu alle Charaktere einer wahren Geschichtlichkeit darstellt. Die Merkmale dieses wahrhaft historischen Charakters sprechen sich sowohl in der Form als auch in der Entfaltung der Thatsachen der Erzählung aus. In formeller Hinsicht hat Baumgarten (de indole L. Esth. p. 49 sqq.) mit Recht auf jene Einfachheit der Erzählung hingewiesen, die nur aus der Wahrheit selbst hervorgehen kann, und das Verschweigen des israelitischen Gottesnamens aus der Eigenthümlichkeit des historischen Substrates nachgewiesen, und aus der Simplicität und Schweigsamkeit über die erzählten Thatsachen mit Recht viel für den historischen Charakter gefolgert. Die Entfaltung der Thatsachen anlangend, ist es von größter Wichtigkeit, das Reich und den König kennen zu lernen, auf dessen Gebiete die Begebenheit spielt. Daß Ersteres kein anderes Reich als das persische sei, ist im Buche klar ausgesprochen. Der Hof zu Susan, die Umgebung persischer und medischer Fürsten, das unwiderrufliche Edict der Perser und Meder, die medo-persischen Annalen führen ins persische Reich. In Betreff des Königs (Achaschverosch) selbst, fußt die seit Scaliger sehr allgemein gewordene Annahme, daß Xerres der Achaschverosch der Esther sei, auf einer schon alten Ueberlieferung (Euseb. Chron. arm. I. II.) und dieselbe findet auch in einigen guten Gründen ihre Unterstützung. Man mag sowohl auf den Namen des persischen Königs als auch auf seinen Charakter und endlich auch auf die Zeitverhältnisse und chronologischen Angaben, wie sie das Buch Esther ausstellt, hinblicken, es vereiniget sich Alles, um in ihm den bekannten Perserkönig Xerres zu erkennen. Sei es auch, daß der Name אחשורוש als ein Appellativum mehreren Königen zukömmt, so haben doch die neueren Entzifferungen von Keilinschriften (Gesenius Thes. L. H. s. v.) durch Grotefend und Lassen sattsam gezeigt, daß unter Achaschverosch nur Xerres zu verstehen sei, da die hebräische Form mit dem prosthetischen Aleph die babylonische Aussprache des altpersischen Ksharsa = Xerres darstelle. Führt so der Name mit Sicherheit auf einen König Xerres, so läßt der persönliche Charakter desselben, wie er im Buche Esther gezeichnet ist, und als leichtsinnig, luxuriös und grausam hervortritt, keinen Zweifel übrig, daß der Estherische Xerres kein anderer als der unter diesem Namen bei den Griechen vorkommende Xerres sei; was endlich darin noch seine volle Bestätigung findet, daß die Zeitangaben, wie sie sich im Buche Esther finden, ganz mit den Regierungsjahren des Xerres übereinstimmen, und daß die historischen Bemerkungen ganz sicher in das Zeitalter desselben führen, wie Baumgarten, Jahn, Scholz u. A. treffend nachgewiesen haben. Das canonische Ansehen des Buches Esther ist durch die historische Aufnahme in die Zahl jener Schriften, die als Norm für den Glauben und für das Leben gelten sollten, sowohl unter Juden als Christen sicher gestellt. Die Juden stellten dasselbe dem Pentateuch zur Seite (Pfeiffer thes. herm. 597). In der christlichen Kirche zweifelte man nie an seiner Canonicität. Woran jedoch Einzelne Anstoß nahmen, war der Umstand, daß in dem Berichte, der die Rettung der Juden aus einer so großen Gefahr erzählt,

weder von der Vorsehung die Rede ist, noch der Name Gottes genannt wird. Daß übrigens der Name Gottes nicht grundlos weggelassen sei, erkannten Viele, nur waren sie nicht gleich glücklich in der Aufdeckung des Grundes, den Hottinger, und nach ihm Viele in dem Umstande erblickten: daß das Buch Esther in seiner vorliegenden Gestalt bloß eine Abschrift aus den medo-persischen Reichsannalen sei, oder den ein Neuerer (Frankl's Zeitschrift f. relig. Interessen des Judenthums. 1844. 3. H.) aus dem Verhältnisse des Volks und der Peruschim zu den Hasmonäern herausfinden will. Offenbar liegt der wahre Grund darin, daß die Darstellung der Thatsache ganz und gar dem Orte und der Zeit, an und in welcher sich dieselbe zugetragen, angepaßt erscheint, und die höhere theocratische Auffassungsweise, wie sie der auf den Grund und Boden des heiligen Landes spielenden Geschichte eigen ist, unterblieben ist. Nur einem einseitigen Auffassen oder gänzlichem Mißverstehen des Geistes, wie er im Buche Esther wehet, muß es zugeschrieben werden, wenn man darin das Gepräge des Hochmuthes und der Rachsucht des späteren Judenthums erblicken will, und damit den religiös-sittlichen Charakter des Buches als eines canonischen gefährdet glaubt. Man verkennt den israelitisch-nationalen Charakter und mißdeutet das gehobene Bewußtsein, wie es sich in den Charaktergebilden der Esther und des Mardochai ausspricht, wenn man darin nichts als Verschlagenheit, Rache- und Blutdurst erblickt, und legt dabei nur zu sehr an den Tag, daß man weder die ächte Grundlage des israelitischen Bewußtseins kennt, noch die Wege der Vorsehung zu erwägen weiß, welche auch durch diese Thatsache einen mächtigen Eindruck auf die Heidenwelt zu Gunsten ihrer anzubahnenden Erlösung machte! Die äußere Stellung im Canon war bei Juden und Christen nicht immer dieselbe. Bei jenen gehörte es zu den Hagiographen und zwar zur Classe der fünf Megilloth mit der Stellung hinter dem Coheleth, obwohl letztere in Manuscripten und Bibelausgaben wechselt (Carpzov. 352), bei diesen nimmt es die Stelle neben Tobias und Judith und zwar hinter denselben ein mit Rücksichtnahme auf Zeitfolge und literarischen Charakter. — Wie bei einigen andern Büchern des alten Testaments stimmt auch beim Buche Esther der hebräische Text mit der griechischen Uebersetzung der LXX nicht ganz zusammen; letztere zeigt nicht nur gewisse Divergenzen vom Wortlaute des Hebräischen, sondern hat auch mehrere Zusätze, welche im Texte selbst miteingeflochten erscheinen, wie solches auch die Ueberbleibsel der ältesten lateinischen Versionen bei Sabatier (Bibliorum sacr. lat. vers. antiqq. I. 791) ausweisen, die aber vom hl. Hieronymus ans Ende des Buches C. 10, 4.—16, 24. versetzt wurden, welche Stellung sie noch in der lateinischen Vulgata einnehmen. Anlangend zuerst die Divergenzen des griechischen Textes, so sind dieselben zwar unläugbar vorhanden, jedoch von der Art, daß sie keineswegs zu der Annahme nöthigen, daß die Uebersetzung einen andern Text als den noch vorhandenen hebräischen zur Grundlage habe; denn bei aller Differenz ist dennoch die Concordanz beider Texte so groß, daß jene nur als bloße Freiheit des Uebersetzers hervortritt, da in einzelnen Partieen sogar ein sclavisches Binden an den hebräischen Text klar ersichtlich wird (vgl. Herbst, Einl. II. 3. S. 271. Scholz, Einl. II. 540.). Wichtiger und auffallender erscheinen die Zusätze des griechischen Textes. Dem Inhalte und ihrer Stellung im griechischen und lateinischen Texte des hl. Hieronymus nach sind es folgende: Der Traum des Mardochai C. 1 (Vulg. 11. 12.), das Edict Hamans C. 3, 13. (Vulg. 13, 1—3.), das Gebet Mardochai's und Esther's C. 4, 17. (Vulg. 13, 8—18 und 14), Audienz Esther's bei Xerxes C. 5 (Vulg. 15), Edict Mardochai's 8, 13. (Vulg. 16), Nachricht vom Purimfeste C. 10, 3. (Vulg. 10). Es frägt sich vor Allem nach dem Ursprung dieser Zusätze. Um diesen richtig zu erkennen, muß vorläufig entschieden sein, ob die griechische Sprache, in welcher sie in der Version der LXX vorliegen, die Originalsprache sei? Man hat dieß Letztere auf Grund der wenigen Spuren, die von einer Uebersetzung, besonders

in den Briefen 13, 1—7. und 16 vorhanden sein sollen, behaupten wollen; allein weder dieses noch die auffallend wenigen Hebraismen geben ein befriedigendes Zeugniß ab. Für ein hebräisches oder chaldäisches Original sprechen sich schon Aeltere, wie **Bellarmin** (de Verbo Dei I. 7. 10) aus, und der Umstand, daß einige dieser Zusätze auch in mehreren angesehenen Handschriften des hebräischen Buches Esther vorkommen, und daß es am Schlusse des letzten Zusatzes im griechischen Texte ausdrücklich heißt: der vorliegende Brief sei von Lysimachus übersetzt worden, deutet auf ein anderes als ein griechisches Original hin, und Ausdrücke wie *αἰνεῖν* bald mit dem Dativ (14, 9.) bald mit dem Accusativ (13, 17. vgl. הִלֵּל oder הוֹדָה Joel 2, 6. Jes. 62, 9. Ps. 113, 1.) dann ebenso *προσκυνεῖν* 3, 2. 5.; 13, 12.; 19 wie הִשְׁתַּחוָה (Deut. 11, 16. Jos. 23, 16.) *ῥῦσαι ἐν χειρί σου* (14, 14.) und das überofte *καί* scheinen dieß zu bestätigen (s. **Herbst**, Einleit. II. 3. 268). Hat dieß seine Richtigkeit, so fällt vor Allem schon die Vermuthung weg, daß der griechische Uebersetzer des hebräischen Buches Esther der Urheber dieser Zusätze sei, wofür er von Vielen (Rabanus Maurus Hugo von St. Caro, Lyranus, Sixtus Senensis) gehalten wurde, ja daß nicht einmal der Verdacht auf irgend einen ägyptischen Juden fallen kann (**Bertholdt**, Einl. VI. 2468), da sonst auch nichts für solch eine Annahme spräche. Ebenso wenig können diese Zusätze ein Werk des Verfassers des hebräischen Buches der Esther sein, da sich Beide zu sehr verschieden von einander charakterisiren, um nur allein auf den theocratischen Pragmatismus, der hier vorherrscht und dort fehlt, hinzuweisen. Da nun weder da noch dort der Ursprung dieser Zusätze festzustellen war, so verlegte man denselben darüber hinaus. **Bellarmin** (de verbo dei l. 7. 10) und **de Rossi** (specim. varr. lect. s. textus et chald. Esth. addit. etc.), obwohl in entgegengesetzter Weise hinsichtlich der Zeit, lassen ein größeres Werk als Buch Esther in chaldäischer Sprache, welches die fraglichen Zusätze enthielt, in Babylonien entstanden sein, und aus diesem den griechischen Uebersetzer, der übrigens dem hebräischen Text folgt, die Zusätze herübernehmen und in seine Uebersetzung einschalten. Ob oder wieviel Objectivität dieser Hypothese, die bereits ihre Gönner (**Herbst**, Einl. II. 3. 271) und Gegner (**Bertholdt**, Einl.) gefunden hat, zukommen mag, soll dahingestellt bleiben. Die Zeit, um welche dieses Uebersetzungswerk in Aegypten zu Stande gekommen war, erhellet aus der Schlußnachricht des Buches. Schon im vierten Jahre des Ptolomäus und der Kleopatra war es vorhanden, und es dürfte nicht unwahrscheinlich sein, hier Ptolomäus den Zweiten anzunehmen, da unter diesem und Kleopatra Josephus (Geg. Apion II. 5) einen Dositheus thätig sein läßt. Sicherlich waren, so wie dieser Brief, auch die übrigen Zusätze und auch das ganze Buch Esther um diese Zeit schon ins Griechische übersetzt. Das **historische Ansehen** dieser Zusätze und ihr **kritischer Werth** sind durch die Darlegung ihres Ursprungs und ihres Inhaltes sichergestellt. Es sind wichtige Actenstücke zur Ergänzung und Beglaubigung der im Buche erzählten Thatsachen, und verrathen nichts weniger als eine müssige und schreiblustige Hand, noch weniger sind sie leidige Lückenbüßer. Die gegen die einzelnen Zusätze vorgebrachten Bedenklichkeiten (**Eichhorn**, Einl. 489. **Bertholdt**, Einl. VI. **De Wette**, Einl. 277) gehen von der vorgefaßten Meinung aus, daß hier nur bloße Volkssagen dargeboten würden. Man stößt sich an einige Wiederholungen, oder schürzt sich den Knoten selbst durch falsche Beziehungen. So findet man im ersten Zusatze 11, 2.; 12, 1. einen Widerspruch gegen 2, 16. 19. darin, daß dort Mardochai im zweiten Jahre des Artaxerxes an den Hof, hier aber erst im siebenten ins königliche Harem kömmt, da doch jenes zweite Jahr bloß von dem gehabten Traume zu verstehen ist; im fünften Zusatze, sagt man, lege das Decret dem Haman die Absicht bei, die persische Herrschaft auf die Macedonier zu übertragen, da doch in selber Zeit Macedonien unbedeutend war, übersieht aber, daß Haman auch 9, 24. als Macedonier

enannt ist; und an den in den Zusätzen häufiger vorkommenden Gottesnamen ύριος, Θεός hätte man um so weniger Anstoß nehmen sollen, als auch die übrige riechische Version des hebräischen Textes diesen Namen öfters gebraucht (s. Herbst, :inl. II. 3. 273 ff.). Das canonische Ansehen dieser Zusätze ist durch das Urtheil er katholischen Kirche (Conc. Trident. Sess. IV de canonicis Scripturis) garantirt, elches sich mit Recht auf die Zeugenschaft des gesammten christlichen Alterthums ützt, das das Buch Esther mit allen seinen Zusätzen, wie sie mit dem Text der XX in die Kirche herübergekommen waren, als canonisch anerkannte, weßhalb m so weniger sich Jemand durch eine sonderbare Ansicht des Sixtus von Siena Bibl. sancta vgl. Jahn, Einl. II. 889) hätte beirren lassen sollen. Während der ebräische Text im Verlaufe so vieler Jahrhunderte rein erhalten wurde, scheint er griechische der LXX, worüber schon Hieronymus klagte (Praef. in Esth.), geitten zu haben. Neben diesem Text der LXX existirt noch ein anderer griechischer :ert, welchen Usser herausgegeben hat, und den man (Fabricii Bibl. graec. III. 42) für die Uebersetzung des Theodotion hielt. Eine gewisse Vernachlässigung es Buches will sich daraus ersichtlich machen, daß kein patristischer Commentar zu em Buche Esther bekannt geworden ist, was wohl zum Theil wenigstens aus em beschränkteren Gebrauche des Buches erklärbar wird. [Scheiner.]

Estius, Wilhelm, lehrte zuerst an dem Falcon'schen Gymnasium zu Löwen hilosophie und wurde von da nach einer zehnjährigen Wirksamkeit zum ersten rofessor der Theologie an die Universität zu Douay berufen, deren Zierde er ls Lehrer der biblischen Exegese und scholastischen Theologie 31 Jahre lang, bis ı seinem Tode 1613 war; zugleich stand er dem dortigen königlichen Seminarium or, und in den letzten 18 Jahren bekleidete er an der Universität die Kanzler-Bürde. Der Ruhm der Gelehrsamkeit und des Scharfsinnes, den er als Lehrer :worben, wurde durch seine Schriften befestigt, unter welchen der Commentar ı den neutestamentlichen Briefen den meisten und einen bleibenden Werth hat. ie Originalausgabe dieses Werkes: In omnes Divi Pauli, et septem catholicas postolorum epistolas commentarii. Autore D. Guilielmo Estio etc. Duaci, II tom. l. 1614, 15, wurde zum Theile noch von ihm selbst zum Drucke befördert, und llendet durch den Professor der Theologie an der Universität zu Douay, Bar-olomäus Petrus; von den mehreren nachfolgenden Editionen zeichnet sich durch :sondere Correctheit aus die des Jacab Merlo Horstius, Cöln 1631 Fol., elche der neuesten Ausgabe von Franz Sausen, Mainz, 7 Bde. 4. 1841—45, r Grundlage gedient hat. Estius befolgt in diesem Commentare die buchstäbliche rklärungsweise und entwickelt mit Berücksichtigung und Beurtheilung verschie-:ner Auffassungen die Wortbegriffe und Lehrgedanken meistens sehr glücklich. Benn er zuweilen bei der Differenz der Auffassungen unentschieden bleibt, oder h begnügt, eine Erklärung gegen eine andere nur als mehr oder weniger wahr-heinlich darzuthun, so bleibt er darum allerdings hinter der Aufgabe des Exe-ten zurück, aber es lag diese Behandlungsweise eben in der Gewohnheit seiner :it, von welcher er beherrscht war. Von geringerer Bedeutung, aber immerhin auchbar, sind seine Annotationes in praecipua et difficiliora s. scripturæ loca. uaci 1817, fol. Coloniæ 1822, fol. Außerdem verdienen noch Erwähnung ine Commentarii in lib. IV. Petri Lombardi, Duaci 1815. IV tom. fol. ibid. 1595. ris. 1638. III tom. fol. Vgl. Elogium amplissimi viri D. Guilielmi Estii etc. von ndreas Hoy, vor der Originalausgabe des Commentars zu den apostolischen riefen. [A. Maier.]

Etam (עֵיטָם, LXX: *Αἰτάν*, Jos.: *Ἠτάμ*), 1) nach 2 Chron. 11, 6. ein Ort der Gegend von Bethlehem und Thekoe, den Roboam befestigte. Sonach lag im Stamme Juda, wie denn wenigstens der Text der LXX, Jos. 15, 60. den tädten desselben ein *Αἰταν* anfügt. Jos. Flav. (Antt. VIII. 7. 3) setzt ihn 20 Stad. dlich von Jerusalem, und nennt ihn wegen seiner Gärten und Wasserleitungen

einen Lieblingsplatz Salomo's. Wasserleitungen, die von da nach Jerusalem führten, erwähnt auch der Thalmud (Lightfoot), und Spuren derselben fanden neuere Reisende (Robins. II. 167. 390) bei dem Dorfe Urtas, eine halbe Stunde von Bethlehem. 2) Das Etam, welches 2 Chron. 4, 32. als Flecken des Stammes Simeon aufgeführt ist, ist wohl ein anderes, südlicher gelegenes, wenn anders die Leseart richtig ist (die Parallelstelle bei Jos. 19, 7. hat עֶתֶר). Wahrscheinlicher ist dagegen 3) der Fels Etam (עֵיטָם, LXX: Ἠτάμ), in dessen Höhle sich Simson verbarg (Richt. 15, 8—13.), bei dem erstgenannten in Juda zu suchen. Denn die Philister fordern von den Männern Juda's seine Auslieferung, und wenn diese zu Simson nach Etam „hinabsteigen", geschah es sicher ostwärts, wo er den Philistern selbst unerreichbar war, von Jerusalem gegen Bethlehem und den Wady Urtas oder Wady Khureitun; dort fand Robins. (II. 398) hohe abschüssige Felsenwände mit einer ungeheuern Höhle. Vielleicht bedeutet Fels Etam geradezu den daselbst sich steil erhebenden Frankenberg (Robins. II. 391—397). [S. Mayer.]

Etham (אֵתָם, Ἠθάμ), der zweite Lagerplatz der Israeliten beim Auszuge aus Aegypten, am Eingange der gleichnamigen Wüste (Exod. 13, 20. Num. 33, 6.), welche die oberste Spitze des Meerbusens umsäumt, durch den das Volk trockenen Fußes hindurchging. Der östlich gelegene Theil der Wüste (Num. 33, 8.) hieß specieller die Wüste Sur (שׁוּר Exod. 15, 22.). Jablonski vergleicht das ägypt. aliom. Grenze des Meeres.

Ethanim, s. Monat.

Ἑτερούσιος, s. Aetius, Anomäer und Arianer.

Ethelbert, König von Kent, s. Angelsachsen.

Ethik, s. Moral.

Ethildrit, d. heil., s. Edilthryda.

Ethnicismus, s. Heidenthum.

Ethnarch (ἐθνάρχης), allem Anscheine nach ein Titel solcher Fürsten, die zwar über ihren eigenen Volksstamm, aber unter fremder Oberhoheit regierten. So wird der Hohepriester Simon als syrischer Vasall Ethnarch genannt (1 Macc. 14, 47.; 15, 1 f. Jos. Antiq. XIII. 6, 6.), und auch Archelaus, der Sohn Herodes des Großen, dem man zur Demüthigung den ehrenvollern Königsnamen einstweilen verweigern will, erhält unter ähnlichen Verhältnissen von Augustus denselben Titel (Antiq. XIV. 7, 2. u. 8, 5. XVII. 11, 4. bell. jud. VII. 6, 3.). Demnach scheint auch der ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως in Damascus (2 Cor. 11, 32.) ein solcher Stammesfürst der Damascener gewesen zu sein, der im Vasallenverhältnisse zu Aretas stand. An einen bloßen Beamten oder Militär-Commandanten zu denken ist weder im Texte des Briefes an die Corinther, noch in den sonstigen Gewohnheiten und Sitten des alten Morgenlandes eine Veranlassung zu finden. Mit etwas mehr Schein deuten Einzelne die Worte des Apostels von Ethnarches der Juden in Damascus (vgl. Act. 9, 20—25.), ohne jedoch die Existenz eines solchen anderweitig sicher stellen zu können.

Etymologie, oder wie Neuere wollen Wortbildung, beschäftigt sich mit der Herleitung der Worte aus ihren Wurzeln, um so ihre Ur- und Nebenbedeutungen zu erkennen. Es ist dieser Zweig des Sprachstudiums in neuester Zeit namentlich von den Teutschen sehr ausgebildet und wenigstens theilweise auf sichere Grundlagen zurückgeführt worden; aber noch immer ist, dieß die Ueberzeugung aller stimmfähigen Männer, die Etymologie weit davon entfernt, die Lehre von den wahren Verhältnissen der Sprache zu sein, und daher die Anwendung ihrer Principien äußerst schwankend. Eben darum darf auch, wenn nicht dem bloßen Belieben Thür und Thor geöffnet werden soll, bei der Erklärung der hl. Schrift von Etymologieen nur im Falle der Nothwendigkeit und mit der behutsamsten Umsicht Gebrauch gemacht werden, weil alle derartige Deutungen vermöge dieses

unvollkommenen Zustandes der etymologischen Wissenschaft nur mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit gewähren können und immer noch anderer Beweismittel bedürfen, um einigermaßen zuverläßig zu sein. Das etymologische Studium kann also dem Ausleger den Mangel genauer historischer Kenntnisse des biblischen Sprachgebrauches keineswegs ersetzen, dient aber dazu, die sprachlichen Forschungen zu beleben, indem es über die Entstehung so mancher Idiotismen nicht selten überraschende Aufschlüsse gewährt, die feinen Unterschiede der Synonymen beleuchtet und dem Gedächtnisse zu Hilfe kömmt, das Materiale des Sprachschatzes leichter zu bewältigen. Werke, die sich mit der Etymologie der biblischen Sprachen insbesondere beschäftigen, sind: Schultens, A., Origines hebr. s. hebr. linguæ antiquiss. natura etc. 2 Tom. 4. ed. ult. Lugd. Bat. 1761. Michaëlis, J. D., Supplementa ad lex. hebr. 6 Tom. 4. Gott. 1784—92. Fabre d'Ollivet, La langue hébraique restituée et le véritable sens des mots hébreux rétabli et prouvé par leur analyse radicale. 2 Voll. 4. Paris 1815, 1816. Für das neue Testament das bekannte Etymologicum magnum, ed. nov. Lips. 1816, und Etymologicum graec. ling. Gudianum, ed. Sturz. Lips. 1818; u. A. [Bernhard.]

Eucharistie, s. Abendmahl und Anbetung der Eucharistie.

Eucherius, Bischof von Lyon, stammte aus einer angesehenen Familie zu Lyon, war mit großen Talenten begabt, die sein Fleiß zu hoher Entfaltung brachte. Er ward Senator und lebte in glücklicher Ehe mit Galla, die ihm zwei Söhne gebar, Salonius und Veranius, welche die besorgten Eltern als zarte Kinder ins Kloster Lerins (jetzt Saint Honorat) zur Erziehung gaben. So wurden die Söhne Vorfahren und Nachfolger des Vaters; denn dieser trat um's Jahr 422 mit Bewilligung seiner Gattin, die sich ebenfalls ganz dem Dienste des Herrn weihen wollte, auch ins Kloster Lerins, wo seine Söhne so glücklich untergebracht waren, daß Veranius des Vaters Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle zu Lyon, und Salonius Bischof von Genf ward. Eucherius verließ aus Liebe zur gänzlichen Zurückgezogenheit Lerins und zog sich auf die Insel Lero (Sainte Marguerite) zurück. Der Ruf seiner Frömmigkeit war so groß, daß er im J. 434 zum Bischofe von Lyon, der würdige Nachfolger eines hl. Irenäus, erwählt wurde, gegen seinen Willen. Im J. 441 treffen wir Eucherius auf dem ersten Concil von Orange, auch dem zweiten Concile ebendaselbst soll er im J. 444 beigewohnt haben. Die Gründung mehrerer Kirchen und frommer Anstalten in Lyon wird ihm zugeschrieben. Ueber sein Todesjahr gibt es verschiedene Angaben; nach Einigen starb er 454, nach Andern 449. Tillemont und Rivet finden 450 als das wahrscheinlichste. In seiner Einsamkeit schrieb er um's Jahr 427 seine erste Schrift, an einen Verwandten Valerian gerichtet, Epistola paraenetica de contemtu mundi et saecularis philosophiæ ad Valerianum cognatum suum (herausgegeben von Heribert Rosweyd, Antwerpen 1621, 12.), sodann folgte Epistola de laude eremi seu vita solitaria vom J. 428 (herausgegeben von Beatus Rhenanus, Basel 1516, 4., und Des. Erasmus, Basel 1520, 4.) Ferner haben wir von ihm: Liber formularis spiritualis intelligentiæ (Erklärung biblischer Ausdrücke für seinen Sohn Veranius); Institutionum lib. II. für seinen zweiten Sohn Salonius; Exhortatio ad monachos; mehrere Homilien. Mit Unrecht schreibt man ihm zu einen Auszug aus Cassian, die Historia passionis S. Mauritii et sociorum martyr. legionis Thebaeæ (Don Rivet vindicirt sie dem Eucherius, Dubourdieu und Burnet sprechen sie ihm ab; herausgegeben sind sie am besten in den Act. SS. Antverp. Septbris Tom. VI. p. 342 sq.); ein Commentar über die Genesis und über die Bücher der Könige, Briefe an Philo und Faustin, Regula duplex ad monachos. Die ächten wie die unächten Werke des Eucherius hat Joh. Al. Brassicanus (Basel 1531) herausgegeben, auch finden sie sich in der Biblioth. Patr. Colon. Tom. V. P. 1. und in der Biblioth. Patr. maxima Lugd. Tom. VI. u. XXVII. Die Schreibart des Eucherius verräth eine in jener Zeit ungewöhnliche Reinheit, die

an das goldene Zeitalter der lateinischen Sprache erinnert; nur sein Liber formular. spirit. intellig. ist weniger rein im Style, woran jedoch der Gegenstand die Schuld haben mag. Jedenfalls glänzt Eucherius durch Frömmigkeit und Bildung unter den besten lateinischen Kirchenschriftstellern des 5ten Jahrhunderts. Auch vertheidigte er die Lehre Augustins gegen die Semipelagianer (siehe Sammarth. Gall. christ. t. I. p. 293 sq.; Isidr. c. 15. devir. illustr.; Gennad. de script. eccles. c. 63; Salvian. epist. ad Salon. Claud.; Mammert. l. 4. c. 9). Sein Andenken fällt auf den 16. November (Leben der Väter und Martyrer von A. Buttler, bearbeitet von Räß und Weis). Noch gibt es einen Eucherius, Bischof von Lyon, der jüngere genannt, der im J. 524 dem Concil von Arles, und 529 dem zu Orange angewohnt haben soll. Die Historia passionis S. Mauritii et sociorum martyr. legionis Thebaeæ wird ihm vindicirt (s. Surius ad diem 22. Septbr.). [Haas.]

Euchiten, s. Messalianer.

Euchologium. Das Euchologium (Ἐυχολογίον) ist ein Kirchenbuch der griechischen Christen, in welchem der bei der Feier der hl. Sacramente und Segnungen übliche Ritus enthalten ist. Es entspricht den ältern Sacramentarien der römischen Kirche, sowie dem dermaligen Missale, Pontificale und Rituale der Lateiner mit einander. Eine besonders bekannte Ausgabe desselben hat Goar besorgt unter dem Titel: Euchologion, sive Rituale Graecorum, complectens ritus et ordines divinæ liturgiæ, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum si cuilibet personæ, statui, vel tempori congruos, juxta usum orientalis ecclesiæ etc. Lutet. Paris. 1647.

Eucterien, s. Bethaus.

Eudämonismus heißt jene Lebensansicht, welche die Sittlichkeit auf den Trieb nach Glückseligkeit gründet. So mannigfach auch die Gestalten sein mögen, unter welchen das Glückseligkeitsprincip aufgetreten ist, so vereinigen sich doch die Systeme dieser Gattung in einer und derselben Wurzel, nämlich in dem Interesse höherer oder niedrigerer Art, feinerer oder gröberer Natur als dem einzigen und rechtmäßigen Principe unsers Thuns und Lassens. Der reine Begriff einer unbedingten Pflicht, der dem moralischen Purismus zur Grundlage dient, geht in allen diesen Systemen verloren und im Interesse unter. Die Eudämonisten der erstern Classe haben in den Gärten des Epicur sich versammelt und dem Systeme der sinnlichen Lust oder der selbstsüchtigen Berechnung gehuldigt. Von einem solchen alle sittlichen Gefühle empörenden, dem höheren Menschheitsbewußtsein widerstrebenden Systeme sind Andere, die Edleren und Besseren zurückgetreten und haben in den lyceischen Schattengängen des Aristoteles gewandelt. Der Stagirite war es unter den Alten, der die Sittenlehre zur Glückseligkeitslehre, die Ethik zur Eudämonistik gestaltete. Er ordnet den Tugendbegriff dem Güterbegriffe unter und bestimmt die Idee des Guten bloß als Zweckbegriff, ohne indessen das zwischen Tugend und Glückseligkeit festgeschlungene Band irgendwie auflösen zu wollen. Ob er gleich es in Zweifel ziehen zu müssen glaubt, daß die Tugend, abgesehen von der aus ihr entspringenden Lust, mit unter den Gütern zähle, so hält er doch die Tugend von der wahren Lust unzertrennbar und betrachtet diese nur als den Abschluß der tugendhaften Thätigkeit. Im Begriffe der Glückseligkeit liegt die tugendhafte Thätigkeit mit der Lust vereinigt. Zum glückseligen Leben des Menschen ist darum die Tugend nöthig nicht nur als Fähigkeit, sondern auch als Uebung derselben. Das εὖ ζῆν ist mit dem εὖ πράττειν unzertrennlich verbunden; die εὐδαιμονία realisirt sich in dem Abschluß der tugendhaften Thätigkeit in ihrer eigenthümlichen Beziehung auf uns, also in einer vernünftigen Selbstliebe. Glückseligkeit ist ein solches Wohlbefinden, das zugleich ein Wohlhandeln ist, und ein solches Wohlhandeln, das als naturgemäße Bethätigung, als gehemmte Energie zugleich die höchste Befriedigung gewährt oder Wohlbefinden ist. Aus diesen Grundzügen der aristotelischen Eudämonistik leuchtet ein, daß sie weit erhaben steht über

dem Niveau des sensualistischen Systems des Epicur und seiner verweichlichten Anhänger. Sie ist darum selbst in die christliche Moralliteratur übergegangen und hat namentlich in der neuern Zeit vielfachen Anklang gefunden. Viele trugen auf dem Grunde neutestamentlicher Stellen (Luc. 18, 30. Joh. 3, 15. 1 Tim. 4, 8. Jac. 1, 25.) die christliche Moral in der Form einer Glückseligkeitslehre vor, unter den Katholiken Danzer, Wanker, Sailer u. A., unter den Protestanten Leß, Michaelis, Bahrdt u. A. Das Glückseligkeitsprincip wurde auch mit andern Principien, z. B. mit der Gemeinnützigkeit, des moralischen Gefühls, der Vollkommenheit combinirt und so geläutert und veredelt. Durch die Forderung der Gemeinnützigkeit wird dem Eudämonismus die Spitze der Selbstsucht und des Eigennutzes abgebrochen und die von ihm bedrohte opferwillige, selbstverläugnende und großmüthige Gesinnung in ihre Rechte eingesetzt. Der aus dieser Läuterung hervorgehende Eudämonismus macht die Tugend als das Verlangen nach Allbeglückung geltend und will durch die sittliche Thätigkeit das Wohl des Ganzen, selbst auf Kosten des Einzelnen und seines Vortheils, befördert wissen. Einen nicht minder veredelnden und erhebenden Einfluß übt die Verbindung mit dem moralischen Sinne auf den Eudämonismus aus. Dieses Gefühl spricht sich im Falle einer eigenen guten Handlung lohnend und befriedigend aus; im Falle fremder Würdigkeit und Trefflichkeit äußert es sich als Achtung oder Bewunderung. Handlungen, welche diesem Gefühle entgegengesetzt sind, flößen Verachtung, ja Abscheu ein. Der süße allübertreffende Lohn dieses Gefühls kann Denjenigen, der darin seine höchste Glückseligkeit findet, so mächtig begeistern, daß er allem sinnlichen Vergnügen freiwillig entsagt, jedes Privatinteresse bereitwillig opfert und in der Hingebung für das Wohl der Menschheit sein Glück sucht. Ebenso erhöhend und sittlich reinigend wirkt das Princip der Vollkommenheit auf den Eudämonismus, ja dieses Princip dürfte am ehesten geeignet sein, den Gegensatz des Eudämonismus mit der wahren, nicht puristisch-abstracten Ethik zu versöhnen. Die Vollkommenheit des Menschen besteht in der harmonischen Entwicklung aller seiner Kräfte und Fähigkeiten; alle Bedürfnisse und Triebe, die in der menschlichen Natur als Keime niedergelegt sind, sollen Berücksichtigung finden; nichts soll in ihr beseitigt oder vernachläßigt, noch weniger erstickt und zerstört werden. Je vielseitiger, je reicher der Mensch begabt ist, um so mehr muß auch seine Bildung mannigfaltig und vielseitig ausfallen. Allein alle Fähigkeiten und Anlagen können weder zugleich, weil nicht selten die Entwicklung der einen Kraft die der andern voraussetzt, noch in demselben Grade, sofern nicht alle Kräfte gleichen Werth und Würde besitzen, gepflegt und zur Reife gebracht werden. Die Vollkommenheit des Menschen besteht also nicht darin, daß die physischen Kräfte und Fähigkeiten den geistigen aufgeopfert werden, noch weniger die letzteren den erstern; nicht darin, daß man das eine Seelenvermögen auf Kosten des andern ausbilde oder ein anderes ganz zum Schweigen bringe; nicht darin, daß man die Gefühle bis zur Glut der Leidenschaft entflamme, oder sie völlig ausrotte, noch darin, daß man die äußeren Güter, Reichthum, Gesundheit, Ehre, Ruhm überschätze oder verachte: mit einem Worte nicht in der einseitigen und ausschließlichen Ausbildung einzelner Eigenschaften und Fähigkeiten, sondern in der harmonischen Entwicklung aller Anlagen des menschlichen Wesens nach Werth und Bedeutung einer jeden im Gesammtorganismus desselben. Von dieser Anschauung aus erhellt, daß das eudämonistische Princip in der menschlichen Natur begründet liege und deßhalb mit einer wahrhaften sittlichen Lebensansicht sich in keinem Widerspruche befinden könne, was Solche behaupteten, denen selbst die christliche Moral, weil sie dem unauslöschlichen Triebe des Menschen nach Glückseligkeit Rechnung trägt, nicht rein genug schien. Anders freilich verhält sich die Sache, wenn das eudämonistische Princip zum Moralprincip erhoben werden will: hier ist an der Stelle, was Kant und seine Schule gegen diese Ueberhebung und Usurpation eingewendet hat: Für's

Erste kündige sich das Gesetz dem Willen des Menschen in der Form einer streng gebietenden Pflicht, eines Sollens an. Das eudämonistische Princip habe aber einen Inhalt, der weder befohlen zu werden brauche, noch auch könne. Daß der Mensch sich selbst liebe, daß er sein Glück suche und fördere, braucht ihm nicht erst geboten zu werden. Sein Glück zu machen, sofern es von äußeren Gütern oder von den wechselnden Gemüthsbestimmungen abhängig erscheint, liege nicht immer in des Menschen Gewalt und Willen. Zweitens müsse das Moralprincip als practische Regel Allgemeingültigkeit haben. Nun aber halte der Eudämonist nicht an einer Regel fest, die von Allen gewollt werden könne, da er nur das eigene Wohlbefinden anstrebe. Verschiedene fänden ihr Glück in verschiedenen Dingen und so müsse Einer die Regel des Andern verwerfen, was eine Disharmonie in die Regeln brächte und die Einhelligkeit des Princips störte. Endlich könne das Nützliche und Lustbringende nicht als solches das Ziel des sittlichen Strebens sein, weil jenes auch das Schändliche und Unehrenhafte sein kann. Das Sittliche und Pflichtmäßige sei ein Solches, das seine Forderung unbedingt stelle, ohne Rücksicht auf Nutzen oder Genuß. Aus diesem dreifachen Gesichtspuncte leuchte ein, daß das eudämonistische Princip den Anforderungen an ein Moralprincip nicht entspreche. In der That beruht die Eudämonistik auf einer Identificirung der Sittlichkeit und der Glückseligkeit. Die Behauptung des Eudämonisten, daß der Glückselige auch tugendhaft sei, daß mithin die Tugend als die Kunst erscheine, glückselig zu sein, ist eben so falsch als die Versicherung des Puristen: Wer tugendhaft sei, sei auch glücklich, die Tugend sei zur Glückseligkeit allein und völlig ausreichend. Bekanntlich ist dieß der Gegensatz, in welchen die epicuräische und die stoische Ethik auseinandertraten (s. Epicuräismus). Allein gegen eine solche Vereinerleiung der Begriffe der Glückseligkeit und Tugend spricht schon das gemeine Gefühl, das einen Tugendhaften, der Jahre lang auf dem Krankenlager schmachtet oder auf dem Blutgerüste sein schuldloses Leben verhaucht, unmöglich für glückselig, und den Glücklichen, weil ihm Alles gelingt, weil er im Ueberflusse lebt und Alles hat, was zu einem frohen Lebensgenusse gehört, unmöglich für tugendhaft erklären kann. Der Unterschied beider Begriffe leuchtet bereits daraus ein, weil keiner aus dem andern nothwendig folgt und das Wesen des einen sich nicht aus dem Wesen des anderen ableiten läßt. Dieser Unterschied zeigt sich auch in Betreff der verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens, denen sie angehören; die Tugend nämlich ist Sache der vernünftigen, freien Thätigkeit, während die Glückseligkeit im Gefühlsleben wurzelt und vielfach vom äußern Lauf der Dinge abhängig ist. So sehr nun aber unter den angedeuteten Gesichtspuncten Tugend und Glückseligkeit von einander verschieden sind, so unläugbar ist andererseits der innere, reale Zusammenhang beider, ein Zusammenhang, der sich auf keine bloß äußerliche, zufällige Verbindung beschränkt, wie die critische Schule will. So wahr es ist, daß die Tugend die Würdigkeit, glückselig zu sein, in sich schließt, und so wenig es sich läugnen läßt, daß, den angemessenen Grad von Glückseligkeit sich zu verschaffen, zumeist außer der beschränkten Macht des Tugendhaften liegt: so falsch ist es zu behaupten, daß die Tugend bloße Bedingung der Glückseligkeit ist, und gar nicht als wirkende Ursache derselben angesehen werden kann. Denn zuerst ist jene Selbstzufriedenheit, welche selbst nach der Lehre der critischen Schule unausbleiblich im Gefolge der Tugend ist, wahrlich kein bloßes Analogon der Glückseligkeit, wofür es Kant ausgibt, bloß um nicht eingestehen zu müssen, daß die Tugend Glückseligkeit wirke; sondern ein sehr wichtiger Bestandtheil eines glückseligen Lebens, was einen Jeden das Gefühl und der allgemeine Sprachgebrauch hinlänglich lehrt. Sodann pflegt mit edlen Handlungen ein Gefühl der Lust, das bis zur seligsten Wonne steigen kann, verknüpft zu sein, ein Gefühl, das lediglich im Bewußtsein treu erfüllter Pflicht seinen Grund hat. Es ist endlich nach dem Zeugniß der Erfahrung entschieden, daß die Tugend im Ganzen, und wenn nicht

ungewöhnliche Umstände eintreten, auch eine Menge äußerer Vortheile hervorbringt und ihren Verehrer, bei aller Unfähigkeit, den Kräften der Natur zu gebieten, selbst in dieser Hinsicht doch weit glücklicher macht, als das Laster seine Sclaven. Ein aufmerksamer Blick gewahrt gar bald, daß die Welteinrichtung doch zuletzt dahin geht, der Tugend, wenn auch oft erst nach schweren Kämpfen, den Sieg zu verschaffen und ihr ein glückliches, lohnendes Loos zu bereiten. Diese auch in der äußeren Wirklichkeit in der Regel hervortretende Ausgleichung erscheint nur als der Abglanz der innern harmonischen Wechselwirkung der das menschliche Wesen constituirenden Kräfte und Fähigkeiten. Sowie Vernunft, Freiheit und Gefühl in unserer Natur zu einem lebendigen Organismus verbunden sind, und sich nur als die verschiedenen Momente eines und desselben Grundwesens offenbaren und in fortwährender Wechselwirkung bethätigen: so gehören auch die Producte derselben, Tugend und Glückseligkeit, zusammen und erfüllen in dieser Zusammengehörigkeit die volle wahre Menschenbestimmung, wenn auch in der irdischen Wirklichkeit bloß theilweise und unvollkommen, doch sicherlich in jenen Regionen, wohin die gläubige Hoffnung des Christen vertrauend blickt, im vollen, reichsten Maße. Folglich hat das eudämonistische Princip, recht verstanden, im System der sittlichen Lebensanschauung eine unbestreitbare Stelle und widerspricht dem christlichen Geiste nicht, da dieser jener falschen, alles Handeln auf sinnliche Motive und Triebe bauenden Eudämonistik im Sinne Epicurs eben so fremd ist, als dem nicht minder extremen, alle sinnlichen Triebfedern und dem individuellen Interesse entspringenden Beweggründe schlechthin ausschließenden Purismus Kants, der ein Widerstreben von der Pflichterfüllung unzertrennlich erklärt, welche rigoristische Ansicht Schiller mit Recht in folgender Xenie geißelt:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung:

Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Zur Literatur: Fr. Ancillon, Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen. Berlin 1831. 2ter Theil. S. 321 ff. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten (Gesammtausg. Leipzig 1838. Bd. IV.) S. 68 ff. Critik der pract. Vern. S. 119 ff. 143 f. 208 f. 245 ff. (249 f. Note). F. V. Reinhard, System der christl. Moral. Wittenberg 1805. Bd. II. S. 154 ff. H. Ritter, Geschichte der Philosophie. Hamburg 1831. Bd. III. S. 293—395 (Aristoteles' Ethik). [Fuchs.]

Eudisten oder Missionspriester von Jesus und Maria. Ihren ersten gewöhnlichern Namen haben diese Geistlichen nach ihrem Stifter, dem P. Johannes Eudes erhalten. Dieser war ein Bruder des Historiographen François Eudes, der sich, um seine niedrige Geburt zu verbergen, von seinem Geburtsorte den Namen de Mézérac beilegte. Unser Eudes ward gleichfalls zu Mézérac, in der Diöcese Séez in der Normandie 1601 geboren. In seinem vierzehnten Jahre begann er seine Studien in dem Jesuitencollegium zu Caen, entschied sich später für den geistlichen Stand, trat 1623 zu Paris in das Oratorium des Cardinal Berulle und wurde 1625 zum Priester geweiht. Alsbald fand er Gelegenheit, die Innigkeit seiner Nächstenliebe an den Pestkranken zu erproben, deren Pflege er sich ausschließlich widmete. Als aber damals gerade die Missionen unter der Geistlichkeit begannen, fühlte sich auch Eudes für dieses verdienstliche Wirken berufen, durchwanderte seit 1632 die Diöcesen Coutances, Bayeux, Lisieux u. a., und die Kraft und Salbung seiner Predigten gewannen viele Protestanten für die Eine Kirche. Im J. 1639 wurde er Superior des Oratoriums zu Caen, aber bald von Richelieu, der ein Seminar zu gründen beabsichtigte, nach Paris berufen, um ihn hier mit Rath und That zu unterstützen. Im Einverständniß mit dem Abbé Perefixe sollte er Plan und Statuten zu einer solchen Anstalt ent-

werfen, als der Tod des Cardinals den gelungenen Anfang vereitelte. Eudes kehrte nach Caen zurück, trat aber auf den Rath mehrerer Bischöfe aus dem Oratorium, das damals ohnehin nur wenige Seminarien hatte, aus, und begann am 25. März 1643 zu Caen mit fünf Genossen die Gründung seiner neuen Congregation, die den Namen von Jesus und Maria tragen und zum Zwecke Abhaltung von Missionen und Erziehung tüchtiger Geistlichen haben sollte. Der Superior wurde lebenslänglich gewählt. Am 6. Januar 1644 wurde die Stiftung von dem Bischof von Bayeux und nachmals von mehrern andern französischen Bischöfen bestätigt. Eudes selbst wurde nicht bloß bei seiner Anwesenheit zu Paris von dem hl. Vincenz von Paula, sondern auch von P. Innocenz X. ermuntert, in gewohntem Eifer seine Missionen fortzusetzen, was ihn für die vielen Widerwärtigkeiten, die ihm bei Begründung seines Werkes von vorurtheilsvollen Bischöfen widerfuhren, entschädigen mochte. Bei seinem Tode (i. J. 1680) hatte seine Congregation sechs Seminarien und ein Collegium. Wie in der Lehre, war Eudes auch in der Schrift thätig und hinterließ mehrere Werke, meistens pastoraltheologischen Inhaltes. Zur Zeit der ersten französischen Revolution wurde ein Mitglied dieser Congregation, der neubestätigte Beichtvater Ludwigs XVI., im Gefängniß ermordet. Nach der Revolution faßte der Generalvicar Evreur den Plan zur Wiederherstellung dieser Stiftung, wurde aber durch den Tod an der Ausführung desselben gehindert, und erst am 9. Januar 1826 konnte der Abbé Blanchard die zerstreuten Eudisten wieder zu Rennes versammeln. Die Congregation wählte ihn zum Generalsuperior und begann unter seinen Auspicien ihre apostolische Thätigkeit wieder. Vgl. Helyot VIII, 185 ff. Henrion-Fehr II. 272 ff. Gegenwärtig haben die Eudisten ein Collegium St. Gabriel im Staate Indiana. S. Salzbacher, Reise nach Nordamerica. Wien 1845. S. 344. [Fehr.]

Eudocia, Gemahlin des Kaisers Theodosius II. Sie war die Tochter des Philosophen Leon zu Athen, geboren um das Jahr 400 n. Chr., hieß vor ihrer Taufe Athenais und erhielt von ihrem Vater eine treffliche Bildung. Pulcheria, die ältere Schwester des Theodosius, glaubte ihrem Bruder keine geeignetere Gemahlin finden zu können. Der Patriarch Atticus von Constantinopel unterrichtete sie im Christenthume und taufte sie im J. 421. Sie gebar dem Theodosius die Eudoxia. Im J. 432 wurde sie zur Augusta erhoben. Nachdem Valentinian III. ihre Tochter geehelicht hatte, unternahm sie in Folge eines Gelübdes eine Wallfahrt nach Jerusalem im J. 438, wo sie durch gemeinnützige Werke ihren Aufenthalt bezeichnete. Auf der Rückreise nahm sie die Reliquien des ersten Blutzeugen Stephanus mit sich. Im J. 440 (wahrscheinlicher 444) kam sie bei Theodosius in den ungegründeten Verdacht der Untreue, welcher deßwegen den Patricier Paulinus tödten ließ. Eudocia bat sich darum die Erlaubniß aus, nach Palästina sich zurückziehen zu dürfen. Dort brachte sie den Rest ihres Lebens in Werken der Frömmigkeit und Menschenliebe zu, gründete und unterstützte Klöster und ließ viele Kirchen erbauen. Nach einigen Berichten kehrte sie wieder zu Theodosius zurück, und beschloß erst nach seinem Tode ihre Tage im heiligen Lande, geachtet von Allen, die sie kannten. Aber schon Evagrius weiß nicht anzugeben, ob sie ihren Gemahl, ob Theodosius die Eudocia überlebt habe. Ihr Leichnam wurde in der Kirche des hl. Stephanus, welche sie selbst nicht weit von Jerusalem hatte erbauen lassen, ihrem Wunsche gemäß beigesetzt. Eudocia war Schriftstellerin. Sie gehört zu den wenigen gekrönten Dichtern und Dichterinnen, und sie besaß wirklich ein entschiedenes Talent für die Dichtkunst. Sie verfaßte, so viel wir wissen, 1) ein Gedicht zu Ehren ihres aus dem Feldzuge gegen die Perser zurückkehrenden Gemahls; 2) eine poetische Umschreibung der acht ersten Bücher der hl. Schrift, welche Photius sehr lobt, und wobei sie sich — nach diesem Schriftsteller — mit möglichster Genauigkeit an den Buchstaben der hl. Schrift anschließt. Am Ende jedes Buches bezeichnet sie mit zwei Versen sich als

die Verfasserin; 3) nach demselben Zeugnisse hinterließ sie eine Paraphrase der Bücher Daniel und Zacharias; ebenso 4) drei Bücher zum Lobe des Blutzeugen Cyprian, welcher zur Zeit der Diocletianischen Verfolgung zu Rom getödtet worden sei. Das erste Buch dieses Gedichtes enthielt das Leben der hl. Justina, die Bekehrung des Cyprian und seine Weihe; das zweite Cyprians Leben; das dritte beschrieb seinen Martertod. Von den erwähnten Schriften ist nichts auf uns gekommen. Dagegen besitzen wir ein Werk — homero-centones, eine Beschreibung des Lebens Jesu, welches ganz aus Bruchstücken homerischer Verse zusammengesetzt ist und welches Einige der Eudocia zuschreiben, doch ruht diese Angabe auf schwachen Gründen. Schon Hieronymus kennt eine solche Schrift, nennt aber deren Verfasser nicht. Vgl. Socrates VII. 21. 47. Evagrius I. 21. 22. 23. Photius bibl. vol. 183 u. 184. Nicephor. XIV. 50. [Gams.]

Eudoxia, Gemahlin des Kaisers Arcadius von Ostrom. Sie war die Tochter des Bauto, eines edlen Franken, welcher im Dienste des Kaisers Theodosius zu Ehren gekommen war. Bauto hatte bei seinem Tode die Eudoxia dem Feldherrn Promotus empfohlen, welchen nicht lange nachher der Eunuche und Günstling des Arcadius, Eutropius, wegen einer erlittenen Beleidigung aus dem Wege hatte räumen lassen. Eudoxia blieb in der Familie des Promotus. Eutropius rühmte dem Arcadius die Schönheit der Eudoxia und zeigte ihm ihr Bild. Der Kaiser beschloß sie zu heirathen, und der Tag der feierlichen Ehe wurde auf den 27. April 395 bestimmt. Von dem Entschlusse des Kaisers wußte indeß nur Eutropius. Der Minister Rufinus und alle Welt glaubte, daß die getroffenen Anstalten der Ehe des Kaisers mit der Tochter des Rufinus gelten. Am bestimmten Tage ging der ganze Hof in feierlichem Zuge aus dem Palaste durch die Stadt — mit prächtig ausgelegten Gewändern und herrlichem Schmucke, den Geschenken des Kaisers an die Braut. Allen unerwartet machte der Zugführer Eutropius bei dem Hause des Promotus eine Wendung, ging hinein, ließ die Geschenke der Braut zu Füßen legen, und an demselben Tage wurde die überraschte Eudoxia dem Kaiser angetraut. Die Kaiserin besaß neben dem Schmucke körperlicher Schönheit große Gaben des Geistes, aber auch ein hochfahrendes und aufbrausendes Wesen. Bei vielen Gelegenheiten zeigte sie einen tief religiösen Sinn; sie hatte vor Bischöfen und Einsiedlern eine hohe Ehrfurcht, ließ sich sammt ihren Kindern von denselben segnen, empfahl sich und die Ihrigen dringend deren Gebet, und schrieb die Gewährung ihrer Wünsche der Kraft dieser Fürbitte zu. Sie zeigte einen großen Eifer für die rechtgläubige Kirche, ließ auf ihre Kosten die Katholiken mit silbernen Kreuzen und Wachskerzen versehen bei den feierlichen Umgängen, welche Chrysostomus zu Constantinopel eingeführt hatte. Der Letztere nennt sie selbst „Amme der Einsiedler und der Armen Stab." Der fromme Pansophius hatte sie in der Religion gründlich unterrichtet, der nachher von Chrysostomus zum Bischofe von Nicomedien geweiht wurde. Aber die Religiosität der Kaiserin war doch nicht so tief, daß sie ihre großen Fehler überwunden hätte. Dieselbe scheint vielmehr geglaubt zu haben, daß sie durch wohlthätige Anstalten, durch Verbreitung der Religion und Ehrfurcht gegen deren Diener, durch manche gute Werke, Dasjenige wieder gut machen oder aufwiegen könne, was sie aus Stolz, Hab- und Rachsucht Böses that. Es wird ihr vorgeworfen, daß sie von Weibern und Kämmerlingen sich beherrschen ließ, deren Geiz unersättlich war, daß sie aus Habsucht selbst ungerechtes Gut an sich gezogen, daß sie übertriebene Ehrenbezeugungen sich erweisen ließ, daß sie einen nachtheiligen Einfluß auf die Verwaltung des Reiches ausübte. Dagegen läßt sich Manches anführen, wodurch ihre Schuld gemildert wird. Am meisten hat ihrem Andenken die Verfolgung und die zweimalige Verbannung des hl. Chrysostomus geschadet, wobei sie zum Theile als Werkzeug fremden Hasses diente, zum Theil Andere zum Hasse gegen den Heiligen erregte. Die Kaiserin war nicht von Anfang an gegen den Bischof auf-

gebracht; sie bezeugte ihm tiefe Ehrfurcht. Aber allmählig entstand zwischen ihm und ihr eine Spannung, die zu Zeiten sich wieder auszugleichen schien, aber zuletzt in entschiedenen Haß gegen den Heiligen überging. Wenn Johannes die Fehler der Großen und Weiber rügte, so fühlte die Kaiserin sich dadurch getroffen, oder die Schmeichler und Schmeichlerinnen hinterbrachten ihr die Worte des Heiligen so, daß sie dieselben auf sich beziehen mußte. Der Heide Zosimus sagt, die Kaiserin sei gegen den Johannes erbittert gewesen, weil er sie in seinen Reden an das Volk anzuziehen (κωμῳδεῖν) pflegte. Wie großen Antheil Eudoxia an der Synode bei der Eiche, und der ersten Entsetzung des Heiligen gehabt habe (403), dürfte schwer zu ermitteln sein. Als aber die Stadt von einem großen Erdbeben erschüttert wurde, so flehte die Kaiserin ihren Gemahl an, den Heiligen zurückzurufen. Ihre Bitte wurde ihr leicht gewährt, sie selbst schrieb an Chrysostomus und bezeugte ihm in herzlichen Ausdrücken ihre Freude. Ihren Kämmerling Brison schickte sie aus, ihn in Bithynien zu suchen. Chrysostomus landete bei einem Landhause der Kaiserin, welches nahe bei der Stadt lag. Bald aber nach dieser Rückkehr wurde die Kaiserin auf's Neue erbittert gegen Chrysostomus. Sie hatte zwischen dem Palaste und der Sophienkirche ihre silberne Bildsäule errichten lassen. Bei dieser Gelegenheit wurden dort Schauspiele und Tänze gehalten. Der Bischof tadelte diese an das Heidenthum grenzende Verehrung eines Menschenkindes. Gewiß ist, daß die Kaiserin ihm sehr und entschieden zürnte. Es wird gesagt, daß Johannes zu dieser Zeit in einer Predigt die Kaiserin mit den Worten angegriffen habe: „Herodias wüthet wieder, sie tanzt, sie begehrt das Haupt des Johannes." Wir glauben nicht, daß er diese Worte mit Beziehung auf die Kaiserin gesprochen. Wenn aber, so sagen wir mit Stollberg: „in diesem Falle mag ihn seine feurige Gemüthsart entschuldigen, aber nicht rechtfertigen; es wäre denn — wodurch die ganze christliche Sittenlehre entkräftet würde — daß wir Alles, was Heilige gethan, weil sie es gethan, für wohlgethan halten würden." Als Johannes wieder die Hauptstadt verlassen sollte (404), wandte sich Paulus, Bischof einer Kirche in Pontus, an die Kaiserin, und sagte: „fürchte Gott, erbarme dich deiner Kinder, entweihe nicht mit zu vergießendem Blute das Fest Jesu Christi." Die Kaiserin verzieh nicht. Der Heilige mußte sein Volk verlassen, um es nicht wieder zu sehen. Eudoxia freute sich nicht oder nicht lange ihres unrühmlichen Sieges. Am 6. November starb sie in mißglückter Geburt, nach großen Schmerzen. Ihren traurigen Tod sah man als Strafe des Unrechts an, welches sie an Chrysostomus begangen hatte. Sie hinterließ ihrem Gemahl vier Kinder: Flaccilla, Pulcheria, Theodosius, den nachmaligen Kaiser, und Marian. Vgl. Socratis h. e. VI. Sozom. VIII. Philostorg. XI. Zosimus V. Palladius de vit. Chrys. Chrys. epist., bes. ad Innocent. Tillemont XI. Baronius a. a. 395 sq. [Gams.]

Eudoxius, ein arianischer Bischof. Unter Beziehung auf das im Artikel „Arius, Arianismus" Gesagte ist hier noch Folgendes beizusetzen. Weil die auf der zweiten Synode zu Sirmium im J. 357 verfaßte Glaubensformel dem Arianismus das Wort redete, in sofern mit Vermeidung der Worte ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος gelehrt wurde, der Vater stehe an Ehre, Würde und Majestät über dem Sohn, der ihm mit allem Uebrigen (wie alles Uebrige) unterworfen sei; so waren besonders die gallischen Bischöfe und auch mehrere im Oriente der genannten Formel entgegen. Deßungeachtet wußten die wahren und eigentlichen Urheber derselben, Ursacius und Valens, mehrere Bischöfe für sie zu gewinnen, und unter diesen ist wegen seines großen Einflusses vorzüglich Eudoxius zu nennen. Seit dem Jahre 341 erscheint er als Bischof zu Germanicia in Syrien, und wird von Sozomenus (hist. eccl. III. 14) als ein eben so gelehrter als beredter Mann geschildert. Von seinen Schriften ist jedoch außer einigen Fragmenten seiner Abhandlung über die Menschwerdung Christi nichts auf uns gekommen. Hatte er früher mehr auf Seite der gemäßigten Arianer (Semiarianer) gestanden, wenigstens sich

nicht offen für die Eunomianer ausgesprochen, so trat er 357 den strengen Arianern vollkommen bei, wofür ihm Ursacius und Valens einen der großen Stühle des Ostens versprochen zu haben scheinen. Als nämlich gegen Ausgang des J. 357 der Metropolit Leontius von Antiochien gestorben war, nahm der Bischof Eudoxius, der sich damals am Hofe befand, alsbald vom Kaiser Urlaub, unter dem Vorwand, seine Gemeinde in Germanicia zu besuchen, reiste aber, statt in sein Bisthum, nach Antiochien und riß ohne Umstände den dortigen Stuhl an sich. Trotz dieser offenbaren Eigenmächtigkeit führten aber Ursacius und Valens seine Sache am Hofe so gut, daß Constantius im Sommer 358 dem Abgesandten des neuen Metropoliten eine Bestätigungsurkunde zustellte. Während aber der Bevollmächtigte mit derselben noch unterwegs war, trat ein neuer Umschwung der Dinge ein. Eudoxius hatte mit Acacius von Cäsarea im Frühjahr 358 zu Antiochien eine Synode versammelt, welche die Satzungen von Sirmium höchlich billigte; auch hatte Eudoxius sogar die neuen Begründer des Arianismus, Aëtius und Eunomius aus Alexandrien zu sich berufen und behandelte sie öffentlich als seine werthen Freunde. Gegen sie und die strengen Arianer überhaupt brachten nun Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea, zwei angesehene Stimmführer der halbarianischen Partei, ein Concil in der Stadt Ancyra zusammen, auf welchem die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater förmlich als Banner erhoben, und in zwölf Anathematismen das Bekenntniß von Sirmium als gottlose Ketzerei gebrandmarkt wurde. Wollte man dem parteiischen Philostorgius lib. IV. c. 8 und dem unsichern Epiphanius haeres. 73, n. 13 Glauben schenken, so wäre Basilius aus Privathaß, weil er selbst Bischof von Antiochien hätte werden wollen, gegen die Eunomianer, auch Eudoxianer genannt, aufgetreten; allein bei Theodoret (II. 25) wird ihm eine ἀξιέπαινος βιοτή beigelegt, und es ist deßhalb wahrscheinlich, daß Basilius aus wirklichem Glaubenseifer sich den Anomöern widersetzte. Nach Abschluß der genannten Synode ordneten die Versammelten eine Gesandtschaft an Constantius ab, welcher es gelang, dem Kaiser die Augen darüber zu öffnen, daß er von Ursacius und Valens in Bezug auf die Urkunde von Sirmium schändlich getäuscht worden sei. Die Folge davon war, daß die Bestätigungsurkunde für nichtig erklärt, Eudoxius aus Antiochien verjagt, und Aëtius und Eunomius nach Phrygien verbannt wurden, während die beiden Hofbischöfe sammt allen andern, die am Hoflager zu Sirmium zugegen waren, die Acten der Synode zu Ancyra sammt den zwölf Anathematismen unterzeichnen mußten. In seinem Schreiben an die Antiochener sagt Constantius, er sei weit entfernt, solchen Männern wie Eudoxius hold zu sein. Den Aëtius solle man eigentlich nicht einmal nennen. Er fordert die Antiochener auf, sich an die erste Untersuchung über den Glauben (Synode zu Antiochien im J. 341) zu erinnern, in welcher gezeigt worden sei, daß der Heiland der Sohn Gottes, und dem Wesen nach dem Vater ähnlich sei. Aber diese Leute (Eudoxius und Aëtius) redeten, was ihnen einfalle. Ihre Anhänger sollten vorläufig von der kirchlichen Gemeinschaft entfernt werden, bis der Kaiser eine Strafe bestimme, die ihrer Wuth angemessen sei, im Falle sie sich nicht ändern. So aufgebracht aber im Augenblick der dogmatisirende Kaiser gegen die Eudoxianer war, die nicht bloß als Ketzer, sondern auch als ungetreue Unterthanen, die an den aufrührerischen Gesinnungen des Cäsar Gallus Antheil gehabt hätten, dargestellt worden waren; so ging doch bald ein anderer Wind am Hofe. Durch die vereinten Bemühungen des obersten Verschnittenen Eusebius — der mit dem verbannten Eudoxius von Antiochien stets in gutem Vernehmen stand — und einiger Bischöfe, soll der Kaiser umgestimmt worden sein, so daß Eudoxius wieder zu Gnaden angenommen wurde und auf seinen bischöflichen Stuhl in Antiochien zurückkehren durfte. Auf der Synode zu Seleucien, wo ein Predigtauszug des Eudoxius vorgelesen wurde, nach welchem dieser vor der Gemeinde sagte, wenn der Vater einen Sohn hätte, müßte er auch eine Frau haben, wurde zwar

unter Andern auch Eudoxius von den Semiarianern abgesetzt und ein gewisser Anianus kam an seine Stelle. Bevor aber eine Gesandtschaft, welche die Beschlüsse der Mehrheit dieser Synode dem Kaiser überbringen und seine Bestätigung nachsuchen sollte, am Hofe ankam, war Constantius bereits von Eudoxius und Acacius für ihre Sache gewonnen, und die Deputation von Seleucien ward angehalten, in ihrem und ihrer Bevollmächtigten Namen ein Bekenntniß zu unterzeichnen, das mit den Beschlüssen von Rimini gleichlautete; es geschah dieß auch in den ersten Tagen des J. 360. Aber auch die Eudoxianer mußten sich zu einem Opfer verstehen. Die Abgesandten des Concils von Seleucien hatten nämlich dem Kaiser, gleich nach ihrer Ankunft zu Constantinopel, ein Glaubensbekenntniß des Aëtius in die Hände gespielt, von dem sie behaupteten, daß es die Ansichten des Eudoxius enthalte. Der Kaiser, der durch offene Begünstigung der starren Arianer allzusehr anzustoßen glaubte, las, erkannte es für gottlos und fuhr den Bischof von Antiochien hart an. Dieser half sich dadurch, daß er den Aëtius als den Urheber desselben nannte und mit frecher Stirne betheuerte, er sei ganz anderer Meinung als Aëtius, obgleich alle Welt wußte, daß Eudoxius mit diesem Manne stets in der engsten Verbindung stand. Im J. 360 wurden die Hauptbeförderer des Semiarianismus auf der Synode zu Constantinopel unter verschiedenen Vorwänden abgesetzt, und in den Nachlaß der Besiegten theilten sich nachher die Sieger. Das Beste nahm aber Eudoxius für sich weg, nämlich den Stuhl von Constantinopel, und in dieser Stellung wirkte er fortan im Interesse des strengen Arianismus. Vgl. Möhler's Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit. 2ter Theil. Gfrörer, allg. Kirchengesch. 2ter Bd. 1te Abthlg. Schrökh, christl. Kirchengesch. 6ter Theil. [Fritz.]

Eugendus (Augendus), heiliger und ausgezeichneter Abt des Klosters Condat im Jura. Der erste, welcher in Gallia Sequanorum und im Juragebirg das Einsiedler- und Mönchsinstitut einführte, war der hl. Romanus, gegen Ende des 4ten Jahrhunderts im benannten Gallien aus guter Familie geboren und durch den Abt Sabinus von Aisnay bei Lyon in der klösterlichen Lebensweise unterrichtet. Mit einer Hacke, mit Gemüsesamen und Cassian's Schriften, zog er in einem Alter von 35 Jahren in die Einsamkeit des Jura, lebte da einige Zeit als Einsiedler und errichtete um 430 im Verein mit seinem Bruder Lupicin, der sich ihm beigesellte, das Kloster Condat. In Kürze erfreute sich das Kloster einer sehr starken Bevölkerung, angezogen durch die Heiligkeit, Lebensstrenge und Wunder der beiden Brüder sowie durch die Leichtigkeit, womit Roman den Eintritt in die klösterliche Gemeinde deßhalb gewährte, weil man die Auserwählten und Vollkommenen von den Andern in diesem Leben nicht unterscheiden könne, Gott selber nicht schon vor dem Ende die Einen auf die rechte, die Andern auf die linke Seite stelle, und gar oft die anfangs Eifrigen sehr schlecht und große Sünder sehr gut enden. Die Ueberzahl der Mönche, die ungünstige Lage des Klosters und die Menge der zuströmenden Pilger veranlaßten bald die Errichtung neuer Mönchscolonien und Kirchen in der Nähe und Ferne. So entstand nicht weit von Condat das Kloster Lauconne, nachher von der Grabstätte Lupicin's St. Lupicin genannt, das um 460 schon 150 Mönche zählte. Für Nonnen gründeten die beiden Brüder das Kloster St. Romain de la Roche, wo ihre Schwester 105 Jungfrauen vorstund, die in der strengsten Clausur und einer solchen Abgeschiedenheit von der Welt lebten, daß sie nicht einmal von ihren nächsten etwa im benachbarten Kloster Lauconne befindlichen Verwandten etwas erfuhren. Gregor von Tours vita PP. c. 1. läßt den Roman und Lupicin sogar innerhalb der Grenzen Alemanniens ein Kloster gründen. Ueber alle diese Anstalten führten beide, obwohl Roman sich mehr zu Condat und Lupicin gewöhnlich zu Lauconne aufhielt, die Oberleitung, Roman in milderer, Lupicin in strengerer Weise. Ihr ausgezeichnetster Schüler war ihr Landsmann Eugendus, dessen

ter, ein Presbyter zu Ysarnodor, ihnen den 7jährigen Knaben zur Erziehung rgeben hatte. Der Zögling, fromm und gelehrig, verlegte sich auch mit allem ißе auf die Erwerbung von Kenntnissen, lag Tag und Nacht über der Lectüre erlernte sogar die griechische Sprache. Roman starb um 460 oder etliche hre früher, Lupicin um 480 oder etliche Jahre später; dem letztern folgte als Minausus, der nicht lange lebte, und dem Minausus der hl. Eugendus. Unchtet dieser höhern Stellung und der vielen Zureden der Bischöfe, die das ster Condat häufig besuchten, ließ er sich nicht zum Priester weihen, weil die nche der Welt entsagt hätten und er nicht in Gefahr gerathen wolle, sich über andern Brüder zu erheben, wie auch Lupicin nie und Roman nur widerbend i. J. 444 durch den hl. Hilarius von Arles die Priesterweihe empfangen sie nur an Festtagen, von seinen Mönchen genöthiget, in Entrichtung des ligen Opfers ausgeübt hatte. Dieser Demuth des Eugendus stand eine große ensstrenge zur Seite. Er trug immer nur eine einzige Tunica und zwar so ge bis sie ganz verbraucht war, ebenso hielt er es mit der Cucullа; im Sommer g er die gallische Caracalla und ein härenes Scapular, das er von einem mmen aus Pannonien nach Gallien gekommenen Einsiedler erhalten hatte; uernschuhe nach Art der alten Väter mit Beinschienen und Binden und zur htlichen Chorzeit selbst im kältesten Winter nur Holzschuhe bildeten seine Fußeckung, täglich ein einziges karges Mahl ohne Fleischspeisen seine Nahrung, elender Strohsack sammt Pelzdecke sein nächtliches Lager. Dabei war er stets ter ohne je zu lachen, sprach nie über Jemand übel, behandelte die Brüder und Auswärtigen mit Sanftmuth und Liebe, und erwies vorzüglich den alten und nken Mönchen ein theilnahmsvolles Herz, indem er sie durch Brüder nach r eigenen Wahl bedienen ließ und vom gemeinsamen Dormitorium und Reorium ausnahm. Für alle andern Mönche galt aber das Princip der Gemeinstlichkeit und des Verzichtes auf alles Privateigenthum. Daher ließ er alle vatzellen abbrechen und als das aus Holz gebaute Kloster abbrannte, wobei Flasche geweihtes Martinsöl ganz unversehrt blieb, dasselbe gemeinnützlicher passender wieder aufbauen; kein Mönch hatte eigene Schränke und Kästen selbst nicht über das Geschenkte durfte einer ohne Erlaubniß disponiren, daen erhielt Jeder das Nothwendige bis auf die Nadel herab; ein Speise- und hlafsaal umschloß Alle, eine und dieselbe Nahrung, gewöhnlich Brei aus uniebten Hülsenfrüchten ohne Salz und Oel und ohne Zuthat von Fleischspeisen, rde für Alle gereicht, und Alle standen unter dem Gesetze der Arbeit, jedoch daß Eugendus für Jeden die angemessene bestimmte, für die Sanftmüthigen Alten die ruhigeren Geschäfte, für die Eitlen und Hoffärtigen die gemeinen, die Priester diejenigen, welche ihnen in der Zurückgezogenheit ein reines Herz Darbringung des heiligen Opfers bewahrten. Außerdem machte er den Lehrer er Mönche und drang mit besonderem Eifer auf die unablässige Lectüre. So ete Eugendus seine Mönche und gab der Regel Roman's und Lupicin's eine lkommenere Form, mit Berücksichtigung zwar der Mönchsvorschriften des Pachos, Basilius und Cassianus und der Lirinensergebräuche, aber auch mit bederer Rücksicht auf die gallische Natur und Eigenthümlichkeit. Wirklich erreichte Heilige auch den Zweck dieser Regel und seiner unermüdeten Thätigkeit, denn unter seinen Vorgängern, so stunden auch unter ihm Condat und die damit bundenen Klöster in großer Blüthe und übten einen wohlthätigen Einfluß die Umgebung, die an ihnen Centralpuncte des religiösen Lebens und der ltur des Bodens und Geistes und selbst in Krankheiten eine Zuflucht hatte, da hrere Mönche sich der Gabe der Heilung durch geweihtes Oel erfreuten, zumal r Eugendus selbst mit außerordentlichen Gaben geschmückt. Es bestand damals Brauch, sich von frommen Männern für Besessene und Kranke Exorcismen Gebete aufschreiben zu lassen, die man den Behafteten zur Erlangung der

Genesung um den Hals band; Eugendus wurde von Nah und Fern um solche Aufzeichnungen gebeten und sie hatten den besten Erfolg. Die vornehme Dame Spagria zu Lyon, wegen ihrer Wohlthätigkeit Mutter der Kirchen und Klöster genannt, wurde geheilt, indem sie einen Brief des Eugendus küßte, an die Augen drückte und in den Mund nahm. Merkwürdig ist, daß er aus dem Geruche der Leute erkannte, welcher Tugend oder welchem Laster sie ergeben waren. Einst erschienen ihm im Traume Petrus, Paulus und Andreas. Auf seine Frage: Wie kommt ihr hieher, während ihr doch dem Leibe nach zu Rom und Patras seid? erhielt er die Antwort: „Auch hier werden wir wohnen" — und sieh da, als er erwachte, kamen eben zwei Brüder mit Reliquien dieser Apostel aus Rom. Ein anderes Mal, als er gerade wegen des langen Ausbleibens einiger Mönche sehr in Aengsten stund, die er um Salz an das Tyrrhenische Meer geschickt hatte, weil man es „de vicinis Ileriensium locis" nicht zu holen wagte, aus Furcht vor den nahen Alemannen, welche wie Bestien über die Reisenden herzufallen pflegten, erschien ihm im Schlafe der hl. Martin und kündigte ihm die nahe Ankunft der Entsendeten an, was sich schon am andern Tag zum Theil verwirklichte. Uebrigens ist in der vita Eugendi auch von Reisen der Brüder in der Nachbarschaft der Alemannen die Rede; ob indeß schon damals das Kloster Condat auf die Christianisirung der Alemannen eingewirkt, läßt sich nicht ermitteln, kann aber für die spätere Zeit nicht in Abrede gestellt werden. Eugendus selbst verließ das Weichbild seiner Klöster nie, worin er von seinen zwei Meistern abwich, die am burgundischen Hofe zu Genf und im Comitate die Hilfsbedürftigen und Unterdrückten öfter vertheidigten; allein das bisher Gesagte beweist, wie er deßhalb nicht weniger auf die Außenwelt einwirkte, auf die vornehmsten Laien und Bischöfe sowohl, welche sich für gesegnet hielten, wenn sie ihn sehen oder Briefe von ihm erhalten konnten, als auch auf die Niedrigen und Armen, die er stets freundlich aufnahm. In den sechs letzten Monaten seines Lebens fortwährend kränklich, blieb er doch nie vom Chor aus. Dem Tode nahe ließ er einen Priester seines Klosters kommen, welchem er „cum libertate peculiari olim etiam perungendi infirmos opus iniunxerat" und ließ sich von ihm auf der Brust salben „secretissime quoque sibi pecusculum petiit, ut moris est, perungi." Sein Todesjahr fällt zwischen 510—517. Die Bollandisten haben zuerst die von einem anonymen Schüler und Freunde Eugend's verfaßten, in mannigfacher Beziehung merkwürdigen Biographien des Romanus (28. Febr.), Lupicinus (21. März) und Eugendus (1. Jän.) herausgegeben; leider ist eine andere Schrift desselben Autors über die Regeln des Klosters zu Agaunum nicht mehr vorhanden. Seit Eugendus erhielt Condat den Namen Kloster St. Eugendi, womit es zwar auch noch nach dem 12ten Jahrhundert genannt wird, aber bei dem Volke hieß es seit dem 12ten Jahrhundert vorzugsweise St. Claude, wegen des hl. Claudius, Bischofs von Besançon, welcher nach Niederlegung des Bisthums Mönch zu Condat und 526 Abt daselbst geworden war, und dessen hl. Leichnam man im 12ten Jahrhundert wieder aufgefunden hatte. Außer den Bolland. l. c. s. Gregor v. Tours vit. PP. c. 1; Tillemont. Mem. t. 16. p. 142, 743 edit. sec.; Mabill. Annal. t. I. p. 23 und 677; Boll. de S. Claudio ad 6. Jun. [Schrödl.]

Eugenius I.—IV., Päpste. Eugenius I. Als der hl. Martin wegen der eifrigen Vertheidigung des Glaubens gegen die Monotheleten im J. 653 gewaltsam von Rom weggeführt wurde, erklärte ihn der Kaiser Constans als abgesetzt, und trug dem römischen Clerus auf, einen andern Papst zu wählen. Bis zum 8. September 654 jedoch zögerte der Clerus, den Auftrag des Kaisers zu vollziehen; endlich aber bewog ihn höchst wahrscheinlich die Besorgniß, daß der Kaiser einen Irrgläubigen ihnen als Papst aufdringen könnte, wenn sie sich noch länger seinem Befehle widersetzen würden, zur Papstwahl zu schreiten. Die Wahl fiel auf Eugenius, einen gebornen Römer, dessen Sanftmuth, Leutseligkeit, Herzensgüte, Frei-

gebigkeit und heiligen Wandel der römische Bibliothecar Anastasius ungemein rühmt. Die katholische Kirche verehrt ihn auch wirklich unter den Heiligen, und dieß ist auch eine hinlängliche Bürgschaft dafür, daß Eugenius an dem großen Elende und den schweren Entbehrungen, die der hl. Martin an dem Orte seiner Verbannung ertragen mußte, ohne daß ihm die römische Kirche, wie er über das Meer herüberklagte, irgend eine Linderung gewährt hätte, keine Schuld trägt. Gewiß wurde es ihm unmöglich gemacht, gegen den verbannten Heiligen das Gebot der Liebe zu erfüllen. Oder, wie hätte er, der doch überaus wohlthätig gegen die Armen, und freigebig gegen seinen Clerus war, desjenigen vergessen können, der seine Standhaftigkeit im Bekenntnisse des wahren Glaubens im Elende büßen mußte, und eigentlich der wahre Bischof von Rom war? Sonst ist aus dem Pontificate Eugenius I. nur dieß bekannt geworden, daß er sogleich nach seiner Erhebung Gesandte nach Constantinopel schickte, um eine Vereinigung der getrennten Kirchen zu bewirken; diese sich aber bethören ließen, ein von dem Patriarchen Petrus ihnen übergebenes, ganz dunkles und geschraubtes Glaubensbekenntniß als orthodox anzunehmen, und die Kirchengemeinschaft mit ihm zu erneuern. Als jedoch diese Gesandten das Synodalschreiben des Petrus nach Rom überbrachten, und das darin enthaltene Glaubensbekenntniß des listigen Patriarchen in der Kirche St. Maria ad Praesepe (jetzt Maria Maggiore) vorgelesen wurde, ward nicht nur der Clerus, sondern auch das Volk über die zweideutige Ausdrucksweise, womit Petrus seinen Irrthum zu überdecken bemühet war, so entrüstet, daß sie ungestüm das Synodalschreiben verwarfen, und dem Papste, der ihren Unwillen theilte, nicht erlaubten, das heilige Meßopfer darzubringen, bevor er sich nicht verpflichtete, das erwähnte Schreiben des Patriarchen Petrus zu verwerfen. Eugenius starb am 1. Juni 657 und regierte die Kirche durch 2 Jahre, 8 Monate, 29 Tage. Muratori Annali d'Italia. Mailänder Ausgabe von 1744. IV. Bd. Anastasius Bibliothecarius de vitis rom. Pontif. — **Eugenius II.** Nach dem Tode Pascals I. ereignete sich eine zwiespältige Wahl (i. J. 824). Die eine Partei wählte den Erzpriester zur hl. Sabina, Eugenius, die andere den Diacon Laurentius. Weil jedoch Eugenius die Mehrheit der Stimmen hatte, und auch der Adel seine Wahl unterstützte, so bestieg er als der Zweite dieses Namens den päpstlichen Stuhl. Seine Wahl wurde zwar sogleich dem Kaiser Ludwig berichtet, jedoch die Bestätigung nicht abgewartet, sondern die Consecration bald nach der Wahl vollzogen. Jener Zwiespalt in der Wahl, und mehrfache Unordnungen in der Rechtspflege zu Rom, wovon Eginhard und Paschasius Radbertus im Leben des Abtes Wala und der Biograph Ludwig des Frommen Astronomus berichten, scheinen den Kaiser Ludwig, als Schutzherrn von Rom, veranlaßt zu haben, seinen Sohn Lothar als Stellvertreter nach Rom abzusenden, damit er gemeinschaftlich mit dem Papste das anordne, was man für nothwendig erachten würde. Wirklich erließ Lothar mehrere Verordnungen, welche den Zweck hatten, jedem den ruhigen Besitz seiner Rechte und Privilegien zu sichern, die Rechtspflege vor Ausschweifungen zu bewahren, von den Papstwahlen für die Zukunft die Möglichkeit von Spaltungen fern zu halten, der römischen Kirche ihre Güter und die römischen Herzoge, Grafen und Richter im schuldigen Gehorsam gegen den Papst zu erhalten. Diese Verordnungen, die bei Baronius und noch genauer bei Holstenius Collect. Rom. P. II. zu lesen sind, zeigen am deutlichsten das damalige Verhältniß der päpstlichen und kaiserlichen Gewalt in Rom und dem römischen Gebiete, und lassen den Papst als den Herrn, den Kaiser aber als den Schutzherrn alldort erscheinen. Einige Richter, die sich ungerechte Eingriffe in das Eigenthum der Privaten erlaubt hatten, ließ Lothar nach Frankreich in die Gefangenschaft abführen, woraus sie aber nach Anastasius von Eugen II. befreit wurden. Unter Eugen II. kamen Gesandte aus Constantinopel zum Kaiser Ludwig und überbrachten ein Schreiben des Kaisers Michael Balbus, worin dieser die

Mißbräuche in der Bilderverehrung unmäßig übertreibt, und Ludwigen für die Bilderstürmerei zu gewinnen hofft. Dieser traute sich jedoch kein Urtheil zu, und wollte das Urtheil seiner Bischöfe vernehmen; daher schickte er Abgeordnete an Eugen II., um von diesem die Erlaubniß zu erhalten, eine Conferenz mit den Bischöfen seines Reiches über einen Gegenstand zu halten, der schon im zweiten nicänischen Concilium entschieden worden war. Die zusammenberufenen Bischöfe, die wegen der fehlerhaften Uebersetzung der Acten des zweiten Conciliums von Nicäa dessen Entscheidungen mißverstanden, und sich an dasselbe nicht anschließen zu können glaubten, aber auch den Bildersturm des Kaisers Michael nicht billigen konnten, meinten als Lehrmeister des Papstes sowohl, dessen Vorgänger die Beschlüsse der nicänischen Synode angenommen hatten, als auch des griechischen Kaisers auftreten zu dürfen. Daher entwarfen sie Formulare für zwei Briefe, an den Papst nämlich und an den griechischen Kaiser. Der Kaiser Ludwig jedoch konnte sich nicht herbeilassen, die Miene eines Lehrmeisters des Papstes anzunehmen, sondern schrieb einen ehrfurchtsvollen Brief an denselben und schickte ihn durch zwei Bischöfe nach Rom, denen auch eine von den in Paris versammelten Bischöfen veranstaltete Sammlung von Auszügen aus den Kirchenvätern mitgegeben wurde. Der Kaiser aber betheuert mehrmals in seinem Briefe, daß er keineswegs die beiden Gesandten in der Absicht an den Papst abordne, damit sie zu Rom den Lehrerberuf ausübten, sondern nur, weil er es für seine Pflicht erachte, in allen Angelegenheiten, welche die Kirche betreffen, nach dem Maße seiner Kräfte dem Papste behilflich zu sein. Welchen Erfolg diese Gesandtschaft gehabt habe, darüber berichtet die Geschichte nichts, wenn nicht die im J. 826 erfolgte Absendung von zwei römischen Legaten an den Kaiser damit zusammenhängt; so viel aber weiß man, daß die Bilderverehrung im Sinne der nicänischen Synode nach nicht langer Zeit auch in dem fränkischen Reiche überall üblich geworden ist (s. Bilderstreit). Im J. 826 hielt Eugen II. eine Synode in Rom, in welchem 38 Canones verfaßt wurden, aus deren Inhalte man ersieht, wie sehr es den versammelten Bischöfen daran lag, den Clerus aus seiner Unwissenheit zu heben, zur Sittenreinheit zu führen, und ihm zu einem guten Rufe zu verhelfen (Labbe Concil. Tom. VII). Am 27. August 826 starb Eugen II. Er war ein geborner Römer und Anastasius, der römische Bibliothecar, schildert ihn als einen sehr demüthigen, gelehrten, besonders beredten, freigebigen und frommen Mann, der, die Welt verachtend, immerdar nur das im Geiste erwog, was Christo wohlgefällt (Muratori Annali d'Italia. Mail. Ausg. Tom. IV.). Stollberg, Geschichte der Relig. Jesu Christ. fortges. v. Friedrich von Kerz. 26. B. Theod. Katerkamp, Kirch. Gesch. 4. Abth. — Eugenius III. Nach dem Tode Lucius II., der mit Waffengewalt den Schwindeleien der Römer ein Ziel setzen wollte, waren letztere voll Eifersucht auf ihre Neuerung, und voll Haß gegen das weltliche Regiment des Papstes. Die Cardinäle, der nöthigen Freiheit ermangelnd, mußten daher die Papstwahl gegen die bestehende Vorschrift außerhalb ihres Collegiums in aller Eile vornehmen. Am 27. Februar 1145 wählten sie Bernard von Pisa, einen ehemaligen Schüler des hl. Bernard von Clairvaux, nun Cistercienserabt zum hl. Anastasius in Rom, der den Namen Eugenius III. annahm. In aller Eile wurde er in der lateranensischen Kirche inthronisirt, und verließ in Begleitung weniger Cardinäle zur Nachtzeit Rom, wo sich die Senatoren anschickten, die Gültigkeit seiner Wahl anzustreiten, und sich ihm offen zu widersetzen, wenn er die von ihnen beliebten Neuerungen nicht gutheißen würde, und ging ins Kloster von Farfa, wo er am 4. März zum Bischofe geweiht wurde. Von nun an weilte er durch 8 Monate in Viterbo, wo er die Gesandten der Maroniten und des armenischen Catholicus empfing, die nach dem Berichte des Otto von Freysing (l. 7. Chron. 32) durch eine wunderbare Erscheinung, die sich während des vom Papste dargebrachten Meßopfers ereignete, zur Annahme des römischen Meßritus bewogen wurden. Von Viterbo verkündete

Eugen III. den zweiten Kreuzzug, nachdem Edessa durch die Türken erstürmt worden war, und den Lateinern große Gefahr im Oriente drohte. Der hl. Bernard wurde vom Papste beauftragt, den Kreuzzug zu predigen (s. Bernardus, Abt von Clairvaux). Eugen ertheilte allen denjenigen, die das Kreuz genommen haben würden, einen vollkommenen Ablaß unter den sonstigen unerläßlichen Bedingungen, nahm ihre Frauen, Kinder und Güter unter den Schutz des apostolischen Stuhles und verlieh ihnen noch andere Privilegien, damit ja recht Viele zum Kreuzzuge sich entschließen möchten. Bei allem diesem Eifer mußte Eugen III. den Kummer erleben, zu sehen, wie dieser große und glänzende Kreuzzug, der zu den größten Hoffnungen zu berechtigen geeignet war, nichts Ersprießliches für die christliche Sache im Oriente leistete. Mittlerweile, als Eugen zu Viterbo sich aufhielt, erschien Arnold von Brescia (s. d. A.) in Rom, und erhitzte die Köpfe der Römer noch mehr. Nach seinem Rathe sollte nicht nur ein Senat für die weltliche Regierung Roms bestehen, sondern auch der Ritterstand, wie er zu Zeiten des alten Roms bestand, eingeführt werden, der Stadtpräfect wurde abgeschafft und ein Patricier, dem sich alle Bürger eidlich zur Unterwürfigkeit verpflichten mußten, wurde aufgestellt. Der Papst sollte sich mit der geistlichen Regierung begnügen. Die Demagogie Arnold's fanatisirte das Volk so sehr, daß es sich zu den gröbsten Ausschweifungen hinreißen ließ, die Paläste von Cardinälen und jenen Vornehmen, denen die neue Regierung Verdacht einflößte, niederriß, sogar die Peterskirche plünderte und an frommen Pilgern Gewaltthaten verübte. Eugen machte mehrere gütliche Versuche, um die irregeführten Römer zum Gehorsam gegen ihren rechtmäßigen Herrn zurückzuführen, aber alle schlugen fehl. Da griff er zu strengeren Mitteln. Zuerst wurde der Patricier Giordano excommunicirt, und als auch dieß nicht fruchten wollte, rüstete Eugen III., verband sich mit den Tivolesern und mehreren aus dem römischen Adel, denen die Segnungen der neuen Regierung nicht behagen wollten und zog gegen Rom. Noch vor Ablauf des Jahres 1145 wurden die Römer gezwungen, ihren Patricier abzuschaffen, und dem Papste, als ihrem rechtmäßigen Herrn, Gehorsam zu leisten. Eugen zog nun unter großem Jubel der wetterwendischen Römer in Rom ein. Dieser Friede war jedoch nur von kurzer Dauer. Die Erbitterung der Römer gegen Tivoli war so groß, daß sie die Zerstörung der Mauern dieser Stadt vom Papste verlangten, und Eugen, der ihnen dieß nicht zugestehen wollte, sah sich, um den beständigen Belästigungen zu entgehen, veranlaßt, abermals aus ihrer Mitte fortzuziehen. Nachdem er mehrere Städte Italiens besucht hatte, wendete er sich nach Frankreich, wo er auf das Feierlichste von Ludwig VII. empfangen wurde, und dem Könige in der Kirche St. Denis die Oriflamme überreichte und zum Kreuzzuge den apostolischen Segen ertheilte. Diese Entfernung Eugens aus Italien und die ehrenvolle Aufnahme in Frankreich scheint die Römer, die sich bei allem Senate dennoch nicht sicher genug dachten, in große Angst versetzt zu haben. Um sich einer kräftigen Hilfe zu versichern, schickten sie Abgeordnete an den teutschen König Conrad, die ihm ein Schreiben zu überbringen hatten, in welchem sie, statt ihre Schwäche und Ohnmacht zu gestehen, sich als die Herrn und Gebieter der Welt geberden, und bis zur Lächerlichkeit die Würde erheben, die Conraden, von dem sie doch eigentlich nur Hilfe und Schutz bedurften, durch sie zu Theil werden könnte (Otto von Freysing de Gest. Frider. l. 1. c. 28). Conrad legte auf die aberwitzigen Vorspiegelungen der Römer so wenig Gewicht, daß er vielmehr zwei Abgeordnete des Papstes mit allen Ehren empfing. Eugen aber hat die Zeit seines Verweilens in Frankreich auf eine der Kirche ersprießliche Art zuzubringen sich bemüht. Im J. 1147 hielt er zu Paris eine Synode, um der gallicanischen Kirche gegen den Fanatismus der Häretiker im südlichen Frankreich zu Hilfe zu kommen. Eine Mission wurde in dieser Absicht angeordnet, welche zwei Bischöfen aufgetragen wurde. Diese wurden vom hl. Bernardus begleitet. Bernard trat mit dem glücklichsten Erfolge auf, so

zwar, daß sich Henri, das Haupt der Ketzerei, aus allen Orten, denen der Heilige nahete, flüchten mußte. Leider verloren sich bald wieder die Früchte der Bemühungen des hl. Bernard, weil dieser zu früh starb, als daß er die kirchliche Ordnung vollkommen hätte herstellen können. Auch erschienen auf diesem Concilium Kläger gegen Gilbert von Porret, Bischof von Poitiers, die ihn verschiedener in seinen Schriften enthaltener Irrthümer beschuldigten. Er wollte die Klagepuncte nicht eingestehen, daher wurden seine Schriften der Synode übergeben, die Untersuchung unter Mitwirkung des hl. Bernard eingeleitet und das Endurtheil auf ein zahlreicheres Concilium ausgesetzt. Dieses wurde nun in der Fasten 1148 zu Rheims versammelt, und unter Vorsitz des Papstes abgehalten. Viele Canones wurden hier erlassen, die die Verbesserung des Wandels der Geistlichen und Klosterfrauen, ihre Sicherheit gegen Gewaltthaten, die Erhaltung des Gottesfriedens, die Sicherung der kirchlichen Immunität, die Bannung der Habsucht bei Vornahme geistlicher Functionen u. a. bezweckten. Dann kam die Sache des Gilbert zur Sprache, seine Irrthümer wurden verworfen, und das Verbot gegeben, seine Schriften zu lesen oder abzuschreiben, bis sie von der römischen Kirche verbessert sein würden. Nach diesem Concil reisete Eugen III. nach Trier, wo wieder eine Synode gehalten wurde. Zu dieser kam der Erzbischof von Mainz, erstattete Bericht über die außerordentliche Lebensweise und die Offenbarungen, die der Hildergardis geworden seien, und erbat sich darüber das Urtheil des Papstes. Nachdem die Untersuchung durch verständige und in der Unterscheidung der Geister geübte Männer geschehen und ein rühmlicher Bericht an den Papst erstattet worden war, lobten alle und dankten Gott für die hohen Gnaden, deren Er die fromme Hildegardis gewürdigt hat, und nicht nur der hl. Bernard, sondern auch der Papst selbst schrieb an sie, ihr Glück wünschend für die von Gott empfangenen Gnaden, und sie auffordernd, treu mit denselben mitzuwirken. Auch ertheilte er ihr die Erlaubniß, die Offenbarungen bekannt zu geben und niederzuschreiben. Nachdem Eugen noch die Abteien Cistercium und Clairvaux besucht hatte, wo er mit den Mönchen sehr herablassend und vertraulich sich benahm, schickte er sich zur Rückreise nach Italien an; doch ging er wegen des noch bestehenden Zwistes nicht nach Rom. 1149 unterwarf er sich, unterstützt vom Normannenkönig Roger, mit Waffengewalt die Römer. Weil diese jedoch den Senat, wie es Eugen verlangte, nicht abschaffen wollten, begann der Zwist von neuem, und 1150 verließ Eugen wieder das ungeberdige Rom, und verweilte bis zum J. 1152 anderwärts. In diesem Jahre endlich wurde ein bleibender Friede zwischen ihm und den Römern geschlossen. Eugen hat sich, nachdem er wieder in Rom eingezogen war, durch sein einnehmendes Wesen und durch Werke der Mildthätigkeit so sehr die Zuneigung des Volkes erworben, daß es ihm gewiß gelungen wäre, mit dessen Hilfe dem Senate seine angemaßte Gewalt abzunehmen, wenn ihm ein längeres Leben wäre beschieden gewesen. Er starb den 7. Juli 1153 (Muratori Annali d'Italia T. VI. Natalis Alex. Histor. eccles. Venet. tom. VII. Katerkamp. Kirch. Gesch. 5. Abth.). — Eugen IV. Nach dem Tode Martin's V. (20. Febr. 1431) wurde Gabriel Condolmieri, von Geburt ein Venezianer, ehemals Bischof von Siena, dann Cardinal zum hl. Clemens, am 3. März 1431 zum Papste gewählt, und legte sich den Namen Eugen IV. bei. Er begann die Regierung mit einem Acte der Strenge. Weil er entdeckt hatte, daß die Neffen des verstorbenen Papstes einen großen Theil des von ihrem Oheim zum Behufe des Türkenkrieges aufgehäuften Schatzes, sodann Edelsteine und andere Kostbarkeiten entwendet hatten, machte er ihnen den Prozeß. Diese empörten sich, und Anton (Fürst von Salerno) und Stephan Colonna drangen mit zahlreicher bewaffneter Mannschaft in Rom ein, fanden aber keinen Anhang. Der Papst erhielt unterdessen Hilfe, und jagte sie aus der Stadt, worauf ein Vergleich zu Stande kam, der besonders für den Fürsten von Salerno nachtheilig war (Rainald. ad. a. 1431). Unter Eugen IV.

begann das Concilium von Basel, zu dem er in eine äußerst unangenehme und schwierige Stellung gerieth (s. Baseler Concil.). Während ihm aber die Versammlung in Basel vielfachen Kummer verursachte, entbehrte er im eigenen Lande des Friedens. Der Graf Franz Sforza bemächtigte sich der Mark von Ancona und anderer Gebietstheile des Papstes, und der Sturm konnte nicht anders beschwichtiget werden, als daß Eugenius dem Grafen die Mark für seine Lebenszeit überließ, und ihn zum Gonfaloniere der römischen Kirche machte. Aber kaum hatte er den einen Gegner für sich gewonnen, als ein anderer gegen ihn auftrat. Nicolaus Fortebraccio, bisher päpstlicher General, hatte aus Mißvergnügen über rückständigen Sold bei Philipp Maria, Herzog von Mailand, der dem Eugenius wegen seines früheren Bündnisses mit den Florentinern gegen ihn überall zu schaden suchte, Dienste genommen, und kehrte die Waffen gegen den Papst, und bedrängte selbst Rom, wo er sich mit den Gibellinen in freundschaftlichen Verkehr setzte, und durch sie das Volk zur Unzufriedenheit und Empörung verleitete. Man beschwerte sich beim Papste über seine üble Regieruug und verlangte, daß er das weltliche Regiment der Stadt dem Volke überließe, und weil Eugen diese Forderung nicht erfüllte, wurde nicht nur sein Neffe, der Cardinal Franz Condolmieri ins Gefängniß gebracht, sondern auch sein Palast wurde ganz mit Wachen umstellt; doch gelang es ihm verkleidet zu entfliehen (1434). Bis zum J. 1436 hielt er sich nun in Florenz auf. Man beschuldigte nicht nur den Herzog von Mailand, sondern auch das Baseler Concil, daß es heimlich seine Hand in diesem bösen Spiele gehabt habe. Aber wenn das Baseler Concil sich auch nicht so weit vergessen hätte, so mußte es doch Eugenius IV. tief schmerzen, daß man in Basel ohne Rücksicht auf seine dürftige Lage sein Einkommen schmälerte, eine Schadloshaltung zwar versprach, aber sie nicht näher bestimmen wollte. Seit dem Abzuge Eugens war Rom größtentheils in der Gewalt des Fortebraccio. Die Römer mußten ihre Empörung gegen den rechtmäßigen Herrn theuer büßen, denn nicht nur war die neue Regiernng eine üble, auch die päpstlichen Truppen ließen nicht nach, ihnen Schaden anzuthun, und die Verarmung machte unter ihnen reißende Fortschritte. 1436 kamen ihre Abgeordneten nach Florenz, um Eugenius unterthänigst zu bitten, daß er zu ihnen zurückkehren wolle. Sie wurden jedoch ohne Trost und Hoffnung zurückgeschickt. Doch verließ Eugen Florenz, und nahm seinen Aufenthalt in Bologna, und erst 1443 kehrte er zu den Römern zurück. Unterdessen war er in Betreff des weltlichen Regimentes damit beschäftiget, die Ruhe in seinen Staaten herzustellen, und die Mark Ancona wieder zu gewinnen. Diesen Wunsch des Papstes merkend, wendete sich Franz Sforza wieder von ihm ab, und ward, wie zuvor, sein Feind, überall bemüht, ihm zu schaden. Der Papst erließ Bullen gegen ihn, excommunicirte ihn, ohne sich gegen ihn sichern zu können; endlich blieb ihm kein anderes Mittel übrig, als mit dem König Alphons von Arragonien, der sich gegen den Willen des Papstes des Königreiches Neapel, womit Eugen den Renatus, Herzog von Anjou, nach dem Tode der Königin Johanna belehnt hatte, bemächtiget hat, einen Vergleich zu schließen, das Königreich Neapel ihm zu verleihen und ihn zum Verbündeten gegen Franz Sforza anzunehmen. Im Bunde mit Alphons gelang es ihm 1446 seinen Gegner zu bezwingen und die von ihm besessene Mark wieder mit dem Kirchenstaate zu vereinigen. Das Baseler Concil hat auch, nachdem es schismatisch geworden war, auf Eugenius eine schlimme Rückwirkung gehabt. Ueberall war der Wunsch nach der Reform in Haupt und Gliedern sehr groß. Zu Basel ist schon ein Bedeutendes dafür geleistet worden; aber noch Vieles blieb zu wünschen übrig. Weil jedoch die allgemein gewünschte Reform nur aus Basel erwartet wurde, und man befürchtete, die schon decretirte Reform würde bei der Versetzung des Concils gefährdet sein, so erklärten sich die Fürsten in Teutschland als neutral zwischen Eugen und den Baselern, und diese Neutralität dauerte beinahe bis zum Tode Eugens,

und dieser machte ihr nur dadurch ein Ende, daß er den teutschen Fürsten die Bedingungen, die sie stellten, erfüllte, nämlich die Annahme und den Gebrauch der Baseler Reformdecrete, wie sie in der Fürstenversammlung zu Mainz 1439 angenommen worden, unter der Bedingung der Schadloshaltung des päpstlichen Stuhles, bewilligte, ein neues Concilium in Teutschland nach 18 Monaten abzuhalten versprach, die Churfürsten und Erzbischöfe von Köln und Trier, welche von Eugen, weil er sie im Verdachte hatte, daß sie die Anschließung der Fürsten an ihn verhindert hätten, abgesetzt worden waren, wieder einsetzte. Ueberdieß verlangten die Teutschen, daß Eugen die Superiorität der allgemeinen Concilien über den Papst anerkenne, sie erhielten jedoch nur die Erklärung: daß er das allgemeine Concilium von Constanz, dessen Decret über öfters zu berufende allgemeine Synoden, und die andern Decrete dieses Concils, so wie die anderen, die streitende katholische Kirche repräsentirenden Concilien, ihre Gewalt, Authorität, Würde und Hoheit eben so, wie seine Vorgänger, von deren Fußstapfen er nicht abzuweichen die Absicht habe, genehmige und verehre (Rainald. ad a. 1447. n. 5). Auch in Frankreich wurden die Baseler Reformationsdecrete in dem Convente von Bourges 1438 mit der Einschränkung angenommen, insofern sie nicht den Rechten und Privilegien der gallicanischen Kirche entgegen wären. Die pragmatische Sanction, so wurde der Umfang der angenommenen Decrete genannt, mißbilligte Eugen, schrieb an den König Carl VII. wegen ihrer Abschaffung, konnte aber solche nicht erwirken (Rainald. ad a. 1439. n. 28). Doch während sich der Himmel über dem Haupte Eugen's auf der einen Seite umwölkte, brach die Sonne des Trostes und der Freude auf der andern hervor. Eugen ließ zur Vereinigung der Griechen am 8. Jänner 1438 unter dem Vorsitze des Cardinals Nicolaus Albergati das allgemeine Concilium von Ferrara eröffnen, und um der Synode noch mehr Glanz zu verleihen, kam er selbst am 27. Jänner dahin. Am 4. März langten die Griechen an, mit denen die Conferenzen über die Unterscheidungspuncte in der Lehre und Disciplin sogleich begannen. 15 Sessionen gingen jedoch dahin, ohne daß man sich über den Ausgang des heiligen Geistes hätte vereinigen können. Wegen der ausgebrochenen Pest und weil Ferrara wegen des Waffenglückes der Feinde Eugen's nicht hinlängliche Sicherheit für das Concilium bot, wurde es nach Florenz übersetzt, wo die Vereinigung zwischen der lateinischen und griechischen Kirche glücklich zu Stande kam (Labbe Concil. Tom. XII). Die Freude über die Vereinigung der so lange getrennten Kirchen wurde noch erhöhet durch die Rückkehr der Armenier und Jacobiten in den Schooß der katholischen Kirche. Nachdem Eugenius schon in Rom war, vereinigte er die Syrer und Mesopotamier mit der römischen Kirche; auch die Maroniten und Chaldäer haben vor Eugenius ihre Irrthümer abgeschworen, und den Primat des römischen Bischofes anerkannt. Am 23. Februar 1447 starb Eugenius IV. Weil er die oben erwähnten Bullen den Teutschen ausstellte, als er schon schwer krank darnieder lag (16 Tage später starb er) und besorgte, daß er ein dem römischen Stuhle nachtheiliges Zugeständniß könnte gemacht haben, so verwahrte er sich durch die Bulla Salvatoria, daß er durch die den Teutschen gemachten Zugeständnisse dem Ansehen und den Rechten des apostolischen Stuhles nichts habe vergeben wollen. Eugenius IV. wird wegen seiner Mildthätigkeit gegen die Armen, wegen seines Glaubenseifers, seiner Nüchternheit und seiner Liebe zur Abtödtung sehr gelobt. Muratori Annali d'Italia Tom. IX. Natalis Alex. Hist. eccles. Tom. IX. Venetiis. Döllinger, Lehrbuch der Kirchengesch. S. Baseler Concil.

Eugenius, Bischof von Carthago. Der Bischof Deogratias von Carthago war für seine Gemeinde, und insbesondere für die vielen tausend Personen, welche Geiserich aus dem eroberten und geplünderten Rom (455) als Gefangene nach Africa geschleppt hatte, ein tröstender und rettender Engel gewesen. Als er nach dreijähriger ruhmvoller Amtsverwaltung starb, bewiesen die arianischen Van-

dalen ihre fanatische Wuth gegen die Katholiken unter Anderm auch dadurch, daß sie der Kirche von Carthago keinen solchen Bischof mehr gönnten, und daher die Wahl eines neuen 24 Jahre lang nicht gestatteten. Erst von Geiserichs Sohn und Nachfolger Hunnerich konnte der oströmische Kaiser Zeno die Erlaubniß zur Wahl erwirken, aber unter der mißlichen Bedingung, daß die Arianer im oströmischen Reich völlige Religionsfreiheit erlangen sollten; wo nicht, so drohte Hunnerich, den neuen Bischof von Carthago und alle katholischen Bischöfe Nordafrica's zu den Mauren zu exiliren. Der carthagische Clerus wollte bei dieser Lage der Dinge auf die Wahl verzichten; aber das Volk sehnte sich zu sehr, wieder einen Bischof zu haben und setzte die Wahl durch. Sie traf einen Mann, der würdig war, dem Deogratias nachzufolgen, indem er durch seinen frommen Eifer und seine Glaubenskraft den schwierigen und gefahrvollen Verhältnissen gewachsen war — den Eugenius im J. 480. Er war ein Muster eines katholischen Bischofs und zeigte, wie viel ein solcher im Geiste des Glaubens und der Liebe auch mit geringen menschlichen Mitteln bewirken könne. Seiner Kirche hatten die Vandalen alle Güter genommen, und doch konnte er unter die große Menge der Nothleidenden täglich reichliche Almosen austheilen. Wer der Armuth eine Gabe zukommen lassen wollte, glaubte am Besten zu thun, ihn zum Spender derselben zu machen; so fehlte es ihm nie an Mitteln zur Wohlthätigkeit, und was er täglich erhielt, war am gleichen Tage auch schon vertheilt. Je größere Verehrung er sich durch solchen Wandel selbst bei den Vandalen erwarb, und je mehr er dieselben dadurch zur Annahme des katholischen Glaubens bewegen konnte, desto mehr wurde die Eifersucht der arianischen Geistlichkeit und der Haß des tyrannischen Königs gegen ihn erregt. Er erhielt von Hunnerich den Befehl, Niemanden, der die vandalische Kleidung trage, in den katholischen Kirchen zuzulassen; aber der unerschrockene Bischof gab zur Antwort, das Haus Gottes stehe Jedem offen, und er dürfe Niemanden zurückweisen. Nun brach die Verfolgung gegen die der vandalischen Herrschaft unterworfenen Katholiken wieder auf eine Entsetzen erregende Weise aus. Abermals erschien ein Gesandter aus Constantinopel, und bewirkte wenigstens scheinbar mildere Maßregeln; aber Hunnerich wollte jetzt unter dem Scheine des Rechts die katholische Kirche in Nordafrica mit Einem Schlage vernichten. Er erließ ein Edict an „sämmtliche homousianische Bischöfe", worin er erklärte, die katholischen Geistlichen hätten so oft das Gesetz, auf den Gütern der Vandalen (die alle fruchtbaren für sich in Besitz genommen hatten) keinen Gottesdienst zu halten, verletzt, und unter dem Vorgeben, allein die wahre christliche Lehre zu besitzen, die Seelen der Christen verführt, daß er diesem Aergerniß endlich steuern müsse. Alle Bischöfe hätten deßhalb Anfangs Februar des J. 484 zu Carthago zu erscheinen, um allda in einer mit den arianischen Bischöfen zu haltenden Disputation ihren Glauben aus der hl. Schrift zu erweisen. Natürlich war im Voraus beschlossen, sie für widerlegt zu erklären, und darum wollte Eugenius wenigstens Zeugen haben, daß die Katholiken nicht den Gründen und Einwürfen der Arianer, sondern nur der Gewalt unterlegen seien. Er bat also im Namen seiner Collegen den König, daß auch auswärtige Bischöfe und insbesondere Abgeordnete der römischen Kirche zu der Disputation gezogen werden möchten, weil es sich um den gemeinsamen Glauben der ganzen Christenheit handle. Hunnerich verweigerte dieß, ließ viele der gelehrtesten und eifrigsten katholischen Bischöfe noch vor der Disputation ins Gefängniß werfen oder exiliren, und zuletzt wich der arianische Patriarch sogar der Disputation aus, weil er nicht lateinisch spreche. Den katholischen Bischöfen blieb Nichts übrig, als ihr Glaubensbekenntniß schriftlich einzureichen, welches Hunnerich dadurch beantwortete, daß er es für irrig erklärte; und weil der Kaiser Zeno auf die oben angegebene Bedingung begreiflicher Weise nicht eingegangen war, so entzog er seinen katholischen Unterthanen alle freie Religionsübung, wandte die im römischen Reiche gegen die Häretiker festgesetzten Strafen auf sie an, und exilirte von den katholi-

schen Bischöfen 46 nach Corsica und 302 nach den africanischen Wüsten. Letzteres Loos traf auch den Eugenius. Er wurde zwar nach einigen Jahren durch den Vandalenkönig Guntamund zurückgerufen, und bemühte sich sofort, auch die Heimkehr der übrigen Bischöfe und die Rückgabe der den Katholiken entrissenen Kirchen zu erwirken; aber eben dieser Eifer und außerdem seine Wundergabe, welche den Arianern vorzugsweise lästig war, bewogen Guntamunds Nachfolger Thrasamund, ihn 498 auf's Neue, dießmal nach Gallien zu verbannen, wo er zu Albi 505 in wohlbegründeten Rufe der Heiligkeit starb. — Siehe des Bischofs Victor von Vita historia persecutionis Vandalicæ, bes. lib. II. Baronii Annales ab H. Spondano in epitomen redacti, Moguntiæ 1614. p. 557, 560, 568. Σ.

Eugenius, der heilige, Erzbischof von Toledo, von 647—658, Sohn des Evantius, eines vornehmen Gothen, diente einige Zeit an der Hofkirche zu Toledo als Cleriker, floh aber aus Liebe zum Mönchsleben nach Saragossa, wo er im Kloster zur hl. Engratia das Mönchskleid anlegte und den Studien oblag. Er wurde nach dem Tode des Metropoliten Eugenius I. im J. 647 gegen seinen Willen von König Chindaswinth auf den erzbischöflichen Stuhl erhoben. Klein von Statur und von schwächlicher Gesundheit, zeigte er dennoch einen großen Eifer, verbesserte den Kirchengesang und die kirchlichen Officien und that sich als Schriftsteller und Dichter hervor. Nach dem Berichte seines Nachfolgers auf dem erzbischöflichen Stuhl des hl. Ildefons, schrieb er ein Buch über die Trinität, wahrscheinlich zur Bekämpfung der Ueberreste des Arianismus unter den Westgothen. Ferner überarbeitete er im Auftrage König Chindaswinths das Gedicht des Dracontius von den sechs Schöpfungstagen und fügte das, was vom siebenten Tag fehlte, hinzu; auch hat er in Versen und Prosa Mehreres geschrieben. Was von seinen Werken noch übrig ist, hat dem größten Theil nach der Jesuit Jacob Sirmonde im J. 1619 zu Paris herausgegeben, und findet sich auch in der Gesammtausgabe der Werke Sirmonds, Paris 1696 und Venedig 1728 abgedruckt, bestehend 1) in verschiedenen Gedichten geistlichen und weltlichen Inhaltes und 2) in dem verbesserten Gedichte des Dracontius sammt einem Briefe an König Chindaswinth, worin er ihm den bei der Verbesserung beobachteten Plan mittheilt. Das Buch über die Trinität ist verloren gegangen. Man findet übrigens, bemerkt Ferrera in der Geschichte Spaniens zum J. 658, in der Kirche zu Toledo eine Handschrift von Versen, und eine andere von Briefen des Eugenius, wovon die eine an den König Chindaswinth, die andere an den Metropoliten Protasius von Tarragona gerichtet ist. Aus letzterer ersieht man, daß Protasius den Heiligen bat, ihm eine Messe des hl. Hippolytus und einige Reden auf andere Feste aufzusetzen, worauf Eugenius antwortete, falls ihn seine schwächliche Gesundheit nicht hindern würde, dem Wunsche zu willfahren, nur könne er nicht versprechen, daß diese Aufsätze den früher gelieferten derselben Art gleich kommen würden. Eine natürliche und fließende Sprache, eine leichte und angenehme Darstellungsgabe nicht ohne Geist, Salz und poetische Ader zeichnen die Schriften des Eugenius vortheilhaft aus, und es weht in ihnen ein frommer, von vielen Kenntnissen genährter, gedankenreicher und zuweilen auch ansprechend heiterer Geist. Eugenius starb im J. 658 den 13. November, an welchem Tage die Kirche sein Gedächtniß feiert. — Ildefonsus Tolet. de script. Eccl. c. 14; Sirmondi opera Venet. 1728 t. 2. p. 610 et.; Ferrera, Gesch. von Spanien zum J. 647—658. [Schrödl.]

Eugippius, Schüler und Biograph des hl. Severin und Abt des Severinklosters zu Lucullanum bei Neapel. Seinem hl. Meister im Noricum sich zugesellend (s. Bayern), nahm er an dessen wunderbarer Wirksamkeit Antheil, und war von den meisten Begebenheiten, die er im Leben Severins erzählt, Augenzeuge. Nach seinem eigenen Berichte war er bei Severins Tod im Kloster Faviana 482 anwesend, befand sich bei der im J. 488 vorgenommenen Eröffnung

seines Grabes, aus dem ihm und allen Anwesenden der lieblichste Wohlgeruch entgegenduftete, und zog dann in Gesellschaft der im Noricum noch vorhandenen Schüler Severins und der Römer nach Italien ab, wobei die Gebeine des Heiligen mitgenommen wurden. Eine vornehme neapolitanische Frau, Barbaria mit Namen, erbot sich, ihre Villa Lucullanum zur Aufnahme des hl. Leichnams herzugeben, und so wurde diese Villa in eine Kirche und ein Kloster zu Ehren des hl. Severin umgewandelt, und Severins Schüler Martian zum Abt bestellt, welchem sodann Eugippius folgte. Wann letzterer dieses Amt antrat, wie lange er demselben vorstand und in welchem Jahre er mit Tod abging, weiß man nicht; indeß wurde sein Name doch bald in weitern Kreisen durch die von ihm im J. 511 abgefaßte Biographie seines hl. Meisters bekannt. Nachdem er dieselbe vollendet hatte, schickte er sie mit einem Begleitungsschreiben, das noch vorhanden ist, an einen gewissen Diacon Paschasius, ihn ersuchend, das Ganze zu überarbeiten und durch einen vollständigen Bericht über die Wunder zu ergänzen, welche auf der Reise nach und durch Italien oder auch zu Lucullum selbst mittelst der hl. Gebeine Severins geschehen waren. Allein Paschasius erklärte in seinem gleichfalls noch erhaltenen Antwortsschreiben, er halte es nicht für gut, der Arbeit noch etwas hinzuzufügen, da die Erzählung einfach sei und Eugippius nicht bloß Gehörtes überliefere, sondern was er selbst gesehen habe, das also auch von Niemanden besser erzählt werden könne. Und wirklich ist die Biographie so treu, genau, einfach und salbungsvoll geschrieben, daß sie schon in dieser Beziehung den bessern Arbeiten dieser Art in damaliger Zeit beizuzählen ist. Aber einen ganz besondern und hohen Werth hat sie dadurch, daß sie, das Leben des Heiligen nach allen Beziehungen zu den römischen Norikern und den im Noricum und Rhätien sich herumtummelnden Germanen beschreibend, das einzige Denkmal nicht bloß für die kirchliche, sondern auch für die politische Geschichte der Donauländer aus dieser letzten Römerzeit ist, und sowohl hierüber wie über die religiösen und politischen Zustände verschiedener teutscher Stämme reiche und wichtige Aufschlüsse gibt. Zuerst findet sich dieser kostbare Schatz aber mit Auslassung mehrerer Capitel bei Surius t. I. ad 8 Jan., sodann hat Baronius einige Capitel desselben seinen Annalen zum J. 450 eingereiht; vollständig jedoch unkritisch und verfälscht hat diese Biographie Marcus Welser Opera Norimb. 1682 t. I. herausgegeben, worauf die zwei besten Ausgaben der Bollandisten t. I. ad 8 Jan. und des Mölker Benedictiners H. Pez script. rer. Austr. t. I. p. 61. erschienen. Außer dieser Biographie verfaßte Eugippius eine Regel für die Mönche seines Klosters, welche nicht mehr vorhanden ist. Ob ein Auszug aus den Werken Augustins, für die gottgeweihte und dem Cassiodor verwandte Jungfrau Proba geschrieben (edirt zu Basel 1542, Venedig 1543), unserm oder einem andern Eugippius angehört, steht in Frage. — S. Severins Leben bei Boll. und H. Pez l. c.; Isidor. Hispal. de script. Eccl. c. 13. in bibl. Eccl. Fabricii, Hamburgi 1718; Rettberg, Kirchengesch. Teutschlands B. 1. S. 227. [Schrödl.]

Eulalia, die heilige, Jungfrau und Martyrin. In Spanien werden gewöhnlich zwei hl. Jungfrauen und Martyrinnen desselben Namens, Eulalia von Barcellona und Eulalia von Merida gefeiert, weil aber die Martyracten beider große Aehnlichkeit mit einander haben, nehmen Einige nur eine Eulalia an. Indeß gedenken wirklich alle alten Martyrologien zweier Eulalien, vielleicht, daß in Folge davon die Martern der Einen auf die Andere übertragen worden sind. Ueber die minder berühmte hl. Eulalia von Barcellona handeln die Bollandisten zum 12ten Februar; die andere hochberühmte Eulalia von Merida hat der christliche Dichter Prudentius l. 3. περὶ Στεφάνων besungen. Von edlem Geschlecht bei Merida stammend und schon in zarter Kindheit nach Höherm strebend, verließ sie, das 12jährige Mädchen, zwischen 303—305 heimlich das väterliche Haus und eilte nach Merida vor den Richterstuhl des grausamen Statt-

halters Dacian, um sich Martern und Tod zu holen. Wirklich ließ der Unmensch, da sie die Götter verhöhnte, ihre jungfräulichen Seiten mit eisernen Krallen durchfurchen, wobei sie, wie Prudentius erzählt, im Gemüthe schmerzlos sang:

„Siehe, sie schreiben, o Herr, dich mir ein;
Wonniglich lese ich, Jesu, die Schrift:
Deine Trophäen verkündiget sie!
Deinen geheiligten Namen sogar
Preiset der Purpur des strömenden Bluts!"

Durchwühlt bis auf die Eingeweide wurde sie sodann mit feurigen Fackeln gepeinigt und litt den Feuertod. Nachdem endlich die Verfolgungen aufgehört hatten, ward ihr ein prächtiger Tempel zu Merida erbaut, wo auch ein bischöflicher Sitz war. Von der hl. Eulalia und den durch ihre Fürbitte gewirkten Wundern reden Gregor von Tours, Venantius Fortunatus, Isidor von Sevilla, Johannes von Biclar x. S. Ruinarts ächte und ausgewählte Acten der Martyrer. [Schrödl.]

Eulalius, Gegenpapst. Nach dem Tode des Papstes Zosimus am Ende des Jahres 418 wurde durch rechtmäßige, canonische Wahl Bonifacius I. auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Zu gleicher Zeit wählte eine Minorität des Clerus den römischen Archidiacon Eulalius, der, vom römischen Stadtpräfecten Symmachus begünstigt, den rechtmäßigen Papst zu verdrängen suchte. Symmachus wandte sich mit falschen Berichten an Kaiser Honorius, um auch ihn für seine Absichten zu gewinnen; und dieser Fall gab Anlaß zur ersten Einmischung der weltlichen Gewalt in die Papstwahl (vgl. darüber Bonifacius I.). Die ganze Sache endete aber damit, daß Eulalius als Eindringling aus Rom vertrieben wurde. Er begab sich nach Antium, wurde später Bischof von Nepe (j. Nepi, Nepesinæ ecclesiæ episcopus) und verhielt sich während Bonifacius' Pontificat ruhig. Und als nach dem Tode dieses Papstes seine Partei ihn auf's Neue erheben und dem rechtmäßig gewählten Cölestin I. als Gegenpapst gegenüberstellen wollte, schlug er die an ihn ergangene Einladung aus und verzichtete freiwillig auf die päpstliche Würde (Baron. ad ann. 419. nr. 41. u. 423. nr. 9. — Spondan. ad ann. 423. nr. 3. — Fleury, hist. eccles. liv. 24. nr. 32.). Wenn daher in Betreff Cölestin's I. gesagt wird (II. 653), er habe gleich Anfangs mit Eulalius zu kämpfen gehabt, so ist dieß nur von der Partei des Eulalius zu verstehen.

Eulogia war nach 1 Cor. 10, 16. bei den Vätern die mit εὐχαριστία gleichbedeutende Benennung für das hl. Abendmahl (μυστικὴ εὐλογία. Cyrill. Alex. Ep. ad Calosyr.), bisweilen für den Theil des consecrirten Brodes, welcher den Communicanten gereicht wurde (Cyrill. Alex. Ep. ad Nestor.). Doch versteht man meistens unter εὐλογία das zur Oblation dargebrachte Brod, aus welchem die Materie des Opfers ausgeschieden und welches, gesegnet, am Schluß der Messe den nicht communicirenden Gläubigen als Surrogat der sacramentalen Communion ausgetheilt wird. Der Grund ihrer Einführung war, wie schon die Prädicate ἀντίδωρον, vicarius s. communionis andeuten: auch diejenigen am Segen der hl. Mysterien äußerlich Theil nehmen zu lassen, welche nicht sacramentalisch communiciren konnten oder wollten. Ihr Gebrauch ist seit dem 4ten Jahrhundert allgemein bekannt. Für die griechische Kirche bezeugen dieß Constit. Apost. l. VIII. c. 37. Conc. Laodic. 372. c. 32. Gregor Naz. orat. 23. in fun. Patris. In der lateinischen Kirche sollen sie durch P. Pius I. 142—147. angeordnet worden sein in dem Decret: ut de oblationibus, quæ offeruntur a populo et consecrationi supersunt, vel de panibus, quos offerunt fideles ad ecclesiam, vel certe de suis, presbyter convenienter partes incisas habeat in vase nitido, ut post Missarum solennia, qui communicari parati non fuerint, Eulogias omni die dominica et in diebus festis exinde accipiant. Bei dem Schweigen der Schriftsteller des 2ten Jahrhunderts, Tertullians, Cyprians u. A., die von Eulogien nichts wissen, ist dieß Decret offenbar unächt. Wie es sich aber auch mit der Entstehung dieses

Canons verhalten möge (s. Binterim Denkw. B. IV. Abth. III. S. 544.), die wörtliche Anführung desselben im Concil zu Nantes c. 9. (nach Sirmond 658, nach A. 800 oder noch später) und bei Hinkmar beweisen uns das Thatsächliche und die Art des Gebrauches in der damaligen Zeit. Doch datirt sich der Gebrauch höher hinauf als jenes Concil und Hinkmar, denn Gregor von Tours (h. Francor.) deutet schon auf die feststehenden Grundsätze in der Austheilung der Eulogien hin, z. B. l. V. c. 14 sq. cf. Conc. Carthag. III. c. 5. In der Folge finden wir nunmehr Belege dafür, wie die Kirchenvorsteher den Gebrauch der Eulogien empfahlen. In der admonitio synodalis, die man gewöhnlich Leo IV. zuschreibt, wird den Pfarrern streng eingeschärft, daß „sie dem Volk die Eulogien nach der Messe austheilen." Dasselbe befiehlt Hinkmar a. 852. Regino will in der Inquisitio visitationis episcopalis num. 61. darüber nachgeforscht wissen, ob auch jenes Austheilen an Sonn- und Festtagen geschehe. Am öftesten wurden die Eulogien, welche übrigens in der **ganzen** Kirche üblich waren, in den Klöstern vertheilt, s. **Mabillon** in Praefat. I. ad saecul. III. Acta S. Ord. Bened. § 61. Conc. Aquisgran. 817. c. 68. Bona rer. liturg. l. II. cap. 19. § 7. Sonst wurden sie aber in der lateinischen Kirche nur an Sonn- und Festtagen gereicht (Durand. Ration. l. IV. c. 53. § 3.); wie es noch in einigen Kirchen (Rit. Alet. a. 1771.), namentlich in Frankreich der Fall ist. Bei den Griechen findet sich ihr Gebrauch in jeder Messe, sogar an aliturgischen Tagen. Lit. Chrysost. bei **Goar** Euchalog. fol. 85. u. 200. — Wie man die Eulogien faßte und faßt, zeigen die Ausdrücke: panis benedictus, *ἄρτος ἡγιασμένος, ἄρτος θεῖος*, d. h. als das, was man jetzt Sacramentale nennt. Wir können um der Uebersichtlichkeit willen nach Analogie der übrigen Sacramentalien die **Materie, Form, Wirkung und Bedeutung, Subject** und endlich den **Ritus der Ausspendung der Eulogien** kurz besprechen. 1) Verwendet wurden im Abendland der, nach Ausscheidung des zum Opfer nothwendigen Brodes übrig bleibende Theil der Oblaten oder **auch**, wie noch jetzt, gewöhnliche Brode, die beim Offertorium der Messe geopfert wurden; im Orient der Brodkuchen, aus dem die Hostie zur Consecration ausgeschnitten ist: *ἀντιδῶρον* genannt. Doch wurden **auch** ganze, ungetheilte Brode, wie noch jetzt, dazu genommen, wie aus Const. apost. l. VIII. c. 37., Hippolytus, Socrates, Gregor Naz., s. bei **Binterim** l. c. p. 541. zu erschliessen ist. Diese hieß man *εὐλογιαι*. 2) Die *εὐλογιαι* im angegebenen engern Sinn wurden wohl auch in der griechischen Kirche besonders gesegnet (Gregor Naz. in fun. Patr.), was in der abendländischen Kirche immer der Fall war. Schon die Synode von Nantes gibt uns ein Formular zur Segnung (s. **Binterim** l. c. p. 544. Anm.), welche meist nach dem Offertorium statt hatte. Das Straßburger Ritual z. B. v. J. 1742 hat p. 278. die Rubrik: Benedictio panis in Missa Parochiali fit post oblationem panis et vini. Dagegen haben die Griechen kein besonderes Formular zur Segnung der *ἀντιδῶρα*. Daher die verschiedenen Meinungen der Griechen über die Art, wie ihnen „durch das Wort Gottes und Gebet" die heiligende Kraft mitgetheilt werde, ob durch die bei der Prothesis und dem Offertorium vorkommenden (Simeon Thessal.) oder ob durch alle liturgischen Gebete (*ἄρτος λειτουργηθεὶς*) oder ob es an sich als Theil der *προσφορά*, des Typus des jungfräulichen Leibes Mariens, geheiligt sei, s. **Goar**, Euchalog. nota. 190. fol. 154. 3) Das Wesen oder die Bedeutung der Eulogien läßt sich am leichtesten aus ihrer Zusammenstellung mit der Eucharistie, auf welche sie sich beziehen, erkennen. Die Eulogien dienen nämlich nicht allein zur Erhaltung des Andenkens an das himmlische Brod und zur Weckung der Sehnsucht darnach, sondern haben die ganze reiche Symbolik mit den Gestalten des hl. Altarssacramentes gemein, sind Zeichen der Verbindung mit Christo, der Kirchengemeinschaft und der religiösen Verbrüderung. Vermittelst des Genusses sodann sind sie die **moralische Erneuerung** der Communion (Geistliche Communion. Ueber sie und ihr Verhält-

niß zur sacramentalen s. Thomas. Summ. III. p. qu. 80. art. 1.). Als Sacramentale endlich liegt auch in den Wirkungen der Eucharistie der Typus für die Wirksamkeit der Eulogien vorgezeichnet, welche, so weit sie das Innere angehen, natürlich keine andere sein kann, als die Anregung zur Actualisirung oder auch die Erhaltung des durch das hl. Sacrament gesetzten habitus. So weit diese Wirkungen sich auf das Leibliche beziehen, so lassen sie sich, wie bei den Sacramentalien überhaupt, nicht genau und bestimmt angeben. Man vgl. übrigens was Gretser de benedict. l. II. c. 24 sq. aus dem Leben des hl. Hilarion und Bernhard erzählt. Wie die Griechen denken, sehen wir aus Goar l. c.: „spiritualis et aliorum bonorum liberalis profusio ... proficisci creditur. 4) Empfänger waren ursprünglich, den apostolischen Constit. l. VIII. c. 31. zufolge die Cleriker, später auch die zur Communion berechtigten Laien, besonders jene, welche nicht wirklich communicirten. Es wird eine der sacramentalen Communion nahe kommende Disposition verlangt (s. Goar l. c. und eine von Badoire 1722. gehaltene Rede: Prône LVIII. sur le pain bénit. bei Mignet p. 668.). Verweigert wurden sie denjenigen, denen der Zutritt zur Eucharistie noch nicht offen stand oder wieder verschlossen wurde; also a) den Catechumenen. Daß irrthümlich das Gegentheil aus einer mißverstandenen Stelle des hl. Augustin l. II. de peccat. merit. c. 26. geschlossen werde, hat schon Bona l. c. bemerkt. Knaben jedoch, die wegen ihres Alters noch nicht communionsfähig waren, sollten Eulogien z. B. in der Kirche von Bordeaux nach einer Vorschrift vom J. 1255 gegeben werden (Martene de ant. Eccl. Rit. l. I. c. IV. art. X. § 14.). Diese Begünstigung fand Mabillon auch in Rheims vor, während sie in Angers aufgehoben war (Mabillon l. c.). b) den öffentlichen Büßern wenigstens in der abendländischen Kirche, den Excommunicirten, den Energumenen, überhaupt denen, die der Missa fidelium nicht anwohnten (cf. Fortunatus in vita Albini. Gregor von Tours l. c. l. V. c. 15.). Wie man die Eulogien den Genannten verweigerte, so war es und ist es andererseits verboten, sie von verdächtigen, abtrünnigen und suspendirten Bischöfen oder Priestern anzunehmen. Ne quis Eulogias ab haereticis suscipiat, quæ non benedictiones sunt sed maledictiones, sagt die Synode von Antiochien (cf. Conc. Laodic. c. 32. Bracarense I. c. 70. Gregor Turon. l. c. l. VIII. c. 20.). 5) Sie wurden am Schluß der Messe von den Gläubigen, zu deren Disposition bei den Griechen auch die Nüchternheit gehört, mit tiefer Verdemüthigung und Ehrerbietung aus der Hand des Priesters, die vorher geküßt ward, in Empfang genommen und sogleich in der Kirche genossen (Goar l. c.). So ist es noch bei den Griechen und so war es auch im Abendland. Doch nehmen die neuern Griechen wie die Occidentalen die Eulogien auch nach Hause. Reisende bedienen sich derselben im Orient als Mittels zur Pflege der Andacht und Schutzmittels in Gefahren und Stürmen (Goar l. c.); im Abendland genossen sie die Mönche täglich im Refectorium (Conc. Aquisgran. c. 68. Petrus Damian. de vit. eremit. cap. 5.), die Gläubigen an Sonn- und Festtagen vielfach auch zu Hause; aber immer noch als Surrogat für die Communion. Nachdem aber die letztere Bedeutung durch das Mit-nach-Hause-Nehmen mehr in den Hintergrund trat, konnten wohl auch solche die Eulogien in Empfang nehmen, welche die wirkliche Communion erhalten hatten, s. Codinus Beschreibung der Kaiserkrönung bei Bona l. c. — Was bisher gesagt wurde, gilt von der solennen Art der Eulogien; neben dieser öffentlichen gibt es aber noch eine private Art von Eulogien. Wie nämlich die Eucharistie auch die Einheit unter den Gliedern der Kirche erwirkt und vermittelt, so benützte man sie auch als gemeinschaftbildendes Band zwischen Gemeinden und Einzelnen. Man versendete von der Mutterkirche an die Töchter die Eucharistie, um darin, daß Alle von demselben Tische, von demselben Brode essen, ein Sinnbild von dem Einen Leibe der Kirche zu haben (Euseb. h. e. l. V. c. 26. etc.). Vieler Mißbräuche wegen ward diese Versendung der Eucharistie strengstens verboten (Conc.

Laodic. 372. c. 14. Conc. Tolet. I. c. 14. Conc. von Auxerre Cap. 3.). An die Stelle derselben treten zum besagten Zweck die Eulogien. So sendet ein Bischof dem andern (Paulinus von Nola dem hl. Augustin, Ep. 24 u. 25), so senden sich die Priester, die Nonnen ꝛc. Eulogien. Diese erhielten manchmal einen eigenen Namen von der Kirche, wo sie gesegnet wurden, z. B. bei Gregor von Tours begegnen uns Eulogiæ S. Martini, bei Gregor d. G. Eulogiæ S. Marci (d. h. von Alexandrien). Gregor von Tours nennt derartige Eulogien Eulogias salutis. Solche reichten sich auch Freunde beim Abschied und zwar nicht ohne Feierlichkeit. Man wusch sich die Hände, brachte das Brod in einem linnenen Tuch auf den Tisch, betete, nahm das Brod und reichte es dem Freunde (Gregor. Tur. l. VI. ep. 5). Von da aus bildete sich leicht der Sprachgebrauch, daß man auch Geschenke gewöhnlicher Art unter Eulogien verstehen konnte. So faßte es schon frühe Chrysaphas, welcher von dem Patriarchen Flavian statt der bisher üblichen Eulogien im gewöhnlichen Sinn von geweihten Broden, Eulogien von Gold an den Kaiser übersendet wissen wollte (Stollberg, Kirchengeschichte, Bd. XVI. S. 632 Anm. = בְּרָכָה = benedictio = munus). Glücklich jene Zeiten, wo die Eucharistie, wenn auch nur in ihrem Abbild, das Band war, welches Kirchen, Gemeinden, Personen an einander knüpfte und wo durch sie bedeutendere Momente des gewöhnlichen Lebens geheiligt und verklärt wurden! Aber auch über die erste Art von Eulogien darf bemerkt werden, daß bei richtiger Fassung des Wesens der Eulogien eine viel lebendigere Theilnahme der Gemeinde am Culte erzielt wurde durch eine solche äußerliche Hinweisung auf den Mittelpunct des Cultes und die Quelle aller Heiligung. Nicht ohne Grund hat sich aber der Gebrauch der Eulogien bei leichter erregbaren Nationen erhalten; die innerliche Natur anderer kann jenes Mittel entbehren! [Frick.]

Eulogius, zuerst Presbyter, hierauf von 581 bis 608 Patriarch von Alexandrien, gehört in die Reihe jener Männer, welche sich im dogmatischen Kampfe mit Wärme und Eifer der Sache der Kirche annahmen und deren Streben mit dem glücklichsten Erfolge gekrönt war. Dieß bestätigen die wenigen Nachrichten, die über ihn auf uns gekommen sind, vollständig, wie denn auch Papst Gregor I. in mehreren seiner Briefe voll Anerkennung von seinen Verdiensten spricht. Namentlich hebt er in einem Antwortschreiben auf einen jetzt verloren gegangenen Brief des Patriarchen den Eifer hervor, mit dem er den Primat des römischen Stuhles vertheidigte (cf. Baronius, annal. eccles. ad ann. 597, IX.) und dankt ihm zugleich für die von ihm erhaltenen Geschenke (Baron. l. c. X.). Das eigentliche Feld seiner Thätigkeit aber fand Eulogius im wissenschaftlichen Kampfe mit den Häretikern. Mit großer Gelehrsamkeit trat er gegen die Nestorianer auf, die in seiner Diöcese noch immer ihr Unwesen trieben, und vertheidigte in einer eigenen Schrift die Sache des Papstes Leo und des Cyrillus von Alexandrien und die kirchliche Lehre von zwei Naturen in Christus bei einer hypostatischen Vereinigung gegen Nestorius und Eutyches von Constantinopel, sowie gegen Petrus Fullo und Theodosius und einige Andere. Außerdem schrieb er einen Commentar gegen die Severianer, Theodosianer, Kainiten und Akephaler und eilf Reden zur Vertheidigung der Beschlüsse des Concils von Chalcedon und des Papstes Leo, sprechende Zeugnisse seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit. Eine andere Schrift verfaßte er gegen die Agnoëten (s. d. A.), die er nach Sitte der orthodoxen Schriftsteller vor ihrer Veröffentlichung an Papst Gregor zur Einsicht und Bestätigung sandte. Neben einigen Ausstellungen ertheilte ihr der Papst mit Freuden die nachgesuchte Bestätigung. Hatte er ja bereits in einem frühern Briefe unserm Patriarchen ein längeres Leben gewünscht, als sich selbst, da er in ihm die Stimme der Wahrheit erkannte (Baron. ad ann. 600, V.). Durch seine unermüdliche Thätigkeit erlangte die seit längerer Zeit tief darnieder liegende

Kirche von Alexandrien wieder jenes frische Leben, das bloß im engsten Anschlusse an das Oberhaupt der Kirche zu finden ist. Eulogius starb nach dem Chronicon Nicephori (bei Baron. ad ann. 608, IX.) im J. 608. Ueber ihn vgl. Evagrius, eccles. hist. L. V. c. 16; über seine Schriften Photii biblioth. Cod. CCXXV. und CCVIII.; Fabricii biblioth. graeca V. 30. p. 735. [J. Fehr.]

Eulogius, gewählter Erzbischof von Toledo, Schriftsteller und Martyrer im 9ten Jahrhundert. Zu Corduba (Cordova) in Spanien von vornehmen Eltern geboren, weihte er Gott seine Jugend im Dienste des Altares an der Kirche des hochgeehrten hl. M. Zoilus zu Corduba, lebte daselbst im Collegium der Cleriker, stand, noch ein Jüngling, mit seinem Freunde und nachherigen Biographen Alvarus durch Briefe, Verse und biblische Forschungen im wissenschaftlichen Verkehre, und wurde bald, seine Collegen geistig überstrahlend, ein Meister der Lehrer. Vornehmster Gegenstand seiner Studien waren und blieben die hl. Schriften, und nächst den hl. Vätern trug er eine vorzügliche Liebe zur Poesie, wie er denn auch später als Priester von seinem Besuche der Klöster in Navarra die Werke Augustins, sowie den Virgil, Juvenal, Horaz, Aldhelm ꝛc. für seine Heimath mitbrachte. Was aber eigentlich an ihm war, brachte insbesondere die gegen die Christen im J. 850 ausbrechende Verfolgung zum Vorschein. Der des Arabischen kundige und gelehrte Priester Perfectus (siehe über ihn Bolland. 18. April.) hatte auf die scheinbar zutrauliche Frage einiger Moslemen über seine Meinung betreffs des Islam ohne Umschweif geantwortet. Aehnliche, theilweise gleich hinterlistige Unterredungen der Moslemen mit Christen führten um so leichter Streitigkeiten herbei, je schwerer das Joch der saracenischen Herrschaft auf den Christen lastete; zudem wurden diese oft in die Nothwendigkeit gesetzt, den christlichen Glauben zu bekennen, wobei es dann nahe stund, Mohammed als falschen Propheten zu erklären; auch wurde von den fanatischen und argwöhnischen Christenfeinden eine Jagd auf Zeichen und Worte gehalten, die etwa eine Verachtung desselben in sich schlößen. So entstand seit 850 unter dem Kaliphen Abderrahman († 852) und nachher unter seinem Nachfolger Mohammed eine Christenverfolgung, worin viele Christen gemartert und getödtet wurden, was aber den Eifer Mancher so erhöhte, daß sie sich freiwillig den Richtern zum Martyrthum stellten, während Andere leider vom Glauben abfielen. In dieser Trübsal war es der Priester Eulogius, welcher die Christen zur Festigkeit im Glauben aneiferte, sie auf ihrem Todesgange stärkte, sie als Heilige verehrte, ihre hl. Gebeine zur Erde bestattete und selbst nach der Martyrkrone dürstete. Bei Allem dem war er jedoch keineswegs dafür, daß die Christen unaufgefordert ihren Glauben vor den Richtern bekennen sollten, wie dieß auch damals mehrere Bischöfe in einer von Abderrahman veranstalteten Synode verboten. Allein der spanische Bischof Recafried, den man für einen Metropoliten entweder von Sevilia oder Merida hält, ging noch weiter, indem er aus niederträchtiger Gefälligkeit gegen Abderrahman und seine Minister erklärte, daß Christen, welche ohne Noth das Gesetz Mohammeds verachten und Christum bekennen, nicht bloß keine Martyrer wären, sondern sogar als Verbrecher den Tod verdienten (Ferrera, Geschichte von Spanien zum J. 851), zugleich sich zu einem grausamen Werkzeug der saracenischen Tyrannei hergab und über Bischöfe und Priester sich eine Gewaltherrschaft bis zur Einkerkerung derselben anmaßte. So ließ er im J. 851 nebst dem Bischofe von Corduba und andern Priestern den Eulogius einkerkern, als dieser eben im Begriffe stand, eine Pilgerreise nach Rom zu machen, weil man ihn für die vorzüglichste Triebfeder von Allem hielt, jedoch wurde der Heilige bald wieder losgelassen; übrigens suspendirte sich Eulogius selbst vom Messelesen, um mit diesem unwürdigen Metropoliten in keiner Gemeinschaft zu stehen, und fing erst dann wieder zu celebriren an, als ihn sein eigener Bischof dazu genöthiget hatte. Dagegen fand die Heiligkeit, der Eifer und das schriftstellerische Talent, womit Eulogius

mitten im Feuer der Verfolgung und zur Bestärkung der bedrängten Christen leuchtete, eine glänzende Anerkennung von Seite der übrigen spanischen Bischöfe. Denn nach dem Tode des Erzbischofes Wistremir von Toledo 858 wurde er von allen Bischöfen dieser Provinz wie auch von den benachbarten zum Erzbischof gewählt, jedoch wurde seine Consecration in Folge der noch immer fortdauernden traurigen Verhältnisse der spanischen Kirche verhindert und enthielten sich die Bischöfe bei seinen Lebzeiten einer neuen Wahl. Nicht lange aber lebte er mehr, Gott erfüllte seinen Wunsch nach der Martyrkrone. Ein maurisches Mädchen, Leocritia mit Namen, die von einer Verwandten getauft und christlich erzogen, und von ihren Eltern des Glaubens halber Tag und Nacht mißhandelt worden war, flüchtete sich zu Eulogius und seiner Schwester Anulon und wurde von ihnen erprobten Freunden zum Verbergen übergeben. Vergebens forschten die Eltern einige Zeit dem Aufenthalte des Mädchens nach und wütheten mit Erlaubniß der Obrigkeit gegen Männer, Frauen, Confessoren, Priester und Alle, die sie für verdächtig hielten, mit Einsperrung, Banden, Geißelung und andern Peinen. Endlich wurde es auf einem Besuche bei Anulon entdeckt und sammt dem hl. Eulogius unter Schimpf und Schlägen gefangen abgeführt. Vor Gericht erklärte Eulogius dem Richter, er habe das Mädchen nicht von der Unterweisung in der christlichen Lehre zurückstoßen können, und sei bereit, falls er wolle, auch ihn im Christenthume zu unterrichten. Darauf droht ihm der Richter, ihn todtgeißeln zu lassen, und Eulogius antwortete mit Aeußerungen gegen Mohammed und sein Gesetz. Und im königlichen Palaste vor die Räthe des Kaliphen geführt, deren einer ihn dringend bat, sich nicht mit den Thoren und Idioten in den Tod zu stürzen, sondern nur ein Wort zu seiner Rettung zu sagen, sprach er ihnen von dem Evangelium, worauf er zur Enthauptung verurtheilt wurde. Er starb den Martyrtod am 11. März 859; am 15. März folgte ihm Leocritia nach. — Die von ihm hinterlassenen Schriften sind: 1) Memoriale Sanctorum sive libri III. de martyribus Cordubensibus, worin die Sache der spanischen Martyrer seiner Zeit vertheidiget und ihre Siege beschrieben werden; 2) Apologeticus pro martyribus adversus calumniatores, worin er bewies, daß es falsch sei, daß die Christen die Richter gegen sich freiwillig aufforderten; 3) Exhortatio ad martyrium sive documentum martyriale ad Floram et Mariam virgines confessores, i. e. eine Ermahnung an die Martyrer, an die im Gefängniß befindlichen Jungfrauen Maria und Flora gerichtet; 4) einige Briefe an den Bischof Willesind von Pampeluna, seinen Freund Alvarus und Andere. Ambrosius de Morales hat die Werke des hl. Eulogius zuerst bekannt gemacht. Im J. 1574 wurden sie mit den Scholien von Morales durch Peter Poncius Leo zu Complutum edirt. Sie sind auch in Schotts Hispania illustrata t. IV. und in mehreren Väter-Bibliotheken zu finden. Die Biographie des Heiligen hat sein treuer und gelehrter Freund Alvarus, der auch noch mehrere Schriften verfaßte, geschrieben. Siehe Bolland. in vita S. Eulogii ad 11. Martii; **Ferrera**, Geschichte Spaniens zu den Jahren 850—859; **Cave**, hist. lit. t. II. p. 39—40, Basileæ 1745. [Schrödl.]

Eunomius, Eunomianer, s. Aëtius.

Eunuchen, Verschnittene, d. h. der Zeugungsglieder beraubte Menschen, sind zur Ehe absolut unfähig (s. Ehehindernisse, III. 438).

Euphemia, hl. Jungfrau und Martyrin von Chalcedon, hochverehrt im Orient und Occident, besungen von Paulin von Nola, Ennodius und Venantius Fortunatus, zu Chalcedon durch einen prächtigen Tempel verehrt, welchen Evagrius beschreibt (hist. eccl. II. 3) und worin das öcumenische Concil von Chalcedon abgehalten und ihr hl. Andenken von den versammelten Vätern gefeiert wurde, während bei dieser Gelegenheit Kaiser Marcian der Stadt Chalcedon zur Ehre der hl. Euphemia den Namen eines Metropolitansitzes verlieh, unbeschadet jedoch des Rechtes der Kirche zu Nicomedia. Ruinart in den Martyreracten gibt, mit

Uebergehung anderer Acten, die in einer sehr zierlichen Rede des Bischofes Asterius von Amasea († 410) enthaltene Leidensgeschichte der hl. Martyrin. Diese Erzählung, eigentlich nur eine ganz allgemein gehaltene, kurze und unvollständige Erklärung eines in der Vorhalle einer Kirche zu Amasea befindlichen Gemäldes, worauf das Leiden einer hl. Euphemia abgebildet war, berichtet nichts weiter als eine reine Jungfrau, die Gott ihre Keuschheit gelobt, sei zur Zeit der Verfolgung vor den Richter gebracht, nach ausgerissenen Zähnen in den Kerker, worin ihr das Zeichen des Kreuzes erschienen, geworfen, und zuletzt durch das Feuer getödtet worden. Allein alle sonstigen griechischen und lateinischen Nachrichten über die berühmte hl. Euphemia wie auch alle den Bollandisten in die Hände gekommenen Acten dieser Heiligen berichten das Martyrthum derselben ganz anders, als es Asterius beschreibt, oder scheinen doch von der Erzählung des Asterius nichts zu wissen, und der Bollandist Stilting publicirte zum 16. September griechische Acten, die im Wesentlichen mit dem Hymnus des Ennodius auf diese hl. Martyrin und mit den Martyrologien des Beda, Rhabanus Maurus und Ado übereinstimmen, also wohl alt und in Bezug auf die Substanz der Thatsachen ächt sein mögen, worin die hl. Euphemia von Chalcedon unter andern Umständen und ganz andern Martern auftritt und zuletzt den Tod durch den Biß eines wilden Thieres leidet, denen sie vorgeworfen wurde. Demnach möchte die Erzählung des Asterius von einer andern, als der chalcedonischen Euphemia gelten, wie es auch wirklich mehrere hl. Euphemien gab. Die berühmteste aber war und blieb die hl. Jungfrau und Martyrin Euphemia von Chalcedon (wahrscheinlich 303—304 gemartert). Sie wurde auch als Patronin dieser Stadt verehrt, und mehrere von Stilting aufgeführte griechische Schriftsteller berichten, aus ihrem hl. Leichnam sei von Zeit zu Zeit wohlriechendes Blut ausgeflossen, wovon den Gläubigen weit herum mitgetheilt wurde. Im J. 680, da die Perser Chalcedon einnahmen, kamen ihre Reliquien nach Constantinopel, wo sie später Leo der Isaurier oder Constantin Copronymus ins Meer werfen, Irene die Kaiserin aber wieder zurückbringen ließ. Siehe Bolland. 16. Sept. [Schrödl.]

Euphemiten, s. Messalianer.

Euphrat (פְּרָת, *Εὐφράτης*, noch heute der Phrat oder Forat, der fruchtbare, Jos. Antt. I. 1. 3), der in der Schrift und bei den Profanen gleich berühmte größte Strom Vorderasiens, der schon unter den vier Flüssen des Paradieses genannt wird (Genes. 2, 14.). Wie die Werke vom Mannert, Ritter, Forbiger u. A. des Weitern beschreiben, entsteht er in den armenischen Gebirgen hauptsächlich aus zwei Armen, von denen der nördliche unweit Erzerum, der östliche am Ararat seine Quellen hat. Vereinigt durchbricht er nahe den Tigrisquellen den Taurus, scheidet da Capadocien von Armenien, und wird bald zum majestätischen Strome, der in vielen Krümmungen zuerst südlich, dann südöstlich fließend die Grenze zwischen Syrien und Mesopotamien bildet, dann in die Ebene Babyloniens eintretend sich mehr oder weniger dem Tigris nähert (bei Seleucia bis auf 6 Stunden), bis er sich endlich bei Apamea (Plin. 6, 27. 31. jetzt Korna) völlig mit ihm vereinigt, und als Pasitigris (jetzt Schatt al Arab) nach beiläufig 30 Stunden in mehreren Mündungen in den persischen Meerbusen einfließt. Die Länge des Euphratlaufes wird zu 1400 engl. Meilen (1100 Mill. Plin. 6, 26. 30.), die Breite natürlich verschieden angegeben, da selbst der größere Fluß oft in engerem Ufer fließt. Bei Babylon beträgt sie beiläufig 500 Fuß; doch weichen die Angaben auch an derselben Stelle von einander ab, da der Fluß im Jänner und noch mehr im April von dem Schneewasser der nördlichen Berge angeschwellt das gewöhnliche Bett bis zu 12 Fuß überschreitet. Das Wasser des Euphrat ist trübe und schlammig (Jer. 2, 18.), wird aber doch getrunken, nachdem man es durch einige Stunden sich hat klären lassen (Rauwolf S. 139). In den Verheißungen an

Israel ist der Euphrat, „der große Fluß", oder „der Fluß", wie er auch bloß heißt (Deut. 1, 7. Jes. 8, 7. Jer. 2, 18.), als die äußerste Ostgränze seines Erbes bezeichnet, welche es unter David und Salomo wirklich erreichte; übrigens konnten auch die Gibeaditen mit ihren Heerden sich durch die östliche Wüste ausbreitend ihm nahe kommen. [S. Mayer.]

Euphrates, Bischof von Cöln, s. Cöln.

Euphrosyna, zu Alexandrien im 5ten Jahrhundert geboren, wird in lateinischen und griechischen Martyrologien als berühmte hl. Jungfrau angeführt und wegen ihres sonderbaren und außerordentlichen Entschlusses bewundert. In Kürze berichtet Notker, in martyrol. bei Basnage-Canis. t. II. p. 3 ad 1. Jan.: „Zu Alexandrien das Gedächtniß der hl. Jungfrau Euphrosyna, welche, auf das Gebet ihres Vaters Paphnutius von ihrer unfruchtbaren Mutter geboren, nachher zur Jungfrau herangewachsen heimlich sich scheeren ließ, unter dem Namen Smaragdus in ein Mönchskloster ging, wo sie 28 Jahre in einer abgeschlossenen Zelle ein heiliges Leben führte, und erst dem Tode nahe sich ihrem frommen Vater, der so lange um sie Nachsuchungen angestellt hatte, entdeckte." Gleiches kommt in den griechischen Menäen über Euphrosyna vor, wie bei den Bollandisten zu 11. Febr. über diese Heilige zu ersehen ist. Und hiemit stimmen die Acten überein, welche Gottfried Henschen über die Heilige herausgab, und die nach seinem Urtheile „graviter et fideliter" von einem anonymen Verfasser geschrieben, mit den von Rosweid edirten Leben der Väter auf uns gekommen sind. Die Summe dieser Acten besteht in Folgendem: Euphrosyna, die schöne, sittsame und hochgebildete Tochter des frommen und reichen Alexandriners Paphnutius, verließ, da sie vermählt werden sollte, das väterliche Haus und suchte, nachdem sie sich das Haupt hatte scheeren lassen, in Mannskleider gehüllt und unter dem Namen Smaragdus in einem Mönchskloster um Aufnahme nach und erhielt sie. Grund der Verkleidung und Verläugnung ihres Geschlechtes war die Furcht, von ihrem Vater, wenn sie in ein Nonnenkloster ginge, aufgefunden und mit Gewalt zurückgeführt zu werden. Paphnutius, trostlos über den Verlust seiner Tochter, erholte sich von Zeit zu Zeit Trost bei dem Abte des Klosters, im welchem, von beiden unerkannt, Euphrosyna in einer eigenen Zelle Gott diente, und wurde vom Abte an den jungen und eifrigen Mönch Smaragdus gewiesen, um von diesem gleichfalls Worte der Stärkung zu empfangen. Smaragdus erkannte ihren Vater sogleich, und obwohl von seinem Schmerze selbst ergriffen, offenbarte sie sich ihm doch nicht, richtete ihn aber durch die Hoffnung auf, daß er sie wohl noch finden werde. Achtunddreißig Jahre war Euphrosyna bereits im Kloster gewesen, als sie endlich an ihrem Todestage dem Vater, der sie bei seinen Besuchen wegen ihrer durch Bußstrenge ganz veränderten Gestalt nie erkannt hatte, sich als seine Tochter zu erkennen gab. Nach ihrem Tode, etwa um 470, legte ihr Vater das Mönchsgewand an und bewohnte 10 Jahre lang bis zu seinem Tode die durch das Gebet und die Entsagung seiner Tochter geheiligte Zelle. So die Acten, welchen jedoch Tillemont (Mem. t. X. p. 50, Paris 1705) keine große Glaubwürdigkeit zulegt. Aehnlichkeit mit der Geschichte der hl. Euphrosyna hat die der hochberühmten Jungfrau und Martyrin Eugenia, welche unter Kaiser Valerian zu Rom die Marterkrone erhielt, nachdem sie früher als Mann verkleidet in einem Mannskloster bei Alexandrien mehrere Jahre als Mönch gelebt haben und sogar zum Abt gewählt worden sein soll, wie schon der hl. Avitus von Vienne erzählt (Poëmatum l. 6. de laud. virg. in oper. Sirmondi, Venetiis 1728, t. II. p. 211; siehe Tillemont Mem. t. IV. p. 12 u. 585, Paris 1701). Im 12ten Jahrhundert kam auch in Teutschland ein solcher Fall im Kloster Schönau bei Heidelberg vor, worüber die Bollandisten in vita S. Hildegundis ad 20. April. nachzusehen sind. [Schrödl.]

Eurich, König der Westgothen. Auf den Trümmern des weströmischen Reiches hatte sich in Gallien durch Wallia das tolosanische Reich der Westgothen

gebildet, das durch siegreiche Kriege Theodorichs I. und Thorismunds (419—53) befestigt wurde und unter Theodorich II. und Eurich (453—84) seine höchste Blüthe erreichte. Durch Brudermord auf den Thron gelangt, erweiterte Eurich (466—84) um die Zeit, als das Römerreich in Italien mit Riesenschritten einem unrühmlichen Ende entgegeneilte, seine Herrschaft, nahm Pamplona und Saragossa in Spanien, riß die ganze tarraconische Provinz und Alles, was die Römer in dieser Gegend noch besessen hatten, an sich und besetzte in Gallien alle Länder bis an die Rhone und Loire und den südlichen Theil der Provence mit den Städten Arles und Massilia. Uns beschäftigt hier nicht der Held und Eroberer, sondern der Regent — er war mit seinen Westgothen dem Arianismus zugethan — im Verhältnisse zu seinen Unterthanen, und zwar zunächst zu den neu unterworfenen katholischen unter ihnen. Zur Herbeiführung eines gesetzlichen Zustandes ließ er die bisher unter den Gothen beobachteten Gebräuche, wornach sie ihre Rechtsstreitigkeiten zu entscheiden pflegten, aufzeichnen (Isidor Hispal. 35: Sub hoc rege [Evarico] Gothi legum statua in scriptis habere coeperunt. Nam antea tantum moribus et consuetudine tenebantur). Hiebei benutzte er wahrscheinlich den Rath des weisen Leo, eines katholischen Narbonnensers, der an seinem Hof eine hohe Stelle bekleidete (s. F. Rühs, über die Gesetze der Westgothen, Greifswald 1801). Was nun das Verhältniß des Königs zu seinen katholischen Unterthanen anlangt, so verfolgte er sie, wenn man dem Sidonius Apollinaris Glauben schenken will, auf das heftigste; Bischöfe wurden vertrieben, ja hingerichtet, ihre erledigten Stühle unbesetzt gelassen und der Ausübung des katholischen Gottesdienstes jede Schwierigkeit in den Weg gelegt (Sid. Apollinaris VII. 6 u. a. m. a. O.). Indeß ist über die völlige Glaubwürdigkeit des Apollinaris und des ihm nachschreibenden Gregor von Tours manches Bedenken zu tragen. Es handelt sich daher um die Beantwortung der Frage: hat Eurich die Katholiken als solche verfolgt, oder traf seine Verfolgung bloß einzelne Katholiken, die durch ihr Benehmen hiezu Veranlassung gaben? Mehreren Thatsachen zufolge muß wohl das letztere angenommen werden. Einmal erhob er den schon genannten Leo, der sich frei und öffentlich als Katholiken bekannte, zu seinem ersten Minister und Rathgeber, und sodann einen andern Katholiken, den Römer Victorius zum Grafen von Auvergne und zum Herzog von der ehemaligen Provinz Aquitania prima (Sid. Apollin. VII. 7; Gregor. Tur. II. 20). Gewisse Umstände aber nöthigten ihn zur Härte gegen einzelne Katholiken und namentlich gegen die höhere Geistlichkeit. Diese mischte sich nämlich in weltliche Dinge, wiegelte das Volk in den Städten gegen die arianischen Gothen als Ketzer auf, wie dieß gerade von Apollinaris selbst gilt, der nur deßwegen von Eurich eingekerkert wurde, weil er bei der Belagerung von Clermont, dessen Bischof er war, das Volk zum tapfern Widerstand gegen das westgothische Heer aufgefordert hatte und daher dem Könige gefährlich schien. Allein selbst dieser erhielt auf Verwendung Leo's nicht bloß seine Freiheit, sondern auch seine frühere Würde wieder (Sid. Apoll. VIII. 3). Die allgemeinen Schilderungen des Apollinaris von Eurichs Verfolgungen der Katholiken sind wohl übertrieben. Allerdings wurden manche Geistliche hingerichtet, oder verbannt oder eingekerkert; allein andererseits konnten die Katholiken nur zu leicht als ein revolutionäres Element im Staate angesehen werden, da sie öffentlich erklärten, schon der bloße Gedanke, unter Arianern zu stehen, mache Schaudern (vgl. außer den genannten Quellen: Aschbach, Geschichte der Westgothen, Frankfurt a. M. 1827, S. 157 ff.; Lembke, Geschichte von Spanien, I. 45 f.). Eurich starb in der Mitte der Seinigen 484 zu Arles; die bisherigen westgothischen Könige waren fast alle unter dem Mordstahl gefallen. Sein Sohn und Nachfolger Alarich II. gab den Katholiken Bischofswahl und Ausübung ihres Gottesdienstes frei; allein dennoch ließ er unter Andern den Katholiken Burdimelus, der sich an die Spitze eines Aufruhrs gestellt hatte, gefangen nehmen, nach Toulouse bringen und hinrichten. Am Ende knüpften

die Katholiken, die gerne unter einem rechtgläubigen Haupte gestanden hätten, mit dem christlich gewordenen Frankenkönig Chlodwig Verbindungen an und die Folge hievon war die Auflösung des tolosanischen Reichs. [Fehr.]

Eusebianer, s. Arius.

Eusebius von Alexandrien, war Diacon der Kirche daselbst unter dem ...triarchen Dionysius. Er begleitete den letztern vor den Richterstuhl des Proconsul ...ilian, im Anfange der Valerianischen Christenverfolgung. Und als Dionysius ...lexandrien verbannt worden, hielt er sich heimlich in der Stadt auf und ...en Christen alle ihm nur möglichen Dienste, besuchte sie in den Gefäng... ...d bestattete die vollendeten Blutzeugen mit eigener Lebensgefahr. Im ... ...var Bürgerkrieg und eine verheerende Pest in der Stadt ausgebrochen, in welcher Eusebius den Kranken mit hingebender Liebe diente, und in beständiger Lebensgefahr sich befand. Als die Römer den aufrührerischen Stadttheil Bunochium belagerten, und denselben beinahe ausgehungert hatten, verschaffte Eusebius in Verbindung mit seinem Freunde Anatolius vielen Tausenden der Belagerten Rettung. Er selbst befand sich in dem Stadttheile, welcher in der Gewalt der Römer war, Anatolius dagegen in dem belagerten Theile der Stadt. Da ging Eusebius zu den Römern, und bat um Schonung derjenigen, welche jetzt noch die Stadt verlassen wollten. Seine Bitte wurde ihm gewährt, und er setzte hievon den Anatolius in Kenntniß. Dieser trug dem Rathe der Stadt die Sache vor, und forderte ihn auf, sich den Römern zu ergeben. Als der Rath hierauf nicht einging, rieth Anatolius, sie möchten wenigstens die Kinder und Greise, überhaupt die zur Vertheidigung Untauglichen, die doch bald an Hunger sterben würden, aus der Stadt ziehen lassen. Darauf ging der Rath ein. Anatolius beförderte zuerst die Katholiken, dann, wer sonst sich entfernen wollte, in Sicherheit aus der Stadt. Viele entfernten sich Nachts, und verkleidet in das römische Lager. Dort nahm sie Eusebius auf; er pflegte die durch die lange Belagerung Entkräfteten, wie ihr Arzt und Vater. Eusebius kam bald darauf nach Syrien, wegen der durch des Paul von Samosata Häresie entstandenen Streitigkeiten (264). Seine Person machte solchen Eindruck, daß ihn Bischöfe und Gläubige nicht mehr in seine Heimath ziehen ließen. Nach dem Tode des Socrates wurde er Bischof zu Laodicea in Syrien. Nach seinem baldigen Tode (270) folgte ihm auf dem bischöflichen Stuhle durch ein seltsames Geschick der oben erwähnte Anatolius — ein guter folgte einem guten Bischofe. — Von Schriften, welche Eusebius hinterlassen hätte, wird uns nichts berichtet. Cf. Euseb. h. e. VII, 11. 32. Baron. a. a. 260. 263. Stolberg, Th. IX. Ammian. Narc. XXII, 16. Cave, Script. ecc. a. a. 259. [Gams.]

Eusebius von Cäsarea, mit dem Beinamen Pamphili. Er wurde geboren in Palästina um das Jahr 270. Besonders die Schriften des Origenes waren der Gegenstand seiner eifrigsten Studien. Zum Priester wurde er geweiht durch den Bischof Agapius von Cäsarea und gründete in dieser Stadt eine berühmte Schule. Als während der Verfolgung des Galerius sein Freund Pamphilus ins Gefängniß geworfen wurde, leistete er ihm alle Dienste einer innigen Freundschaft. Pamphilus starb den Martertod nach zweijährigem Gefängniß. Eusebius lebte dann eine Zeit lang in Aegypten, wurde selbst gefangen gesetzt, entkam jedoch auf eine unbekannte Weise. Der Vorwurf, daß Eusebius durch Verrath am Christenthume sein Leben sich gerettet, ist durch nichts begründet. Bald nach dem Ende der Verfolgung des Galerius wurde Eusebius zum Bischofe von Cäsarea gewählt (314). Arius, vertrieben aus Alexandrien, fand an ihm einen Beschützer. Er verwendete sich für die Wiederaufnahme desselben bei dem Bischofe Alexander. Die Irrlehre des Arius hielt er nicht für erwiesen. Zu Nicäa (325) trat er der Mehrzahl der Väter bei, und fügte sich, wenn auch mit einigem Sträuben, in die Annahme des „ὁμοούσιος“. Der Versammlung zu Antiochien (330), in welcher der Bischof Eusthatius daselbst mit Gewalt seines Amtes entsetzt wurde, wohnte

er bei, aber die ihm angetragene erledigte Stelle wies er entschieden zurück. Mit den arianisch gesinnten Bischöfen blieb er in beständiger freundschaftlicher Verbindung; nahm an der im J. 335 gehaltenen Versammlung zu Tyrus gegen Athanasius Theil; hierauf an der bei Gelegenheit der Kirchenweihe in Jerusalem stattfindenden Berathung der arianischen Bischöfe, wo er auch die Einweihungsrede hielt. Da Athanasius, um über seine Gegner sich zu beschweren, zu dem Kaiser gereist war, so ging Eusebius ebendahin, um die Sache der arianischen Bischöfe zu vertheidigen. Zu Constantinopel hielt er zur Feier der dreißigjährigen Regierung Constantin's eine Fest- und Lobrede. Bald darauf starb der Kaiser, Eusebius, der dessen ausgezeichnetes Vertrauen stets besessen hatte, überlebte seinen kaiserlichen Gönner nicht lange. Er starb wahrscheinlich i. J. 338. Ueber seinen Charakter und Glauben ist schwer zu entscheiden, die Frage, war er selbst Arianer, ist noch nicht genügend beantwortet. Wir treten der günstigern Ansicht von ihm bei. So allumfassend sein Wissen war, behaupten wir (πολυΐστωρ wird er mit Recht genannt), so wenig ging es in die Tiefe. Er begriff nicht die Wichtigkeit und Nothwendigkeit des Kampfes der katholischen Bischöfe gegen den Arianismus. Wie sein hoher Gönner, der Kaiser, den Streitpunct nur äußerlich faßte, und den Bischöfen Wortgezänke vorwarf, so redete und dachte Eusebius ihm nach, und hielt da einen Frieden für möglich, wo keiner war. Sein Leben bietet viel dar, was des Lobes und Ruhmes würdig ist, aber auch manche Schwächen und Schattenseiten. Er war ein sehr gelehrter, persönlich unbescholtener, sehr eifriger, den Frieden liebender — Hofbischof. Als Schriftsteller aber hat und verdient er unvergänglichen Ruhm. Die wichtigsten seiner Schriften sind: 1) Fünf Bücher Apologie für Origenes, die er in Gemeinschaft mit seinem Freunde Pamphilus im Gefängnisse verfaßte. Nach dessen Tode fügte er noch ein sechstes Buch hinzu. Von dieser Schrift ist nur das erste Buch in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus erhalten. Er vertheidigt die Rechtgläubigkeit des Origenes in Beziehung auf dessen Lehre von der Dreieinigkeit, der Menschwerdung, den Strafen der Verdammten, der Natur und dem Zustande der Seelen. Die folgenden Bücher enthielten unter anderm das Leben und ein Verzeichniß der Schriften des Origenes. 2) Eine Schrift gegen den Heiden Hierocles, welcher unter dem Namen „Philalethes" zwei Bücher gegen das Christenthum verfaßt hatte. Eusebius zeigt, wie ungegründet die Vergleichung des Apollonius von Tyana mit Christus sei. 3) Die fünfzehn Bücher εὐαγγελικῆς προπαρασκευῆς — praeparatio evangelica — sollen vorbereiten auf das Christenthum, und zeigen die Voranstalten Gottes für die Einführung desselben in die Welt. Die Götterlehre der Heiden ist lächerlich und widersinnig. Die Lehre der Christen und Juden von Gott ist heilig und vernünftig. Jenes wird bewiesen in den ersten sechs, dieses in den letzten neun Büchern. Eusebius stimmt der gewöhnlichen Ansicht der Väter bei, daß die heidnischen Götter Dämonen waren. Indem er das Judenthum rechtfertigt, bahnt er sich den Uebergang zu der Schrift 4) εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως — demonstratio evangelica — 20 Bücher, von welchen uns aber nur die 10 ersten erhalten sind. Er beweist, daß die Juden verpflichtet sind, Christum anzunehmen; denn ihre eigenen Lehrer und Propheten weisen auf die Vollendung des Gesetzes durch Christus hin. Das jüdische Gesetz war nur für ein Volk, das Christenthum für alle Völker. Die Patriarchen selbst waren Christen; sie glaubten ja und beteten an denselben Gott, und dasselbe ewige Wort, sie führten ein heiliges, christliches Leben. Christus allein ist Weltheiland, seine Lehren und Wunder beweisen es, daß er kein Betrüger ist. Die verloren gegangenen 10 Bücher handelten von den Voraussagungen der Propheten über Christi Tod, Auferstehung und Verherrlichung, über die Begründung der Kirche, und die Verbreitung des Evangeliums in die Heidenwelt. Die erwähnten beiden Werke sind eine zusammenhängende Arbeit, und zugleich die umfangreichste und

umfassendste Schrift der frühern Zeit zur Vertheidigung des Christenthums. 5) Die Weltgeschichte des Eusebius — χρονικῶν κανόνων παντοδαπὴ ἱστορία — chronicorum canonum omnimoda historia, und dazu ein Auszug von ihm, ἐπιτομή, ist eine umfassende Chronik über alle Zeiten und Länder, gesammelt aus einer unglaublichen Menge von Schriften, und ein Werk des bewundernswerthen Sammlerfleißes, so wie der Gelehrsamkeit des Eusebius. Doch hatte Eusebius eine tüchtige Vorarbeit in der Chronik des Julius Africanus. Das Werk zerfällt in das chronicon, enthaltend die Anfänge und Geschichten aller Völker und Reiche, und in den canon chronicus, enthaltend die Reiche aller Könige und Fürsten, der jüdischen Hohenpriester und christlichen Bischöfe nach der Zeitfolge. Das griechische Original ging verloren. Hieronymus übersetzte die Chronik ins Lateinische und erweiterte dieselbe, besonders was die römische Geschichte anbetrifft, mit Zusätzen; von dem ersten Theile hatten sich indeß nur einige Auszüge erhalten. Scaliger gab (1605) die lateinische Uebersetzung in größerer Vollständigkeit in seinem Werke, unter dem Titel: „thesaurus temporum" heraus, und auch gesammelte Bruchstücke des griechischen Textes, die er aus neuern griechischen Schriftstellern, welche letztere aus dem Text der Chronik des Eusebius Auszüge in ihre Schriften aufgenommen hatten, zusammensuchte und aneinander fügte. Im J. 1792 fand man eine armenische Uebersetzung der Chronik in Constantinopel, und endlich gab Ang. Mai den griechischen Text der Chronik heraus — Eusebii chronicorum libri II. Romæ 1833. — Auf der Grundlage der Chronik schrieb Eusebius 6) seine 10 Bücher der Kirchengeschichte, ein Buch von wirklich unschätzbarem Werthe, eines der wichtigsten, oder das wichtigste Denkmal der alten christlichen Literatur, für dessen Verfassung und Erhaltung wir Gott danken müssen. Ohne diese Geschichte würden wir nur eine unvollständige und lückenhafte Kenntniß der drei ersten christlichen Jahrhunderte haben. Eusebius führt überall die Quellen an; er läßt die Denkmale sprechen, aus denen sich die zuverlässigste Kenntniß der Begebenheiten ergibt. Er führt an die Reihenfolge der Bischöfe in den wichtigsten Städten; er spricht von den kirchlichen Schriftstellern und ihren Werken, die uns zum großen Theile verloren gegangen sind; er erzählt auch die Geschichte der Häresien, die Streitigkeiten und die Kämpfe über die Kirchenzucht, mit besonderer Genauigkeit die Geschichte der Verfolgungen und des Martertodes der Christen. Dem achten Buche ist eine kleine Schrift „de Martyribus Palaestinæ" angehängt. Die letzte große Christenverfolgung hatte Eusebius selbst erlebt, und sogar in ihr gelitten; sie beschreibt er mit großer Wärme und Innigkeit. Durch die Unterstützung des Kaisers Constantin waren ihm überall die Archive geöffnet, um sich in den Besitz der Quellen zu setzen. 7) Ein Buch „τοπικῶν" oder von den Oertlichkeiten, welche in der heiligen Schrift vorkommen, wurde von Hieronymus unter dem Namen „de situ et nominibus locor. hebraicorum" in freier Uebersetzung in das Lateinische übertragen. 8) Einen Ostercyclus verfaßte Eusebius auf den Wunsch des Kaisers. 9) Die 4 Bücher „Leben Constantin's" nach dem Tode des Kaisers verfaßt, sind eine fortlaufende Lobeserhebung desselben. 10) Die Bücher „gegen Marcellus" sind eine Widerlegung dieses dem Säbellianismus verfallenen Bischofs. Der Verfasser bemüht sich besonders die Persönlichkeit des Sohnes neben dem Vater, die eigene Hypostase desselben zu beweisen. Mehrere kleinere Schriften, moralische Abhandlungen, Homilien u. s. w. übergehen wir. Von den verloren gegangenen Werken des gelehrten Bischofes erwähnen wir: 5 Bücher „θεοφανείας" oder über die Menschwerdung; 10 Bücher Erklärungen des Jesaias; 30 Bücher gegen den Neuplatoniker und Feind des Christenthums Porphyrius, wovon Hieronymus nur noch 20 kennt; 3 Bücher über das Leben seines Pamphilus; sehr gelehrte Commentare über die Psalmen; verschiedene Werkchen über die Martyrer. Noch vieles Andere „multa alia" — nach Hieronymus schrieb er. — Die Schreibart,

des Eusebius ist nicht angenehm. Sein Styl ist trocken; will er sich erheben, so geräth er in ein gesuchtes Pathos, welches die Klarheit und den leichten Fluß der Darstellung ausschließt. Die Ausgaben der einzelnen Schriften sind zahlreich, an einer genügenden Gesammtausgabe seiner Werke fehlt es noch. Die Demonstratio und Praeparatio evangelica sind herausgegeben von Vigerus, Paris 1628. Die Praepar. hat Gaisford in 4 Voll. Oxon. 1843 neu edirt. Die Kirchengeschichte edid. Valesius Paris. 1659 mit berühmten Anmerkungen und Dissertationen, davon ein fehlerhafter Abdruck: Moguntiæ. 1672. Eine neue Auflage, Paris. 1678. Ex edit. H. Valesii et emend. illustr. gr. et lat. ed. Reading Cantab. 1720, fehlerhaft nachgedruckt Taurin. 1748. f. Dasselbe Werk in Handausgaben von Zimmermann, Francof. 1822. Stroth, Halæ. 1779. Heinichen, Lips. 1827. Burton, Oxon. 1838. 2 Tom. Heinichen gab das gewöhnlich mit der Kirchengeschichte verbundene Leben Constantin's gesondert heraus. Lipsiæ. 1830. Vgl. die Literaturgeschichten unter dem Artikel „Eusebius" und verschiedene Monographien von Ernesti, Wittenb. 1703. Hanke „de Eus. episc. Caesar." Jackson „the errors" Lond. 1752. Martini, Euseb. de div. Christi. Rostoch. 1795. J. Moeller, de fide Eus. Hafn. 1813. Danz, de Euseb. Jenæ. 1815. Kestner, de fide Eus. Goett. 1817. Reuterdahl, „de fontibus." Hafn. 1826. Baur, compar. Eusebius cum Herodoto. Tubing. 1834. Haenell, „de Eus. relig. christ. defensore." Gotting. 1843. etc. [Gams.]

Eusebius von Emisa (Eusebius Emesenus, Emmessenus, Emisenus, Emissaeus). Er stammte aus einer sehr achtbaren und angesehenen Familie ab; seine Vaterstadt ist das im christlichen Alterthume sehr berühmte Edessa, das Jahr seiner Geburt aber läßt sich aus Mangel an historischen Nachrichten nicht ganz genau bestimmen; jedoch sprechen alle Indicien dafür, daß er gegen Ende des 3ten oder gleich im Anfange des 4ten Jahrhunderts das Licht der Welt erblickte. Neben den Schulen zu Antiochien und Alexandrien zeichnete sich damals namentlich die von Edessa sehr vortheilhaft aus, und besonders hatte hier das exegetische und humanistische Studium sehr tüchtige Vertreter, was Eusebius gar gut zu benützen wußte. Seine Biographie, die Georgius, Bischof von Laodicea verfaßte, ist zwar nicht auf uns gekommen, aber aus den von Socrates, Sozomenus u. A. daraus entnommenen Notizen ist ersichtlich, daß er in der Exegese vorzugsweise den Eusebius von Cäsarea und Patrophilus von Scythopolis zu Lehrern hatte. Auch in Antiochien suchte Eusebius in der Folge den Kreis seiner Kenntnisse zu erweitern, und zuletzt begab er sich noch nach Alexandrien, einerseits um seinen Wissensdurst noch mehr zu befriedigen, andererseits um sich dem geistlichen Stande zu entziehen, dessen Obliegenheiten und Gefahren er fürchtete. Später nach Antiochien wieder zurückgekehrt, erschien er den Eusebianern (s. Arius) als der Mann, der als Bischof von Alexandrien die durch die abermalige Verbannung des Athanasius hervorgerufene gereizte Stimmung der Einwohner dieser Stadt beschwichtigen könnte, und wurde deßhalb auf der Synode zu Antiochien i. J. 341 zum Nachfolger des Athanasius bestimmt. Eusebius, der die Stimmung Alexandriens gut kennen mochte, nahm diese Wahl nicht an, wohl aber das Bisthum zu Emisa. Doch auch hier fand er heftigen Widerstand, weil er bei den Emisenern im Geruche der arianischen Häresie, der Sterndeuterei und Magie stand. Erst nach einiger Zeit fand er Aufnahme durch Vermittlung des Placitus und Narcissus. Da er bei dem Kaiser Constantius in sehr großem Ansehen stand, so mußte er diesen auf dem Feldzuge gegen die Perser i. J. 338 begleiten, und es scheint, daß er sich von nun an fast immer in der Nähe dieses Kaisers aufhielt, bis er c. 359 zu Antiochien starb. Gegen die gewöhnliche Annahme nämlich, er sei im J. 360 gestorben, spricht der Umstand, daß sich auf der zu Seleucia 359 gehaltenen Synode schon ein gewisser Paulus als Bischof von Emisa unterzeichnet hat. Hieronymus urtheilt in seiner Schrift de viris illustr. c. 91 also: Eusebius Emesenus, elegantis et rhetorici ingenii, innumerabiles, et qui ad plausum populi pertineant,

confecit libros, magisque historiam secutus, ab his, qui declamare volunt, studiosissime legitur. Daß Eusebius ein sehr fruchtbarer Schriftsteller gewesen, beweisen auch andere Zeugnisse; doch die meisten seiner Schriften, unter denen vorzüglich sein Werk wider die Juden, wider die Heiden und Novatianer, seine 10 Bücher Erklärungen über den Brief an die Galater und viele kurze Predigten über die Evangelien zu nennen sind, haben sich nicht bis auf uns erhalten, so daß man sich über ihren inneren Werth kein bestimmtes selbstständiges Urtheil bilden kann. Da er nur ein Semiarianer war, so begreift sich, wie er von den strengen Arianern gleich den Orthodoxen des Sabellianismus beschuldigt werden konnte, während die Katholischen ihn für einen Anhänger des Arius ausgaben. Viele Homilien, die von ihm verfaßt sein wollen und zu Paris im J. 1547 zum ersten Male in lateinischer Sprache gedruckt wurden, sind unstreitig erst aus späterer Zeit und von ganz verschiedenen Verfassern; nur drei Reden, zwei Fragmente über die Person Jesu Christi und einige Bruchstücke exegetischen Inhalts (in catenis patrum) sind von ihm auf uns gekommen. J. Ch. Augusti hat sie gesammelt und mit philologischen und historisch-critischen Erklärungen herausgegeben: Eusebii Emeseni quæ supersunt opuscula graeca... a Jo. Augusti, Elberfeldi 1829. In Rücksicht seiner exegetischen Thätigkeit ist besonders zu bemerken, daß er der seit Origenes so ziemlich allgemein gewordenen allegorischen Erklärungsweise der heiligen Schrift entgegentrat und dem Wortsinne huldigte. Vgl. Socrates, hist. eccl. lib. 2. c. 9. Schröckh, christl. Kirchengesch. 6. Thl. S. 70—74. Fabricius, biblioth. graec. Vol. VI, p. 107 sq. Besonders Augusti a. a. O. [Fritz.]

Eusebius, Bischof von Nicomedien. Er lebte gegen Ende des 3ten und in der ersten Hälfte des 4ten Jahrhunderts, und gehörte einer sehr vornehmen Familie an. Nach Ammian. Marcell. (hist. lib. XXII. c. 9) war er selbst, wenn auch nur weitläufig, mit Kaiser Julian, folglich wohl auch mit Constantin, verwandt. Wie Arius und mehrere ihm gleichgesinnte Bischöfe, so holte auch er (cfr. Epiph. haeres. 69 c. 9) seine Bildung vorzugsweise in der Schule zu Antiochien, an deren Spitze zu Ende des 3ten Jahrhunderts der Presbyter und Martyrer Lucian stand, der eine sehr rationalistische Richtung vertrat, daher auch unter drei Bischöfen zu Antiochien von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden war, vor seinem Martyrerthume aber wieder zur katholischen Lehre übergegangen ist. So verschieden schon über unsern Eusebius geurtheilt worden ist, so werden ihm doch selbst von seinen Feinden eine große Beredtsamkeit, Scharfsinn und eine ungemeine Gewandtheit in Geschäften nachgerühmt, am meisten stach aber sein schrankenloser Ehrgeiz hervor, so daß er unter den Bischöfen, denen es in ihrem ungeistlichen Ehrgeize so sehr darum zu thun war, die Bisthümer kleinerer Städte mit den Bisthümern der Hauptstädte und Residenzen zu vertauschen, oben an steht; das bischöfliche Amt galt ihm nur als eine Leiter zu den höchsten Würden des Staates. So finden wir ihn denn zuerst auf dem bischöflichen Stuhle zu Berytus in Phönicien, aber bald genügte ihm dieser nicht mehr und er warf seine Augen auf das Bisthum von Nicomedien, der damaligen oströmischen Residenzstadt, und er errang es wirklich, wie es scheint durch den Schutz der Constantia, der Gemahlin des Licinius, für den er als Bischof von Nicomedien in dem Kriege gegen Constantin d. Gr. eifrig Partei nahm (cfr. Theodoret, hist. eccl. lib. I. c. 20). Was jedoch seinen Namen in der Kirchengeschichte besonders verewigt hat, ist der große Antheil, den er an der Sache der Arianer nahm. Unter Verweisung auf den Artikel: „Arius“ ist hier nur noch beizusetzen, daß Eusebius Ausgangs 341 oder Anfangs 342 gestorben, nachdem er noch zuvor, 339, Erzbischof von Constantinopel geworden war. Um jene Zeit war nämlich der Sitz des Reiches von Nicomedien nach Constantinopel verlegt worden und Eusebius berechnete ganz richtig, daß die fernere Dauer seines Einflusses auf den Kaiser gefährdet sei, wenn er nicht mit dem Hofe fortziehe, d. h. das Bisthum der bisherigen Hauptstadt

Nicomedien mit dem der neuen vertausche. Und wie Eusebius während seines Lebens im Interesse der arianischen Häresie stets gegen die Orthodoxen, namentlich gegen Athanasius intriguirte; so gab selbst sein Tod noch Anlaß zu unerhörten Gräueln in der Hauptstadt des Ostens, indem jetzt der vertriebene orthodoxe Paulus sich wieder seines Stuhles zu Constantinopel zu bemächtigen suchte, während die Eusebianer dem Macedonius, einem ihrer Parteigänger, den Sieg zu verschaffen strebten, was ihnen auch unter vielem Blutvergießen gelang, so daß die Eusebianer, die zwei Jahre 348—50 abgerechnet, von 340—380 den Stuhl der Hauptstadt behaupteten. Vgl. Gfrörer, Kirchengesch. II. Bd. 1. Abth. [Fritz.]

Eusebius, Bischof von Samosata, Martyrer. Weder von dem Jahre der Geburt noch von den ersten Lebensumständen dieses Mannes ist eine Kunde auf uns gekommen; erst von da an, wo er den bischöflichen Stuhl zu Samosata in Syrien bestieg, verbreitet die Geschichte einiges Licht über ihn. Er gelangte zur bischöflichen Würde im J. 361, zu einer Zeit also, wo der Arianismus unter dem Protectorate des Kaisers Constantius glänzende Siege feierte, und meistens Arianer auf die bischöflichen Stühle erhoben wurden. Es mag wohl sein, daß unser Eusebius vor seiner Wahl zum Bischofe sehr gemäßigt und kein strenger Verfechter der kirchlichen Orthodoxie gewesen; daß er aber auf Seite der Arianer gestanden sei, wie schon Einige aus seiner Wahl geschlossen haben, läßt sich historisch nicht erweisen, auf jeden Fall zeigte er sich aber von nun an als einen eifrigen Vertreter der katholischen Sache, und hiezu bot sich gar bald Gelegenheit dar. Im J. 360 war Eudoxius (s. d. A.) von dem antiochenischen Bisthum auf das der Hauptstadt Constantinopel befördert worden; es war deßhalb eine neue Wahl nöthig. Auf einer zu Antiochien, Anfangs 361, gehaltenen Synode, welcher der Kaiser Constantius selbst anwohnte, vereinigten die Semiarianer und Eudoxianer nach langen Steitigkeiten ihre Stimmen zu Gunsten des Meletius, eines wegen seiner Tugenden gepriesenen Priesters, von dem jedoch nicht recht gewiß war, ob er im Herzen für die Arianer sei, oder sich auf die Seite der Semiarianer neige, so daß jede Partei darauf rechnete, an ihm einen Meinungsgenossen zu erhalten. Mit besonderem Eifer hatte sich aber für ihn Eusebius verwandt, weil ihm dessen aufrichtige Anhänglichkeit an den katholischen Glauben bekannt war, und in seine Hände wurde auch die Urkunde von der Wahl des hl. Meletius niedergelegt. Als einige Tage nachher der neue Patriarch von Antiochien in seiner ersten Predigt, die er an das Volk hielt, unverholen die Lehre des Conciliums von Nicäa vortrug, beschlossen die Arianer seinen Sturz, der auch wirklich nach einmonatlicher Amtsführung erfolgte. Sie vermochten den Kaiser, einen Hofbedienten an Eusebius zu schicken, um die ihm anvertraute Wahlurkunde zurückzufordern; denn sie befürchteten, man möchte eine Schrift, deren Aechtheit sie nicht läugnen konnten, gegen sie benützen. Eusebius erwiederte aber, er könne die Wahlurkunde nicht anders als unter Beistimmung aller dabei Betheiligten, die ihn zu deren Bewahrer aufgestellt hätten, aus den Händen geben. Da man ihm hierauf, wofern er sich weigere, dem Kaiser zu gehorsamen, mit dem Abhauen der rechten Hand drohte, reichte er seine beiden Hände dar mit den Worten, man könne ihm alle beide abschneiden, nie aber werde er sich zur Ungerechtigkeit gebrauchen lassen. Diese kräftige Sprache drang selbst dem Constantius Bewunderung ab. Im J. 371 fand sich Eusebius auf Bitten Gregor's von Nazianz bei der Wahl des hl. Basilius zum Erzbischof von Cäsarea ein und schloß eine enge Freundschaft mit diesem großen Manne, die sie nachher durch Briefwechsel unterhielten. Unter der Regierung des Kaisers Valens, der von den Arianern gewonnen eine Verfolgung gegen die Katholiken erregte, wurde Eusebius nach Thracien verbannt. Aber auch in seiner Verbannung wirkte er sehr wohlthätig. Verkleidet in ein Soldatengewand bereiste er mehrere Male Syrien, Palästina und Phönicien, um die Christen in dem wahren Glauben zu befestigen, Priester zu weihen für die Orte, wo keine waren, und die Bischöfe in Besetzung

er erledigten Kirchenstellen mit würdigen Hirten zu unterstützen. Dem kaiserlichen Boten, welcher ihm den Verbannungsbefehl überbracht hatte, war von Eusebius erwiedert worden: „habe Acht, daß die Ursache deiner Ankunft nicht bekannt werde; dein eigenes Wohl erfordert diese Behutsamkeit am ersten. Wenn das Volk erführe, was vorgeht, so würde es gewiß die Waffen gegen dich ergreifen. Ich will nicht, daß du meinetwegen das Leben verlieren sollst." Wie ernst es ihm hiemit gewesen, zeigte sich alsbald. Er hatte zur Nachtzeit mit einem treuen Diener die Stadt verlassen und ließ sich nach Zeugma führen, 24 Stunden von Samosata entfernt. Als am folgenden Morgen die Abfahrt des geliebten Hirten kund wurde, brach große Gährung unter dem Volke aus, und die Gläubigen beeilten sich, ihn noch einzuholen. Als sie ihn erreicht hatten, beschwuren sie ihn, seine Heerde nicht der Wuth reißender Wölfe preiszugeben. Allein er ermahnte sie, nachdem er ihnen vorgestellt hatte, daß er den Befehlen des Kaisers gehorchen müsse, ihr Vertrauen auf Gott zu setzen. Man bot ihm Geld an, Diener und Alles, was ihm nothwendig sein könnte, er wollte aber von Allem Nichts annehmen, sondern empfahl seine geliebte Heerde dem Herrn und trat die Reise nach Thracien an. Als nach dem Tode des Kaisers Valens 378 Theodosius zur Regierung gelangt und die Ruhe für die Kirche zurückgekehrt war; durfte auch Eusebius in seinen Sprengel wieder zurückkehren und entwickelte sofort eine bewunderungswürdige Thätigkeit im Interesse der katholischen Sache; mehrere Bisthümer wie Berda, Hierapolis und Cyrus erhielten durch seine Bemühung ausgezeichnete Hirten; auch zu Dolicha, einer kleinen Stadt der Landschaft Comagene, die damals von der arianischen Irrlehre angesteckt war, wollte er bereits den katholischen Bischof Maris inthronisiren, aber ein arianisches Weib warf ihm einen Ziegelstein auf den Kopf und schon nach einigen Tagen starb er in Folge hievon (379 oder 380). Gregor von Nazianz sagt von ihm in einem seiner Briefe, daß er die Säule der Wahrheit, die Leuchte der Welt, das Werkzeug, dessen sich Gott bediente, um seinem Volke seine Gnaden mitzutheilen, die Stütze und Ehre aller Rechtgläubigen gewesen sei. Sein Andenken wird in der römischen Kirche am 21., in der griechischen am 22. Juni gefeiert. Vgl. Buttler's Leben der Väter und Martyrer 2c. von Dr. Räß und Weis. 8ter Bd. Gfrörer, allgemeine Kirchengeschichte. 2ter Bd. 1te Abtheilung. Möhler's Athanasius d. Gr. 2ter Theil. Biographie universelle, tome 13. Godeau, éloges des évêques illustres p. 178. [Fritz.]

Eusebius von Vercelli, ein eifriger Bekämpfer des Arianismus und standhafter Vertheidiger des hl. Athanasius, wurde gegen das Ende des dritten Jahrhunderts in Sardinien geboren, und später (um das J. 311) zu Rom, wo sich seine Mutter Restituta häuslich niedergelassen hatte, vom Papste Eusebius getauft, von dem er wahrscheinlich auch den Namen erhielt. Fromm erzogen widmete er sich dem geistlichen Stande, wurde unter Papst Sylvester Lector zu Rom, und in der Folge nach Vercelli in Piemont berufen, wo er durch seinen frommen Wandel und durch die eifrige Uebung aller christlichen Tugenden sich unter der Geistlichkeit dieser Stadt so auszeichnete, daß er vom Clerus und vom Volke einstimmig zum Oberhirten erwählt und den 15. December 340 vom Papst Julius I. zum Bischof von Vercelli geweiht wurde. Als Bischof war er der erste, der im Abendlande das bereits im Oriente übliche Klosterleben mit dem priesterlichen Stande verband, mit dem Clerus seiner Stadt in einem Hause beisammenwohnend ein gemeinschaftliches Leben führte, und mit den innern Uebungen der Beschaulichkeit die Seelsorge und das Studium der heiligen Wissenschaften vereinigte, weßhalb ihn auch der Orden der regulirten Chorherren zugleich mit Augustinus als seinen Ordensstifter verehrt. Das Proprium Canonicorum reg. sich berufend auf den 82. Brief des hl. Ambrosius enthält hierüber am 16. December: „Eusebius Vercell. Instituta Monachorum clericalibus et sacerdotalibus Ordinibus adjunxit, primusque in occiduis partibus haec duo inter se diversa conjunxit, ut esset in Clericis

contemtus rerum et accuratio Levitarum. Unde Ordo Clericorum, qui postea regulares Canonici dicti sunt, in Occidente fuit propagatus, qui a beato Augustino Episcopo Hipponensi in Africam et ab aliis Episcopis in alias provincias evectus est et dilatatus." Aus dieser geistlichen Pflanzschule gingen nach des hl. Ambrosius Zeugnisse (ep. 82. ad Vercellenses) viele tüchtige und gottesfürchtige Diener des Altars, viele erleuchtete und heilige Bischöfe, viele Bekenner und Martyrer hervor, Eusebius selbst aber ging mit Wort und That allen ein leuchtendes Beispiel voran. Doch nicht lange konnte der biedere Seelenhirt in stiller Zurückgezogenheit nur seiner Heerde leben, denn die arianische Ketzerei drohte die Kirche in ihren Grundfesten zu erschüttern, und jeder, dem der orthodoxe Christusglaube heilig war, mußte sich wie der große Athanasius dem wüthenden Sturme muthig entgegenstellen (s. **Arianismus** und **Athanasius**). Papst Liberius, der eingedenk seiner Pflicht als Oberhaupt der Kirche Alles that, um die Streitigkeiten zu Ende zu bringen, forderte nun im J. 354 die Bischöfe Eusebius von Vercelli und Lucifer von Calaris (Cagliari) auf, zum Kaiser Constantius, der sich damals zu Arles in Gallien befand, zu gehen, um von ihm die Zusammenberufung eines Conciliums zu erwirken. Constantius bewilligte es, und so wurde im J. 355 die Synode zu Mailand gehalten, auf welcher jedoch die arianischen Bischöfe, unterstützt von dem in Mailand gegenwärtigen, arianisch gesinnten und despotischen Kaiser, die Oberhand behielten, und die katholischen Bischöfe, welche das Verdammungsurtheil des Athanasius nicht unterschreiben wollten, abgesetzt und verbannt wurden. Selbst nach geendigter Synode schrieb Constantius an Eusebius, und bemühte sich, ihn für die arianische Partei zu gewinnen, allein vergebens. Dieses Sendschreiben (Constantius Victor, Triumphator, semper Augustus Eusebio Episcopo) hat Baronius aus dem Archive von Vercelli in seine Annales ad an. 355. nr. 14. aufgenommen. Eusebius wurde nach Scythopolis in Palästina in die Verbannung geschickt, wo ihn der arianische Bischof Patrophilus, den er in seinem Briefe seinen Kerkermeister nennt, auf das grausamste behandelte. Anfangs wohnte er zwar in einem Privathause, wo ihn Epiphanius und andere fromme Katholiken und die Abgeordneten von Vercelli besuchen konnten, doch bald erbrach man gewaltsam seine Wohnung, schleppte ihn unter Schmähungen auf dem Rücken durch die Straßen in den Kerker, und ließ ihn die unmenschlichsten Qualen erdulden. Allein nichts konnte seinen Glauben, seine Standhaftigkeit erschüttern, und geduldig ertrug er die Leiden, die nur mit der Verwechslung seines Verbannungsortes endeten. Von Scythopolis wurde er nach Cappadocien, und von da später nach Oberägypten (Thebais) gebracht, wo er bis zum Ende seiner Verbannung, d. i. bis zum Tode des Constantius blieb; denn als Julian der Apostat im J. 361 den Thron der Cäsaren als Augustus bestiegen hatte, erlaubte er sogleich den verwiesenen Bischöfen zu ihren Sitzen zurückzukehren. Eusebius verließ nun Oberägypten, und begab sich zuerst nach Alexandrien, um sich mit Athanasius über die Wiederherstellung des Friedens in der Kirche zu berathen, und wohnte mit ihm dem Concilium von Alexandrien im J. 362 bei, in dem die Wiederaufnahme der arianischen Bischöfe in die katholische Kirche, wenn sie ihren Fehler aufrichtig bereuten, entschieden wurde. Von Alexandrien eilte er nach Antiochien, um die Kirchenspaltung beizulegen, welche Lucifer von Calaris durch seinen Eigensinn und seinen ungestümen Eifer noch vergrößert hatte, indem er den Priester Paulinus, das Haupt der Eustathianer gegen Meletius zum Bischof weihte. Eusebius tadelte offen die Wahl des Paulinus, weigerte sich, ihr beizutreten, veruneinigte sich deßhalb mit dem heftigen Lucifer, und verließ Antiochien, um auf seiner Rückreise in andern Städten des Orients die Wankenden im Glauben zu stärken, und die Verirrten zur orthodoxen Lehre wieder zurückzuführen. Endlich kehrte er über Illyrien im J. 363 in seine Diöcese zurück, wo er sich mit Hilarius von Pictavium (Poitiers) und andern zur ferneren Bekämpfung des Arianismus verband, da die

arianische Irrlehre in dem Bischofe von Mailand Auxentius einen neuen Verfechter gefunden hatte, der vom Kaiser Valentinian begünstigt und beschützt des Irrthums Samen nicht ohne Erfolg in Oberitalien verbreitete. Deßhalb begab sich Eusebius im J. 364 nach Mailand und trat persönlich gegen Auxentius auf, mußte jedoch auf kaiserlichen Befehl Mailand verlassen und nach Vercelli zurückkehren, wo er nach Hieronymus (Chronicon und de script. eccl.) im 88sten Jahre seines Lebens den 1. August 371 starb. Nach einigen Angaben soll er von den Arianern gesteinigt den Martyrtod erlitten haben; allein Ambrosius (ep. 82, wo er ihn ausdrücklich von den Martyrern unterscheidet), Gregorius von Tours (de gloria Confessorum c. 3) und Andere nennen ihn nur Confessor, und Baronius meint, man könne ihn immerhin einen Martyrer nennen, da er, wenn er auch nicht für den Glauben getödtet wurde, dennoch vieles Blut für die katholische Lehre in der arianischen Verfolgung vergossen hatte (Annales ad an. 371, nr. 117—119). Die katholische Kirche verehrt ihn als Heiligen und Martyrer, und feiert sein Fest (jussu Benedicti XIII.) den 16. December, ältere Martyrologien feiern seine Natalitia den 1. August, andere seinen Ordinationstag den 15. December. Von Eusebius' Schriften sind noch folgende Briefe vorhanden: Epistola ad Presbyteros et plebes quasdam Italiæ und Libellus facti ad Patrophilum custodem cum suis, beide im Exil zu Scythopolis geschrieben, in der Bibliotheca max. Patrum. Lugduni 1677. Tom. V. p. 1227, und bei Baronius Annales ad an. 356, nr. 92, 95. Dann epistola ad Gregorium Episcopum Spanensem (Eliberitanum), geschrieben in der Thebais, seinem dritten Verbannungsorte im J. 360 in den Operibus S. Hilarii Pictaviensis, Paris. 1693. Fragmentam XI. p. 1356. Er übersetzte auch den Commentar des Eusebius von Cäsarea über die Psalmen aus dem Griechischen in das Lateinische („licet haeretica praetermittens, optima quaeque transtulit." Hieronym. de script. eccl. c. 96), doch ist diese Uebersetzung nicht mehr vorhanden. Im Domschatze zu Vercelli wird ein alter Evangelien-Codex aufbewahrt, welcher von Eusebius eigenhändig geschrieben sein soll, den Joh. Andr. Iricus unter dem Titel: Sacrosanctus Evangeliorum Codex S. Eusebii Magni Episcopi et Martyris nomine exaratus zu Mailand (1748. II Vol. in 4.) herausgab, und den auch Jos. Blanchinus in sein Evangeliarium quatruplex Latinæ versionis antiquæ seu Veteris Italicæ (Romæ 1749) aufnahm, obwohl die Aechtheit dieser Handschrift in Zweifel gezogen wird. — Ueber Eusebius von Vercelli, der in der Kirchengeschichte des 4ten Jahrhunderts eine bedeutende Stelle behauptet, vergl. nebst den alten Kirchenhistorikern besonders Baronii Annales eccl. ad an. 355—371. Venet. 1600. Tom. III. et IV., und Ughelli Italia sacra. Venet. 1719. Tom. IV. de episcopis Vercellensibus: Eusebius, una cum Passione ejus. p. 747—761. [Seback.]

Eusebius, der heilige, Papst im 4ten Jahrhundert. Daß er ein Grieche von Geburt war, wie der liber Pontificalis berichtet, hat nichts Unwahrscheinliches. Man streitet, wann er die Regierung angetreten und wie lange er sie geführt habe; wahrscheinlich ist das Jahr 310 sein Antritts- und Todesjahr und starb er nach ungefähr vier Monaten des Pontificates am 26. September; wenigstens geben die ältesten Martyrologien und Kalender diesen Tag an, wiewohl nach andern Nachrichten, besonders späteren, auch andere Tage bezeichnet werden. Daß zu dieses Papstes Zeit Helena das Kreuz des Heilandes gefunden und der Papst den dabei betheiligten hl. Judas-Quiriacus getauft, daß ferner Eusebius seinem Namensverwandten, dem hl. Eusebius von Vercelli, gleichfalls die Taufe ertheilt und drei Decretalbriefe, den einen an die Bischöfe Galliens, den andern an die Aegyptier und den dritten an die Bischöfe Tusciens und Campaniens erlassen habe, ist, wenn nicht gänzlich, doch zum Theil unrichtig. Unverbürgt ist auch die Nachricht im liber Pontificalis, Eusebius habe mehrere in Rom aufgefundene Häretiker durch Händeauflegung wieder in die Kirche aufgenommen; übrigens scheint Benedict XIV. (de serv. D. beatif. et b. can. l. 3. c. 32. n. 31) ein den Namen P. Eusebius

tragendes Decret über die letzte Oelung bei Ivo von Chartres für ächt zu halten, ohne Gründe dafür anzugeben. Baronius hat im dritten Bande seiner Annalen in addendis zum Jahr 357 ein Epitaphium herausgegeben, welches er auf den hl. Priester Eusebius bezog (s. den hl. Eusebius, Priester, bei Bolland. ad 14. August.). Allein Tillemont (t. V. Monument. in persecut. Dioclet. art. 39) bezieht es vielmehr auf den Papst Eusebius wegen der Aehnlichkeit, die es mit dem Epitaphium des Papstes Marcellus hat (s. auch 16. Jan. in vita Marcelli bei Boll.), und der nämlichen Meinung huldigen auch die Bollandisten und suchen sie noch weiter zu begründen. Diesem Epitaphium nach, welches wie das Marcellische dem hl. Damasus als Verfasser zugeeignet wird, hat sich unter Eusebius dasselbe wiederholt, was bereits unter seinem Vorgänger geschah, nämlich in der Verfolgung abgefallene Christen wollten ohne Buße oder wenigstens ohne vorschriftsmäßige Buße in die Kirche aufgenommen werden, Eusebius aber ließ dieß nicht angehen, darüber kam es zu blutigen Tumulten (die wahrscheinlich von den Heiden und Maxentius genährt, vermehrt und gegen die Anhänger des Eusebius gekehrt worden sind), und wurde Eusebius aus der Stadt nach Sicilien verbannt, wo er auch starb. Wenn daher die ältesten Martyrologien von einem eigentlichen Martyrthum des Papstes Eusebius nichts berichten und seinen Tod als Bischof und Confessor auf den 26. Sept. setzen, während spätere Nachrichten auch von einem Martyrium dieses Heiligen sprechen und seinen Tod auf den 2. October setzen, so ist das Epitaphium ganz geeignet, diese Widersprüche auszugleichen, denn der im Exil sterbende Papst kann mit Recht Martyrer genannt und der 2. October als jener Tag betrachtet werden, an welchem der hl. Leichnam im Calixtinischen Cömeterium beigesetzt wurde. Das Andenken des Eusebius wird am 26. Sept. gefeiert. — Bolland. in vita S. Eusebii P. ad 26. Sept.; Fr. Pagi breviarium R. P. gesta etc. in vita Eusebii; Pagi critica Baronii t. I. ad a. 309—311. [Schrödl.]

Eustachius (Eustathius), hl. Martyrer, einer der vierzehn Nothhelfer, im ganzen Mittelalter hochgefeiert und durch folgende Legende berühmt. In den Tagen des Kaisers Trajan lebte ein vornehmer, reicher und tapferer Feldherr, Placidas mit Namen, ein besonderer Gutthäter der Armen und rechtschaffener Herr. Er hatte eine eben so würdige Gemahlin und zwei Söhne. Das Weidwerk liebend, zog er einst nach seiner Gewohnheit mit vielem Gefolge auf die Jagd und sah einen außerordentlich schönen und großen Hirsch. Er jagte ihm nach und verfolgte ihn, von seinen Leuten sich trennend, allein bis in das tiefste Dickicht des Waldes. Da blieb der Hirsch auf einem Felshügel stehen, betrachtend stand Placidas ihm gegenüber. Während er nun das Thier so betrachtete, bemerkte er zwischen dem hohen Geweihe desselben eine wunderbar glänzende Kreuzesgestalt mit dem Bilde des Heilandes, der aus dem Kreuze zu ihm sprach: „Placidas, warum jagest du auf mich? Glaube an mich, der ich Christus bin und lange nach dir gejagt habe, geh' zum Bischof der Christen und lasse dich taufen.“ Placidas ließ sich unterrichten und taufen und erhielt in der Taufe den Namen Eustachius. Aber durch dieselbe Erscheinung wurde ihm nun auch angekündet, daß er auserlesen sei, in diesen Zeiten ein anderer Job zu werden. Durch verschiedene Unglücksfälle verlor er bald darauf all sein Hab und Gut, griff arm wie ein Bettler zum Wanderstab, und machte sich mit Frau und Kindern nach Aegypten auf. Nach einigen Tagen Fußreise schiffte er sich ein; als er aber bei der Landung das Schiffgeld nicht zu erlegen vermochte, entriß ihm der Schiffsherr seine schöne Gattin mit Gewalt und führte sie mit sich fort. Schmerzerfüllt über diesen Verlust setzte er mit seinen zwei Knaben die Reise fort und kam zu einem großen Wasser. Er nahm den einen Knaben auf den Rücken und trug ihn hinüber; während er aber den andern holen wollte, trug ein Wolf den einen und ein Löwe den andern davon. Ohne Frau, ohne Kinder, trost- und hilflos, jedoch Gott ergeben, kam er in den Flecken Badyssus und verdingte sich

den Bauern zur Bewachung ihrer Aecker. In diesem Dienste brachte er 15 Jahre zu, als einst einige seiner ehemaligen Soldaten, die ihn im kaiserlichen Auftrag überall aufsuchten, ankamen, ihn an einer Wunde im Nacken erkannten und zum Kaiser zurückführten, der ihn wieder in alle seine Würden einsetzte. Bald darauf mußte Eustachius mit frischgeworbenen Truppen ins Feld ziehen und lagerte in einem Flecken nahe an einem Garten, worüber eine Frau zur Hüterin gesetzt war. In dem Häuschen dieser Frau wurden zwei junge Krieger, die bei dem Feldherrn in besonderer Gunst stunden, einquartirt. In Gegenwart der Frau erzählten sie sich einst ihre Erlebnisse von Kindheit an, was sie von Vater und Mutter noch wußten oder von ihren Pflegeeltern gehört hatten, und sieh' da, sie erkannten sich als Brüder und die arme Gartenhüterin war ihre Mutter! Und bald war nun auch Eustachius erkannt, denn wie die durch die Auffindung ihrer Kinder hochbeglückte Mutter vor den Feldherrn mit der Bitte trat, daß sie unter seinem Schutze in ihre Heimath, das Land der Römer, zurückkehren dürfte, entdeckte sie im Feldherrn ihren Gatten und er in ihr seine geliebte Gemahlin (sie war durch Gottes Schutz von jedem fremden Manne unberührt geblieben, und die zwei Söhne von Hirten und Bauern den wilden Thieren abgejagt und erzogen worden). Nach glücklicher Besiegung der Feinde kehrte Eustachius siegreich nach Rom zurück, wo unterdeß Trajan gestorben und Kaiser Hadrian an seine Stelle erhoben worden war. Zum Dank für den Sieg zog Hadrian in den Tempel des Apollo, hier zu opfern; Eustachius begleitete aber den Zug nur bis zur Pforte des Tempels, denn er sei, wie er dem Kaiser sagte, ein Bekenner Christi. Deßhalb ließ ihn Hadrian mit Frau und Söhnen einem Löwen vorwerfen, und weil dieser die Heiligen nicht anrührte, sie in einen glühenden Ofen aus Erz stecken, worin sie zwar den Tod fanden, jedoch ohne daß ihnen nur ein Härchen versengt wurde. — Es waltet kein Zweifel darüber, daß diese Legende unächt und erst mehrere Jahrhunderte nach dem Martyrthum des hl. Eustachius verfaßt worden ist; indeß ist sie doch schon sehr alt, wie aus orat. 3 de imagin. des Johannes Damascenus ersichtlich wird, wo er in oben erwähnter Weise die Erscheinung mit dem Hirsche erzählt. Vielleicht möchte es der Wahrheit am nächsten liegen, als das Ursprüngliche und Wahre an der Legende anzunehmen, Eustachius, ein hoher römischer Officier, sei durch eine besondere barmherzige Fügung Gottes zur Gnade der christlichen Erkenntniß gelangt, habe etwa im Kriege Frau und Kinder verloren, später sie aber wieder aufgefunden und sei zuletzt um Christi willen gemartert worden (s. Bolland. ad 20. Sept. de S. Eustathio; Tillemont, Mem. II. 225 u. 585, Paris. 1701). [Schrödl.]

Eustasius und **Figil**, s. Bayern.

Eustathianer, s. Eustathius von Sebaste und meletianische Spaltung.

Eustathius, Bischof von Antiochien, geboren zu Side in Pamphylien, hatte zuerst den bischöflichen Stuhl von Beröa inne, wurde aber seiner ausgezeichneten Eigenschaften wegen, um das J. 323, zum Bischof von Antiochien gewählt. Als solcher wohnte er 325 dem berühmten Concil von Nicäa bei, und war auf demselben ein Hauptgegner der Arianer und ein vorzüglicher Vertheidiger der wahren Gottheit Christi. Die Arianer, zu Nicäa besiegt und von der Kirche verworfen, faßten einen kühnen, einer häretischen Partei würdigen Plan, um zuletzt doch noch zur Herrschaft zu gelangen. Sie wollten vor der Hand den dogmatischen Streit ruhen lassen, dagegen die tüchtigsten und eifrigsten katholischen Bischöfe zunächst von den Metropolitansitzen verdrängen und mit Arianern ersetzen, durch diese arianischen Metropoliten sofort auch Arianer in die Provincialstädte als Bischöfe bringen, und wenn dann der arianische Episcopat zahlreich genug sei, auf Synoden das nicänische Glaubensbekenntniß verwerfen, und an dessen Stelle das ihrige vorschreiben. Der durch Frömmigkeit wie durch Beredtsamkeit und großen Verstand, nicht minder durch Kunst und Schönheit schriftlicher Darstellung hervor-

ragende Eustathius war den Arianern besonders verhaßt. Er hatte sie auch in mehreren Schriften bekämpft, und suchte überhaupt seine Abneigung gegen sie nicht im Geringsten zu verbergen. Da er nun überdieß in der ganzen orientalischen Kirche den zweiten bischöflichen Sitz dem Range nach einnahm, so sollte der angegebene Plan an ihm zuerst verwirklicht werden. Die Arianer brächten im J. 330 eine Synode zu Antiochien zusammen, klagten ihn auf derselben des Sabellianismus an, bestachen eine Dirne, daß sie eidlich betheuerte, von ihm Mutter geworden zu sein, und beschuldigten ihn überdieß eines unehrerbietigen Benehmens gegen die Mutter des Kaisers. Die Synode setzte ihn wirklich ab, gab seine Stelle einem Arianer, und er selbst wurde nach Thracien verbannt. Die Gemeinde von Antiochien gerieth darüber in solche Gährungen, daß es der äußersten Anstrengungen der Behörden und der bewaffneten Macht bedurfte, um die Stadt vor gänzlicher Zerstörung zu retten. Die erwähnte Dirne fiel später in eine schwere und langwierige Krankheit und entdeckte den schmählichen Kunstgriff der Arianer; Eustathius starb jedoch in seinem Exil um das J. 337. Von Trajanopolis, wo er begraben lag, wurden seine Gebeine im J. 482 nach Antiochien gebracht; die Kirche verehrt ihn als Heiligen am 26. Juli. Viele Katholiken zu Antiochien blieben dem Eustathius stets mit Verehrung und Liebe ergeben, sie erkannten die ihnen aufgedrungenen Arianer nicht als Bischöfe an, und bildeten daher unter dem Namen Eustathianer eine abgesonderte Kirchenpartei (s. meletianische Spaltung zu Antiochien). — M. s. Theodoret. H. E. I. 4. 7. 21. 22. Socrates, H. E. I. 24. Sozomenus, H. E. II. 19. Hieronymus, de viris illustr. c. 85. Excerpta ex H. E. Theodori lect. II. 1. [Σ.]

Eustathius, Bischof von Sebaste, muß in einer ausführlichen Geschichte der arianischen Streitigkeiten und in einer Biographie Basilius des Großen oft genannt werden, von ihm selbst aber eine genaue Lebensbeschreibung zu geben, ist nicht wohl möglich, weil die Nachrichten der Alten über seine persönlichen Verhältnisse zu ungenau sind und zu widersprechend lauten. Die Welt verliert übrigens nicht viel dabei, und es kann genügen, drei Puncte aus seinem Leben hervorzuheben, welche hinlänglich constatirt sind und ihm keinen rühmlichen Platz in der Geschichte angewiesen haben, nämlich seinen häufigen Glaubenswechsel, sein Verhältniß zu Basilius d. Gr. und seine verkehrte Beförderung des Mönchthums in einem Theile von Kleinasien. — Eustathius, seinem Vaterlande nach wahrscheinlich ein Cappadocier, studierte zu Alexandrien und war ein eifriger Schüler des Arius. In den dreißiger Jahren des 4ten Jahrhunderts von dem Bischof Hermogenes zu Cäsarea in Cappadocien als Katholik in den höheren Clerus aufgenommen, begab er sich nach dem Tode des Hermogenes, etwa im J. 340, zu Eusebius, dem Haupt der Arianer, nach Constantinopel, von wo er jedoch bald wieder, angeblich wegen Untreue, entfernt wurde. Erwähnen wir noch, daß es ihm nach dem J. 350 gelang, das Bisthum Sebaste in Kleinarmenien zu erlangen, so haben wir bloß noch von ihm zu bemerken, daß er den eben angedeuteten Wechsel der dogmatischen Ueberzeugung sein ganzes Leben hindurch bethätigte, und der Reihe nach und zu wiederholten Malen alle möglichen Glaubensbekenntnisse, katholische, semiarianische und strengarianische, unterschrieb, je nachdem ihm gerade die betreffende theologische Partei die Oberhand zu haben schien. Am Längsten war er Semiarianer, kämpfte dann als solcher gegen die strengen Arianer, die ihm sein Bisthum wieder nahmen, agirte aber auch gegen die Katholiken; kein Wunder, daß er von mehreren Synoden verurtheilt wurde, und zuletzt bei allen Parteien in Mißcredit kam. Und doch betrachtete und behandelte Basilius d. Gr., Erzbischof von Cäsarea in Cappadocien, diesen Mann als seinen Freund bis in seine letzten Lebensjahre! Um diese auffallende Thatsache begreiflich zu finden, muß man wissen, daß Eustathius durch seine persönliche Erscheinung und sein äußerliches Benehmen recht sehr täuschen konnte. Sein Leben war regelmäßig, es konnte sogar ungewöhnlich fromm erscheinen, indem Eustathius längere Zeit als Ascet lebte und den Ascetenmantel

trug. Gang und Haltung waren bei ihm gravitätisch, sein Aeußeres schien stets von innerem heiligem Ernst zu zeugen und machte darum großen Eindruck. So gelang es ihm, ohne daß er eigentliche Beredtsamkeit besaß, viele Personen beiderlei Geschlechts von einem unsittlichen Wandel zurückzubringen, er gründete zu Sebaste ein Spital für Fremde und arme Kranke, und wußte sich überhaupt so zu benehmen, daß Menschen, die vom Aeußern auf das Innere schloßen, ihn achten mußten. Personen, an deren Meinung ihm viel gelegen war, konnte er lange in der Ueberzeugung lassen, daß er ganz ihrer Ansicht sei, und berücksichtigt man noch seine häufigen Kämpfe mit den Arianern und insbesondere mit dem Aetius, so ist hinlänglich erklärt, wie er auch die Katholiken, und namentlich den Basilius, der an keine Heuchelei glauben mochte, lange Zeit hindurch täuschen konnte. Basilius wurde öfter auf den wahren Charakter des Eustathius aufmerksam gemacht und vor ihm gewarnt, und er zog sich selber, weil er darauf nicht achtete, Verdacht und Tadel zu. Endlich aber mußte doch die Wahrheit zu Tag treten, und weil Eustathius sah, daß der Bruch unvermeidlich sei, so kam er zuvor und sagte sich seinerseits von Basilius los, indem er diesen in einem nach allen Seiten verbreiteten Briefe als einen Mann schilderte, der häretische Ansichten habe und über die Kirche Verderben bringe. Jetzt mußte Basilius freilich Alles glauben, was ihm früher über die Doppelzüngigkeit und Charakterlosigkeit seines vorgeblichen Freundes hinterbracht worden war, und diese bittere Erfahrung machte nach seinem eigenen Geständniß einen so furchtbaren Eindruck auf ihn, daß er nahe daran war, an der ganzen Menschheit zu verzweifeln. Er erhielt übrigens Satisfaction, denn Eustathius schloß sich zuletzt an diejenige Partei, welche die arianische Irrlehre auf die Spitze getrieben hatte, an die Eunomianer an, und starb gegen das J. 380. — Nach Socrates H. E. II. 43. und Sozomenus H. E. III. 14. war es dieser Eustathius von Sebaste, welcher zuerst (Baronius und Andere scheinen mit Unrecht daran zu zweifeln) das Mönchthum in Armenien, Pontus und Paphlagonien eingeführt, und dadurch die schwärmerisch-ascetische Partei der Eustathianer (οἱ περὶ Εὐστάθιον) hervorgerufen hat. Diese Leute trugen als Asceten eine auffallende Kleidung, verachteten die Ehe und das häusliche Leben, hielten abgesonderte gottesdienstliche Versammlungen, indem sie an dem Gottesdienst von Priestern, die vor ihrer Ordination, als sie noch Laien waren, geheirathet hatten, keinen Theil nehmen, ja ihren eigenen Gottesdienst nicht einmal in den Häusern verehelichter Personen halten wollten; sie verwarfen die kirchlichen Fasttage, fasteten dagegen an den Sonntagen u. s. w. Da sie behaupteten, kein Verheiratheter könne selig werden, so verließen Frauen ihre Männer und Kinder, Männer ihre Frauen, und Sclaven ihre Herren, um sich dem ascetischen Leben zu widmen, aber manche, die sich zu viel zugetraut hatten, verfielen in Ausschweifungen. Diesen kläglichen Verirrungen und Uebertreibungen, die wohl größtentheils dem Eustathius mehr mittelbar als unmittelbar zur Last fallen, setzte sich das (wahrscheinlich zwischen 362 und 370 gehaltene) Concil von Gangra in Paphlagonien kräftig entgegen, und so sind diese Eustathianer sehr bald wieder vom geschichtlichen Schauplatze verschwunden. — M. s. Tillemont, Mémoires etc. Tom. IX., Saint Basile le grand, Art. XXXV—XXXVIII. und die daselbst angeführten Quellen. [Σ.]

Eustathius, Erzbischof von Thessalonich. Das Leben dieses Mannes fällt ganz in's 12te Jahrhundert. Eine genaue Angabe seines Geburts- und Todesjahres ist selbst bei der genaueren Kunde, die wir in neuester Zeit von Eustathius Leben haben, nicht wohl möglich. Die Kaiser aus dem Hause der Comnenen, Johannes, Manuel, Alexius, Andronicus und außerdem Isaacius II. Angelus, deren Regierungszeit die Jahre 1118—1195 umfaßt, kommen als Zeitgenossen in seinen Schriften vor. Jedenfalls war er nicht, wie Bähr in seinem sonst gut geschriebenen Aufsatze über Eustathius (Encycl. v. Gruber und Ersch)

annimmt, schon Lehrer des ersten dieser Kaiser, des Johannes (Kaloioannes) der 1118 die Regierung antrat; der Kaisersohn Johannes, den er zu erziehen hatte (vgl. Eust. epist. edd. Tafel. 12ter Brief) war ein jüngerer Sohn des dem Eustathius sehr zugethanen Manuel. Andererseits scheint er kaum noch den Sturz des Isaac (1195) und die Thronbesteigung des Alexius II. Angelus erlebt zu haben, da in seinen Schriften, die sonst alle Zeitverhältnisse getreu wiederspiegeln, davon nirgends mehr Erwähnung geschieht, und schon beim Regierungsantritt des Isaac (1185) sich Eustathius als hinfälligen Greis bezeichnet. Indeß war er 1192, und wenn das Datum einer von ihm gehaltenen Festrede bei Fabricius (bibl. Gr. Vol. X. lib. V. cap. 42.) richtig ist, noch 1194 am Leben. — Erst seitdem Tafel die kleinern Werke des Eustathius und die auf ihn Bezug habenden Schriften in den opuscul. Eustathii und in der dissertatio de Thessalonica (1832 und 1839) herausgegeben, haben wir in dem Namen, den wir bis dahin nur als gelehrten Scholiasten kannten, eine ausgezeichnete Persönlichkeit, eine reiche Quelle für Kirchen- und Sittengeschichte seiner Tage, eine Hauptauctorität für die Kaiserzeit der Comnenen kennen gelernt. Er war in Constantinopel geboren (Tafel. Opusc. pag. 283, c. 55.), hatte daselbst im Kloster S. Euphemiæ seine Bildung erhalten (Eust. ep. 29.), wurde Mönch im Kloster S. Flori, wo er seinen uns unbekannten Familiennamen nach alter Sitte ablegte und sich Eustathius nannte, und stieg dann durch seine außerordentliche Gelehrsamkeit und sein Rednertalent, so wie durch die Freundschaft des Kaisers Manuel (1143—1180) gehoben von Würde zu Würde empor, zum Diacon der Sophienkirche, zum libellorum supplicum magister und zum öffentlichen Lehrer und Professor der Beredtsamkeit (vgl. Ueberschrift seines Commentars zum Pindar, epp. 17, 33, 44). Von seiner Thätigkeit in letzterer Beziehung entwirft sein Schüler, der Erzbischof von Athen Michael Acominatos in dem ersten Theile seiner Leichenrede (Monodie) ein glänzendes, farbenreiches Bild (Tafel dissertat. de Thess. pag. 369 ff.) In dieselbe Zeit fallen die großen gelehrten Arbeiten, durch die Eustathius uns bisher fast ausschließlich bekannt war, sein Commentar zur Ilias und Odyssee, eine wahre Schatzkammer für classische Gelehrsamkeit und homerische Kritik, über dessen weitläufigen, vielumfassenden Plan er sich in dem Vorworte ausspricht; und seine in Form und Inhalt ähnlichen scholiastischen Erklärungen des Dionysius Charax (Periegetes) und des Pindar, von welcher letztern Arbeit indeß nur der Prolog bisher aufgefunden und herausgegeben ist (Tafel Opusc. pag. 53 ff.). Alle diese Arbeiten sind eine Frucht und für uns ein Bild seiner Lehrthätigkeit in Constantinopel (vgl. Michaels Monodie auf Eustathius). — Auf seine Erhebung zum magister rhetorum folgte bald seine Erhebung zur bischöflichen Würde (vgl. die angeführte Monodie). Das Bisthum von Myra, der Hauptstadt Lyciens und das Erzbisthum Thessalonich waren gleichzeitig erledigt. Für den erstern Sitz war Eustathius gewählt, wurde aber vor der Inthronisation durch einen Befehl des Kaisers an die heilige Synode für den letztern bestimmt (Tafel dissert. pag. 432. Not.). Dieß fand nach einer Rede, die er als designirter Bischof von Myra vor dem Kaiser Manuel hielt, nicht vor December 1174 statt, (Tafel diss. p. 401. Not. A.) und nach mehreren Briefen, die der 1175 zum Erzbischof von Athen ernannte Michael noch aus Constantinopel an ihn schrieb, nicht später als 1175, (Tafel diss. pag. 353 ff.), so daß, was Tafel nicht bemerkt zu haben scheint, die Erhöhung des Eustathius zum Erzbischof von Thessalonich genau in das Jahr 1175 fällt. Von der trefflichen Wirksamkeit des Eustathius in seiner neuen Würde zeugen die Nachrufe des Michael und Euthymius bei seiner Todtenfeier und vielfach auch seine eigenen kleinern Werke. Er traf das klösterliche und anachoretische Leben, für dessen Ideal er begeistert war, in tiefster Versunkenheit; Mönche und Styliten, Baum- und Höhlenasceten, deren es damals viele Varietäten gab, in Heuchelei, Werkheiligkeit oder in Ungebundenheit, Sinnenlust und Habgier

elfach gänzlich verkommen. Zu ihrer Reform schrieb er „über die Verbesse-
:ng des Mönchslebens," die Schrift „an einen Styliten zu Thessalo-
ch," und großentheils auch die „über die Heuchelei." Außerdem aber stand
als treuer Hirt seiner Gemeinde getreulich bei gegen die Bedrückungen und
:pressungen, die bei dem damaligen Zustande des Kaiserreichs durch die Willkür
r Prätoren und Steuerbeamten überall geübt wurden (vgl. Michaels Monodie),
d trat überall Ungebührlichkeiten und Uebergriffen, selbst einmal dem ihm be-
:undeten Kaiser Manuel, als er sich unbefugt in kirchliche Dinge mischen wollte,
't edlem Freimuth und Energie entgegen (vgl. Nicetas Choniates historia, Manuel
mnenus lib. 7). Was Wunder, wenn ein solcher Mann viele Feinde hatte,
d diese es durch ihre Verläumdungen dahin brachten, daß er eine, aber wohl nur
rze Zeit seinen Sitz verlassen mußte. Am wahrscheinlichsten fand dieß Ereigniß
:ter dem, unserm Eustathius feindlich gesinnten Andronicus (1180—83) statt,
d Eustathius schrieb damals einen Brief an seine Gemeinde, der für seine
erschütterliche Charakterstärke das ehrendste Zeugniß ablegt. Dieselbe Kraft und
erufstreue, wie gegen den innern Feind, hatte Eustathius bald gegen einen
ßern zu erproben. Es war im Jahre 1185, wo als Vorspiel des Kreuzzugs der
:teiner gegen Constantinopel die Stadt Thessalonich durch die sicilischen Norman-
n des Königs Wilhelm unter Graf Alduin erobert und verheert wurde. Eusta-
ius floh nicht bei der drohenden Gefahr; er blieb tröstend und ermunternd bei
iner Heerde, wendete durch sein bittendes Auftreten bei dem Lateinischen Heer-
hrer einen Theil des Unglücks ab, und beschrieb endlich in einer besondern
chrift die Geschichte der Eroberung, wobei er in ächt episcopaler Art das
lebte Unglück zur Hebung des sittlichen und religiösen Sinnes zu benutzen sucht.
amals starb Andronicus und Eustathius begrüßte laut den Schimmer neuen
lückes für das byzantinische Reich bei der Thronbesteigung des Isaac II., Ange-
s, namentlich in einer „Rede nach dem Siege desselben über die Scy-
en." Außerdem ist noch eine Reihe von Fest- und Fastenpredigten als Zeugniß
iner hirtenamtlichen Thätigkeit übrig, welche mit der Sammlung von 74 Brie-
n an den Kaiser und andere Personen die interessantesten Aufschlüsse über die
chlichen und staatlichen Verhältnisse, wie über das Privatleben damaliger Zeit
währen. [J. G. Müller.]

Eustochium, Julia, war eine Tochter des Toxotius und der hl. Paula, also
ı Abkömmling aus den edelsten und ältesten Geschlechtern Roms, der Julier
mlich und der Aemilier. Nach dem Tode des Gemahls verlor ihre Mutter allen
eschmack an der Welt und ihren Eitelkeiten, und fand ihren Trost nur in dem
wigen. In dieser Richtung wurde sie noch mehr durch ihre Freundin, die innig-
mme Marcella befestiget. So lernte die junge Eustochium von der ersten Kind-
it an die Welt mit ihren Ehren und Freuden gering schätzen, und weil die
utter überaus wohlthätig war, mit den zeitlichen Gütern sich himmlische Schätze
kaufen. Sie kleidete sich daher ganz schlicht und einfach, und beschloß, um ihre
ebe ganz Gott widmen zu können, im jungfräulichen Stande dem Herrn zu
:nen. Als sich die Mutter auf einige Zeit in ein Nonnenkloster zurückzog, wurde
stochium der hl. Marcella zur Pflege übergeben, unter deren Leitung sie in allem
uten große Fortschritte machte. Bald jedoch ereilte sie eine große Versuchung.
ie kam in das Haus ihres Oheims, des Himetius. Dieser befahl seiner Gemahlin
:ätertata, zu ändern das einfache Gewand der Jungfrau und das vernachläßigte
auptaar nach weltlicher Sitte zu flechten, um so den Entschluß der Jungfrau und
n Wunsch der Mutter zu besiegen; aber sieh, im Schlafe sieht sie einen Engel sich
hern, der mit furchtbarer Stimme ihr die Strafe androht und in diese Worte
sbricht: du hast gewagt, den Befehl des Mannes Christo vorzuziehen? du das
aupt einer gottgeweihten Jungfrau mit frevelnden Händen zu berühren. Sie
:rden vertrocknen von dieser Stunde an, damit du unter Peinen fühlest, was du

gethan hast, und nach fünf Monaten wirst du sterben. Beharrst du aber im Verbrechen, so wirst du den Mann und die Kinder zugleich verlieren. Alles geschah der Reihe nach, und der schnelle Untergang zeugte von der zu späten Reue der Unglücklichen. Hieron. ad Laetam. So durch Gottes Güte aus der Gefahr gerettet, schloß sie sich mit ihrer Mutter und andern frommen Frauen an Hieronymus an, der nach Rom gekommen, im Hause der Paula wohnte. Wie sehr sich Hieronymus der Eustochium zu Rom annahm, ersieht man aus der Abhandlung über die Jungfrauschaft, die für sie geschrieben war, und auch aus dem Verweise, den er der über den Tod der Bläsilla unmäßig trauernden Paula gab, indem er ihr vorhält, welch ein Beispiel sie damit der jungen Eustochium gebe (Hieron. epist. 25). Obwohl die Absichten des hl. Hieronymus bei seinem Verkehre mit Frauen ganz rein und heilig waren, konnte er doch der üblen Nachrede und der Verläumdung nicht entgehen, zudem starb 384 der Papst Damasus, dessen Gunst ihn für die Verunglimpfungen loser Zungen reichlich entschädigte, und sein Nachfolger zeigte sich mehr gleichgültig gegen ihn, daher entschloß er sich die Stadt zu verlassen und in den Orient zurückzukehren. Da entschloß sich auch Paula mit der Eustochium ins heilige Land zu ziehen, um dort, wo ihr geliebter Heiland geboren worden ist, gelebt und gelitten hat und gestorben ist, ihr Leben zu beschließen. Im Jahre 385 kamen sie in Jerusalem an. Nachdem sie 386 eine Reise nach Aegypten unternommen hatten, wo sie mit Hieronymus zugleich den blinden Greis Didymus hörten und die Einsiedler in der Wüste Nitria besuchten, eilten sie, obwohl sie sich durch den heiligen Wandel der Einsiedler sehr angezogen fühlten, ihrem Entschlusse gemäß nach Palästina zurück, und siedelten sich in Bethlehem an. Hier wurden sie durch die heiligen Stätten, und durch die Lebensweise anderer Frommen in der Andacht und Liebe zu Christo und im gottseligen Wandel sehr gefördert. Sie lieferten in einem Briefe an die Freundin Marcella eine begeisterte Beschreibung der erbaulichen Lebensweise dieser Frommen und der heiligen Stätten (Epist. Paulæ et Eustochii ad Marcellam. Hieron. epist. 17.). Auch unterließ Hieronymus nicht, sie im Guten zu fördern. Auf ihre Bitte verfaßte er die Erklärung der Briefe des hl. Paulus an Philemon, an die Galater, die Ephesier, an Titus und des Predigers Salomons, später las er mit ihnen die ganze heilige Schrift und legte sie aus, und zwar nach dem Urtexte, denn sowohl Paula als Eustochium waren der griechischen und hebräischen Sprache kundig. Bis zum J. 389 lebte Paula und Eustochium in einer engen Behausung, nun aber erbaute Paula aus ihrem Vermögen zu Bethlehem vier Klöster, ein Mannskloster und drei Klöster für Frauen. Die drei Frauenklöster standen unter der Oberaufsicht der Paula, die auch die Sorge fürs Zeitliche in allen Klöstern übernahm. Eustochium beobachtete nicht nur genau die Klosterregeln, die den Nonnen häufiges Gebet, demüthiges und friedfertiges Betragen, Einfachheit im Anzuge, Liebe zur Armuth und Abtödtung auflegten, sondern ihre Demuth ging so weit, daß sie mit ihrer Mutter die gemeinsten Arbeiten im Kloster übernahm. Sie zündeten die Lampen, schürten das Feuer des Herdes an, kehrten das Haus, säuberten das Gemüse, deckten die Tische, reichten die Becher u. a. (Hier. epist. 27). So eifervoll in der Andacht und Abtödtung war Eustochium, daß der hl. Hieronymus, hocherfreut über ihre großen Fortschritte in der Wissenschaft der Heiligen, in dem Briefe an die Furia sich so über sie vernehmen läßt: O, wenn du die Schwester sähest, und hörtest die Rede ihres heiligen Mundes, du würdest im kleinen Leibe einen gewaltigen Geist finden. Du würdest hören, wie alle Schätze des alten und des neuen Bundes ihr aus dem Herzen strömen. Fasten ist ihr ein Spiel, und das Gebet ihr Ergötzen. Das Tympanum in der Hand, singet sie nach dem Beispiel der Mirjam dem Reigen der Jungfrauen vor, lehrt die Lobsängerinnen Christi, bildet Saitenspielerinnen dem Heilande. So geht der Tag, so die Nacht dahin, mit dem Oele in den Gefäßen sammt den Lampen wird erwartet die Ankunft des Bräutigams. Als 404 die hl.

Paula in ein besseres Leben hinübergegangen war, übernahm Eustochium die Obsorge für die Klöster, denen sie so vortrefflich vorstand, daß sie Hieronymus in einem Briefe an Augustinus und Alypius bei Erwähnung ihres Todes, als einer Mitursache der verspäteten Antwort, die heilige und ehrwürdige Jungfrau nennt. Weil der hl. Hieronymus eifrig gegen die Pelagianer geschrieben hat, und mit dem Bischofe von Jerusalem wegen Origenes zerfallen war, ja die Klöster von Bethlehem auf Anrathen des hl. Epiphanius die Gemeinschaft mit Johannes abgebrochen haben, rächten sich die Pelagianer 417 damit, daß wahrscheinlich auf ihr Anstiften ein roher Haufe plötzlich gegen Bethlehem kam, Mönche und Nonnen mißhandelte, ein Kloster sogar plünderte und verbrannte. Eustochium und ihre Nichte, die jüngere Paula, entgingen mit genauer Noth den Waffen und der Flamme. Johannes von Jerusalem that nichts, um diesen Frevel zu züchtigen, daher der Papst Innocenz I., bei dem sich Hieronymus und die Jungfrauen über die erlittene Unbild beschwerten, ohne jedoch Jemand zu nennen, in dem Schreiben an Johannes den Verdacht der Mitschuld des Bischofes deutlich zu verstehen gibt, und ihn für die Zukunft für ähnliche Unfälle verantwortlich macht. 419 starb Eustochium, und die katholische Kirche verehrt sie unter den Heiligen, und feiert ihr Fest am 28. September.

Euthalius, s. Stichometrie.

Eutharius, Eutherius oder Eleutherius war nach den Lorcher Annalen ums Jahr 268 n. Chr. Bischof von Laureacum (im heutigen Oestreich) und soll in Fabiana (Wien) das Evangelium verkündigt haben. Gewöhnlich wird er mit dem Bischofe Eutherius, welcher der Synode von Sardica im J. 347 anwohnte und sie unterschrieb, für identisch gehalten; allein abgesehen davon, daß letzterer sich als Eutherius a Pannoniis unterzeichnete, was auf Laureacum bei Linz an der Donau nicht paßt, deutet auch die große Verschiedenheit der Jahreszahlen 268 und 347 auf zwei verschiedene Personen. Näheres über Eutharius ist nicht bekannt. Vgl. Hundii Metropolis Salisburg. T. I. p. 191.

Euthymius Zigabenus, (auch Zygabenus, Zigadenus, Zygadenus und Zigabonus genannt) war ein griechischer Mönch vom Orden des hl. Basilius im Kloster der hl. Gottesgebärerin bei Constantinopel. Seine Blüthezeit fällt in die Regierung des Alexius Comnenus (1081—1118), den er aber noch überlebte. Durch seltene Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnet, stund er auch bei Alexius in hohem Ansehen und wurde durch ihn zur Abfassung eines seiner bedeutendsten Werke veranlaßt. Alexius hatte nämlich in Erfahrung gebracht, daß sich in seinem Reiche und sogar in seiner Hauptstadt, eine neue Secte ausbreite, deren Anhänger sich Bogomilen nennen (s. Basilius, Haupt der Bogomilen), und beauftragte den Euthymius mit Darstellung und Widerlegung ihrer Irrlehren. Diesem Auftrage genügte Euthymius durch Abfassung eines berühmten dogmatischen oder vielmehr polemischen Werkes, das nicht bloß gegen die Bogomilen, sondern gegen alle damals bekannten Häresien von einiger Bedeutung gerichtet ist, unter dem Titel: *Πανοπλια δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξȣ πίστεως, ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων*. In diesem Werke, das er in 28 Titel (*τίτλοι*) abtheilte, stellte er zuerst die orthodoxe Lehre aus der Schrift und den Kirchenvätern dar, und ließ dann die Häresien und ihre Wiederlegungen folgen. Letztere schöpfte er der Hauptsache nach aus den Schriften der Kirchenväter und Concilien, und theilt dabei manche Bruchstücke aus Schriften mit, die für uns bereits verloren sind. Im Orient gelangt dieses Werk zu allgemeinem außerordentlichem Ansehen und schon Anna Comnena (Alexiad. XV.) und Nicetas Choniates erheben es mit den größten Lobsprüchen. Choniates unternahm sogar eine Ergänzung und Ueberarbeitung desselben unter dem Titel: *Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας*. Um die Mitte des 16ten Jahrhunderts gab Franciscus Zinus eine lateinische Uebersetzung heraus (Venet. 1555. fol. Lugd. 1556. 8. Paris. 1650. 8.), die auch in die Lyoner Biblioth. max. Patrum

(tom. XIX.) aufgenommen wurde. Der griechische Text wurde zu Tergovist in der Wallachei im J. 1710 gedruckt, nachdem schon früher einzelne Titel desselben veröffentlicht worden waren. — Auch als Exeget stund und steht Euthymius Zigabenus in großem Ansehen. Er verfaßte einen Commentar über die Psalmen und die zehn Cantica der hl. Schrift; ferner einen Commentar über die vier Evangelien, einen über die paulinischen, und einen über die katholischen Briefe. Der Psalmen-Commentar, welcher die Urtexte außer Acht läßt und auf Grund der griechischen Uebersetzungen zu manchen willkürlichen und unrichtigen Deutungen kommt, ist von geringerer Wichtigkeit. Er erschien in lateinischer Uebersetzung zu Verona 1530, nachher in mehreren Auflagen und endlich auch in der Lyoner Biblioth. max. Patr. (tom. XIX.), der griechische Text wurde der Venetianer Ausgabe des Theophylact (im J. 1763) im 4ten Bande beigefügt. Von anerkanntem Werth ist der Commentar zu den Evangelien; er ist catenenartig, wiewohl keine eigentliche Catene, indem Euthymius zwar die Auslegungen der Väter, namentlich des Chrysostomus mittheilte, aber nicht in unzusammenhängender Compilation, sondern zu einem geordneten Ganzen verarbeitet, wobei er zugleich selbst sich als tüchtigen und gewandten Exegeten beweist. Namentlich zeichnet sich der Commentar durch sorgfältige Worterklärung, zumal bei seltenen, dunkeln und ungriechischen Ausdrücken, und durch oft sehr glückliche Ausgleichung der in den evangelischen Berichten vorkommenden Scheinwidersprüche vortheilhaft aus, und verdient wohl das Lob, das ihm schon Maldonat, Rich. Simon, Nösselt und besonders Matthäi (cf. J. G. Rosenmüller, historia interpret. libr. sacr. IV. 345) gezollt haben. Die von Henteniuss und Rich. Simon ausgesprochenen Vermuthungen, daß nicht Euthymius, sondern Oecumenius oder Theophylact Verfasser des Commentars sein möchten, sind längst als grundlos beseitigt (Rosenm. l. c. p. 320 sq.). Hentenius verfertigte eine lateinische Uebersetzung, die zu Löwen 1547 erschien, und auch in die Biblioth. max. Patr. (tom. XIX.) aufgenommen wurde; den griechischen Text gab C. F. Matthäi heraus unter dem Titel: Euthymii Zigabeni commentarius in quatuor Evangelia, graece et latine. Textum graecum nunquam antea editum, ad fidem duorum codd. membranaceorum biblioth. ss. Synodi Mosquensis, auctoris aetate scriptorum diligenter recensuit et repetita versione latina Joannis Hentenii suisque adjectis animadversionibus edidit Christ. Frid. Matthaei etc. Lips. 1792. Die Commentare zu den paulinischen und katholischen Briefen sind noch nicht gedruckt, sondern nur handschriftlich vorhanden (cf. Fabric. biblioth. graec. ed. Harles. vol. 8. p. 344 sq.). Ueber andere noch ungedruckte Schriften des Euthymius, zum Theil zweifelhafter Aechtheit, s. Fabricius a. a. O. S. 340 ff. [Welte.]

Eutyches (s. Monophysiten) war nach seiner eigenen Angabe schon 70 Jahre alt, als seine Irrlehre bekannt wurde. Er war für die Ausbreitung seiner Irrthümer sehr thätig, faßte sie in einer Art von Glaubensbekenntniß zusammen und schickte dieses bei verschiedenen Klöstern zur Annahme herum. Es fehlte ihm aber alle tiefere theologische Bildung, da er nur der Ascese gelebt hatte. Das Fleisch in sich hatte er besiegt, nicht aber den Geist des Hochmuthes und des Widerspruches, der ihn zum Falle brachte. Darum freundschaftlich auf seine Irrthümer aufmerksam gemacht, hielt er sie nur um so hartnäckiger fest, beschuldigte aber die, welche ihm widersprachen, des Hasses gegen ihn und die Wahrheit. Durch die Räubersynode zu Ephesus erlangte er einen vorübergehenden, mit List und Gewalt erkauften Sieg. Zu Chalcedon wurde er und seine Häresie aufs Neue mit dem Anathem belegt. Ueber seinen spätern Schicksalen liegt Dunkel. Im J. 454 lebte er noch. Er starb wahrscheinlich in der Verbannung. Bemerkenswerth ist, daß, während seine und des Nestorius Lehre die entgegengesetzten Abweichungen von der in der Mitte liegenden Wahrheit sind, doch in dem persönlichen Charakter und in dem Verfahren der beiden Häretiker eine auffallende

Aehnlichkeit sich zeigt. Bei beiden eine äußerliche Ascese ohne innere Umwandlung; bei beiden das gleiche Haschen nach eitler Menschengunst; bei beiden derselbe Mangel aller tiefern Bildung, aller Einsicht in den organischen Zusammenhang der christlichen Glaubenswahrheiten; bei beiden derselbe übertriebene und verfolgungssüchtige Eifer gegen Häretiker. Bei beiden finden wir die gleiche hohe Meinung von sich, daß sie die Träger, die Bewahrer und Vertheidiger des wahren Glaubens seien, dieselbe starre und unerbittliche Hartnäckigkeit, welche sich gegen alle Belehrung verschließt, denselben bittern und unversöhnlichen Haß gegen die Gegner, und das Streben, sie durch Lüge und Gewalt zu unterdrücken. Beide nahmen aber auch ein ähnliches Ende, die Wahrheit siegte, die Urheber und Vertheidiger des Irrthums erlagen. Der Irrthum ist vielgestaltig; aber der häretische Geist, welcher denselben aus sich gebiert, ist stets derselbe. Vgl. Evagrius, Cedrenus, Niceph. Callisti, Leonis M. epist. Theodoret. haer. fab. l. IV. [Gams.]

Eutychianer wurden die Anhänger des Eutyches und seiner Irrlehre genannt, ein Name, welcher indeß bald vor dem allgemeinen „Monophysiten" (s. d. A.) zurücktrat.

Eutychianus, der heilige, Papst, gehört unter jene Päpste des 3ten Jahrhunderts, über deren Wirksamkeit und Lebensumstände alle sichern Nachrichten fehlen. Gewiß ist nur, daß er ungefähr neun Jahre, zwischen 274—283, den apostolischen Stuhl inne hatte. Ob er als Martyrer oder bloß als Confessor gestorben sei, ist nicht ausgemacht; Pagi in seinem Breviarium der Päpste neigt sich der letztern Meinung zu, da Eutychianus nicht im Bucherischen Kalender der römischen Martyrer, sondern im Sterbkalender der Bischöfe vorkomme, die beide zur Zeit des Papstes Liberius abgefaßt worden sind. Die ihm zugeschriebenen zwei Decretalbriefe an die Bischöfe der Provinz Bätica und an die Bischöfe der Provinz Siciliens sind unächt. Sonst wird ihm noch die Einsetzung oder Bestätigung des Ritus, die Feld- und Gartenfrüchte zu segnen, beigelegt und soll er eigenhändig 342 Martyrer begraben und angeordnet haben, daß jeder Christ, der einen Martyrer begrabe, ihn nicht ohne purpurfarbige Dalmatik oder Colobium bestatte (Bona rer. liturg. I. c. 24. n. 18). Sein Andenken begeht die Kirche am 7. Decbr. Siehe Liber Pontif. und Pagi breviarium P. R. in vita S. Eutychiani Papæ.

Eutychius, Patriarch von Alexandrien, auch unter seinem arabischen Namen „Said Ibn Batrik" bekannt, war von Fostat in Aegypten gebürtig und von seinen Zeitgenossen wegen seiner ausgebreiteten Kenntnisse, namentlich in der Medicin, bewundert. Im J. 933 kam er auf den Patriarchenstuhl von Alexandrien, den er bis zu seinem Tode 950 inne hatte. Er schrieb in arabischer Sprache Annalen von Erschaffung der Welt bis zum J. 940. In diesem Werke theilt er Notizen mit, die man anderswo vergebens sucht und die theilweise so sehr das Gepräge des Mährchen- und Fabelhaften an sich tragen, daß man ihm nicht unbedingt glauben kann, wenn er sie nur aus der hl. Schrift A. u. N. T. und aus andern alten Schriften geschöpft haben will. Einen Auszug dieser Annalen, mit einer Vorrede und Anmerkungen versehen, ließ Seldenus in arabischer und lateinischer Sprache zu London 1642 erscheinen, und suchte darin den Beweis zu führen, daß im ersten christlichen Jahrhundert kein Unterschied zwischen Priestern und Bischöfen bestanden habe. Hiegegen trat etwas später Abraham Echellensis auf in seiner Schrift: „Eutychius, Patriarcha Alexandrinus, vindicatus." Vollständig wurden die Annalen, ebenfalls arabisch und lateinisch, von Pocock herausgegeben, Oxford 1658. Außerdem schrieb Eutychius auch eine Geschichte Siciliens von der Zeit an, wo es unter die Herrschaft der Saracenen gekommen, und eine „Disputatio inter Heterodoxos et Christianos", worin er die Sache der Orthodoxen gegen die Jacobiten vertheidigt. Vgl. G. Cave, script. eccles. p. 498. Iselin, hist. u. geogr. Lexicon, 2ter Thl. S. 252. Hotting. biblioth. orient. c. 2. p. 71, 84. Histor. eccles. Saec. X. p. 37. [Fritz.]

Eva (חַוָּה), das Weib des ersten Menschen. Als Adam allen ihm vorgeführten Thieren Namen gegeben, aber keine seiner persönlichen Natur entsprechende Gehilfin gefunden hatte, ließ Gott einen tiefen Schlaf über ihn kommen, nahm eine von seinen Rippen, bildete daraus das Weib und führte es dem Adam vor, welcher es sogleich als Bein von seinen Beinen und Fleisch von seinem Fleische erkannte und Männin (אִשָּׁה) hieß, weil sie von dem Manne (אִישׁ) genommen war (Genes. 2, 21—23. 1 Cor. 11, 8. 9.). In diesem ursprünglichen Verhältnisse ist die Unzertrennlichkeit der Ehe enthalten, welche Jesus in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt und zu einem Sacramente erhoben hat (Genes. 2, 24. Matth. 19, 4. 5. Marc. 10, 6—8. 1 Cor. 6, 16. Ephes. 5, 31.). Eva ließ sich durch die lügenhaften Vorstellungen der Schlange (Genes. 3, 1.), die unter dem unmittelbaren Einflusse des Teufels stand (Weish. 2, 24. Joh. 8, 44.), zum Genusse der verbotenen Frucht verleiten und verleitete auch den Adam zu gleicher Uebertretung des göttlichen Verbotes (Genes. 3, 6. Eccli. 25, 33. 1 Tim. 2, 14.). Gott kündigte ihr daher viele Schmerzen bei der Geburt ihrer Kinder und die Herrschaft des Mannes über sie an (Genes. 3, 16. 1 Cor. 14, 34.), aber kurz zuvor bezeichnete er in den Worten an die Schlange das Weib als die Ursache des Heiles, indem von ihm Derjenige abstammen sollte, welcher der Schlange den Kopf zertreten würde. Obgleich dem Adam von Gott der Tod als Strafe der Sünde angekündigt wurde, so nannte er doch gleich darauf sein Weib Eva (חַוָּה) Leben und zwar darum, weil sie die Mutter aller Lebendigen war. [Hille.]

Evagrius, von seiner grammatisch-rhetorischen Bildung und dem Amte, das er bekleidete, Scholasticus zubenannt, wurde im J. 536 oder 537 zu Epiphania in Syrien geboren und von seinen frommen Eltern christlich und gottesfürchtig erzogen. Kaum vier Jahre alt mußte er die Schule besuchen, und mit Fleiß und Talent begabt machte er bald in der Grammatik, Rhetorik und andern Wissenschaften nicht unbedeutende Fortschritte. Gründlich gebildet widmete er sich den Rechtsgeschäften und wurde Sachwalter (causidicus, scholasticus) in der Stadt Antiochia, wo er dem Patriarchen Gregorius bei seinen Verhandlungen und Rechtshändeln die ersprießlichsten Dienste leistete. Als dieser, angeschuldigt des Verbrechens der Blutschande, im J. 588 zur Rechtfertigung nach Constantinopel gerufen wurde, begleitete ihn Evagrius als Rechtsbeistand und vertheidigte ihn mit der vollen Kraft eines gewandten Advocaten und dem edlen Eifer eines treuen Freundes. Doch schon früher hatte er die Aufmerksamkeit des griechischen Kaiserhofes auf sich gelenkt, indem er mehrere Reden, Verhandlungen, Relationen und Briefe, die er meistens in Angelegenheiten Gregors von Antiochien geschrieben, in zwei Büchern sammelte, die jedoch nicht mehr vorhanden sind und wofür ihm Kaiser Tiberius II. die Quästorwürde ertheilte. Tiberius' Nachfolger Mauritius ernannte ihn zum Präfecten, als Belohnung für eine Lobrede auf ihn, in welcher er ihm Glück wünschte wegen der Geburt seines Sohnes Theodosius. Auch diese Rede ist nicht auf uns gekommen. Von Constantinopel kehrte er wieder nach Antiochia zurück, wo er sich im J. 592 zum zweiten Male verheirathete, und sein Ansehen war so groß, daß die Einwohner dieser Stadt zur Feier seiner Hochzeit öffentliche Spiele veranstalteten, welche ehrende Theilnahme um so bedeutender erscheint, da die secundæ nupliæ damals im Oriente nicht allgemein gebilligt wurden. Er starb wahrscheinlich zu Antiochia nach dem J. 594, doch ist das Jahr seines Todes nicht bekannt. Sein Hauptwerk, und das einzige, welches auf uns gekommen, ist seine Kirchengeschichte vom J. 431 bis zum zwölften Jahre des Kaisers Mauritius 594, in sechs Büchern, eine Fortsetzung der Kirchengeschichten des Theodoretus (322—427) und Socrates (306—439). Er benützte als Hilfsquellen die besten Schriften seiner Zeitgenossen, ordnete mit großem Fleiße, mit Umsicht, Genauigkeit und strenger Wahrheitsliebe seinen Stoff und

erdient durchaus das Lob der Rechtgläubigkeit, aber auch in Einigem den Tadel er Leichtgläubigkeit (Evagrius in pluribus factis recensendis nimis credulus et in abulas pronior. Cave, Hist. lit. eccl. I. 305). Uebrigens berichtet er in angenehmer Schreibart (ἐστι τὴν φράσιν οὐκ ἄχαρις Photius) nicht bloß die Ereignisse der Kirche, sondern auch die der Profangeschichte, und schon Nicephorus Callist. macht hm zum Vorwurf, daß er mehr von bürgerlichen als von kirchlichen Verhältnissen ede, und Valesius tadelt ihn, „quod non tantam diligentiam adhibuit in conquirendis antiquitatis ecclesiasticæ monumentis, quam in legendis profanis auctoribus." raef. ad Theodor. Diese Kirchengeschichte gab zuerst griechisch heraus Robertus Stephanus ex unico manuscripto Bibliothecæ regiæ. Paris. 1544. fol. Eine neue lusgabe besorgte Henricus Valesius, der mit dem früheren Texte noch zwei anere Handschriften aus der Bibliothek zu Florenz und aus der des Erzbischofs on Rheims Letellier verglich, und ihn verbessert zugleich mit den Kirchengeschichten des Eusebius, Socrates, Sozomenus und Philostorgius griechisch und ateinisch zu Paris 1659—73 in drei Foliobänden herausgab. Edit. II. 1677. Auch msteloд. 1695, ferner von William Reading in den Scriptoribus graecis cum otis Valesii. Cantabrigæ 1720. Neueste Ausgabe des Evagrius, Oxford 1845. Bloß lateinisch von Wolfgang Musculus, Basel 1557. — Mehrere Notizen über ein Leben gibt Evagrius selbst in verschiedenen Stellen seiner Kirchengeschichte; ann Photius, Biblioth. Cod. 29; Valesius in der Einleitung seiner Ausgabe; abricius, Biblioth. Gr.; Pope-Blount, Cens. celebrior. auct.; Cave, Script. eccl.; u Pin, Vossius, Miraeus u. A. Ueber sein Werk G. Dangers, de fontibus, ndole et dignitate librorum Theod. Lectoris et Evagrii. Goettingæ 1841. [Seback.]

Evangeliarium und **Evangelistarium** nannte man jenes Kirenbuch, in welchem die evangelischen Pericopen für die einzelnen Messen entalten waren, — das Evangelienbuch. Bekanntlich fand sich früher in verschiedene Bücher vertheilt, was jetzt in Einem, dem Missale, vereinigt ist. Die erste Anlage er heutigen Pericopen-Eintheilung wird allgemein dem hl. Hieronymus zugeschrieen. Bei den Griechen heißt das Buch, welches die in bestimmte Lectionsabschnitte ingetheilten Evangelien enthält, das Evangelium (*Εὐαγγέλιον*); das Evanelistarium (*Εὐαγγελιστάριον*) dagegen ist sozusagen ein Anhang zum Evangelium, i welchem die Aufeinanderfolge der Evangelisten, wo sie anfangen und enden, ezeichnet ist. Außerdem besteht sein Inhalt aus 35 Canones, mittelst deren immer as Evangelium für die Sonntage des ganzen Jahres gefunden wird; Angabe der Matutin, des Tones für den Gesang an jedem Sonntage, Anweisung, das Osterfest i finden, und ein paschalium perpetuum (*πασχάλιον διηνεκὲς*) d. i. einen immerährenden Kalender, verfaßt von Emmanuel Glyzonius (s. Leonis Allatii, de bris ecclesiast. Graecor. Dissert. I. p. 33—46). Wenn X. Schmid (Liturgik ꝛc. te Aufl. Bd. I. S. 76) zu „Evangeliarium" per parenthesin „Synaxarium" setzt, ls seien es zwei Namen für eine Sache, so ist dieß ein Irrthum, denn nach Leo llatius (l. c. p. 91) sind die „Synaxaria" = „Vitæ Sanctorum et Martyrum in ompendium redactæ, et succincta expositio solemnitatis, de qua agitur." Vgl. auch . Cave, Dissert. de libris et officiis eccles. Graecorum s. v. *Συναξάρια*.

Evangelien und Apostelgeschichte. Evangelium (*εὐαγγέλιον*, gute Botschaft) im weiteren Sinne ist die Bezeichnung der Offenbarung Christi und deren erkündigung. Nach der Sprache des neuen Testaments wird nur diejenige Verindigung der geoffenbarten Wahrheiten und der damit zusammenhängenden Thatchen Evangelium genannt, welche die Merkmale der wahren Lehre an sich trägt. m andern Falle heißt sie *ἕτερον εὐαγγέλιον* (Gal. 1, 6.). Die Kunde von dem i Jesus erschienenen Heile allen Völkern zu bringen, hatte der Herr seinen posteln aufgetragen. Die Erfüllung dieses Auftrages hieß *εὐαγγελίζεσθαι*. ntsprechend der Bedeutung beider Wörter werden in der heiligen Schrift *εὐαγγελισται* genannt (Eph. 4, 11.), die hinsichtlich ihrer Wirksamkeit von den Aposteln,

Propheten, Hirten und Lehrern unterschieden werden und ein eigenes Kirchenamt bekleideten. Dergleichen waren der Diacon Philippus (Act. 21, 8.), Johannes Marcus, Silas, Apollo, Titus, Timotheus. Weder ihre Eigenschaft als ständige Verkündiger des Evangeliums (De Wette), noch ihre vorgebliche Aufgabe, das Evangelium nach seinem geschichtlichen Inhalte zu verkünden, hat ihnen diesen Namen gegeben. Dieser letztere Begriff des Evangeliums, als vorherrschende Bezeichnung des geschichtlichen Theils der Offenbarung, ist der heiligen Schrift fremd. In der Schulsprache werden jedoch mit Vorzug nur die vier ersten Bücher des neutestamentlichen Canons Evangelien und ihre Verfasser Evangelisten genannt. Auf sie müssen wir also unsere Abhandlung einschränken, mit der Ausdehnung, daß wir zu dem dritten Evangelium dessen zweiten Theil, die Apostelgeschichte ziehen. I. Matthäus, mit dem Beinamen Levi, Verfasser des ersten Evangeliums, der Sohn des Alphäus, einer der Zwölfe, war vor seiner Berufung Zollpächter zu Capernaum. Nach dem Tode Jesu scheint er noch lange in Palästina das Evangelium verkündet zu haben, bis er sich auch zu andern Völkern wandte. Unter den verschiedenen Sagen über ihn ist jene am wahrscheinlichsten, welche seine Mission in das glückliche Arabien verpflanzt. Dort soll er auch verbrannt worden sein. a) Veranlassung und Zweck. Nach Eusebius (hist. eccl. III. 24.) war Matthäus im Begriffe, andern Völkern das Evangelium zu verkünden. Bevor er sich aber von seinen Landsleuten trennte, schrieb er ihnen sein Evangelium, um ihnen seine Anwesenheit zu ersetzen, soweit dieß hiedurch erreicht werden konnte. Auch nach Hieronymus war es besonders für Gläubige aus dem Judenthume bestimmt (Praef. ad comment. in Matth. u. cat. script. eccl. cap. 3.) b) Sprache. Matthäus hat sein Evangelium in der hebräischen d. h. aramäischen Sprache, der damaligen Landessprache Palästina's, geschrieben. Das weiß Papias aus dem Munde Johannes des Presbyters (Euseb. H. E. III. 39). Dazu kommen noch die Aussagen des Irenäus (contra Haer. III. 1) und Origenes (Euseb. H. E. V. 8. III. 24). Eusebius selbst weiß noch von ganz anderer Seite her dasselbe. Pantänus, sagt er (H. E. V. 10), der älteste Vorstand der alexandrinischen Katechetenschule, habe in Indien die hebräische Urschrift des ersten Evangeliums vorgefunden. Demnach ist der Vorwurf ungerecht, den man dem Papias macht, daß er nur durch das Evangelium der Ebioniten getäuscht und zu jener Angabe verführt worden sei. Wegen dieser doppelten Quelle darf man nicht alle Zeugnisse auf die Aussage des Papias zurückführen (Hug, Einl. 3. Aufl. II. 16 ff.), welcher sonderbarer Weise als *πάνυ σμικρὸς τὸν νοῦν* keinen Glauben verdienen soll. Auf die Frage aber, wer dieses hebräische Original ins Griechische übersetzt habe, vermögen wir um so weniger eine sichere Auskunft zu geben, da auch die Alten hierin ihre Unkenntniß eingestanden haben. Die Behauptung, daß Matthäus selbst die Uebersetzung angefertigt habe, läßt sich mit guten Gründen vertheidigen (Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunctes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften S. 192 f. u. 197). Diese Ansicht wird durch den einheitlichen Charakter des Evangeliums sehr unterstützt. c) Ort und Zeit der Entstehung. Daß Palästina der Ort der Abfassung war, ergibt sich aus Euseb. h. e. III. 24. Ueber die Zeit wird uns keine genaue Bestimmung gegeben. Soviel ist indessen aus Irenäus (contra Haer. III. 1. bei Euseb. h. e. VI. 25), Eusebius (h. e. III. 24) und Hieronymus (cat. scr. eccl. cap. 3) gewiß, daß Matthäus der Zeit nach zuerst geschrieben hat. Die Zeitbestimmungen des Irenäus und Eusebius gehen allerdings näher ein, sind aber der Art, daß sie verschiedenen Erklärungen großen Spielraum lassen. Nach Irenäus ist das erste Evangelium zu der Zeit abgefaßt worden, als Petrus und Paulus zu Rom das Evangelium verkündeten (l. c.). Nach Eusebius dagegen schrieb Matthäus, bevor er seine Missionsreisen begann (h. e. III. 24). So lange noch eine Deutung möglich ist, die unserer anderweitigen Kenntniß jener Zeit angemessen ist und den Widerspruch dieser Aussagen, der in ihrem unmittelbaren

Wortlaute liegt, aufhebt, dürfen wir sie nicht unversucht lassen. Wenn man weiß, daß der zweite Evangelist Lucas die Materialien zu seiner Schrift schon vor dem Jahre 60 sammelt, dieselbe aber jedenfalls schon während der paulinischen Gefangenschaft zu Rom vollendet, so ist man zum Voraus geneigt, der Versicherung des Eusebius größern Glauben zu schenken, als der des Irenäus. Ersterer nun sagt, Matthäus habe geschrieben, bevor er zu andern Völkern ging. Wann war dieß? Gewöhnlich nimmt man das Apostelconcil (Act. 15) als den Punct an, an welchem die allgemeine Zerstreuung der Apostel ihren Anfang nahm. Indessen, wenn diese Zeit kein besonderes Vorrecht hat, so sieht man nicht ein, warum nicht auch eine frühere Begebenheit dieselbe Veranlassung hat geben können; ist es ja ohnehin wahrscheinlich, daß jene Apostel, welche kein besonderes Band an Palästina knüpfte, nicht erst nach einem 20jährigen Verweilen daselbst begonnen haben, den Auftrag Christi zu erfüllen. Wenn wir den Apostelfürsten und den Bischof von Jerusalem in der Metropole des Christenthums verweilen sehen, oder den, welchem die Mutter des Herrn anvertraut war, so liegt jedesmal ein besonderer Grund vor. Nicht so für das Verweilen der übrigen Apostel. Zu ihrer Zerstreuung aber, soweit sie nicht schon früher geschah, gab die Verfolgung Anlaß, der sich auch Petrus durch die Flucht entzog, die des Königs Herodes Agrippa im Jahre 42 (Act. 12). Vor dem Tode dieses Königes sind sie jedenfalls nicht sicher vor der Gefahr, ähnlich, wie Petrus, zu einem Opfer der Volksgunst bestimmt zu werden. Nach seiner Flucht nun begab sich Petrus nach Rom, verkündet das Evangelium und gründet die Kirche (Tüb. Quartalschrift 1840. 2. 3). Hier ist der Punct, wo das Zeugniß des Irenäus einfällt. Zwar redet er noch von der Person des Paulus. Allein es scheint, dieß sei deßhalb geschehen, weil man gewohnt war, sobald man von den ersten Schicksalen der römischen Kirche sprach, den einen nicht ohne den andern zu nennen. Hienach fällt die Abfassungszeit des ersten Evangeliums vor das J. 50. Wir haben für diese frühe Zeitbestimmung keine Vorgänger, und müssen daher sogleich auf einige gegen sie gerichtete Bedenken eingehen. Hier begegnet uns zuerst die Schleiermacher'sche Erklärung der Aussage des Papias, die uns Euseb. h. e. III. 39 aufbewahrt hat. Sie lautet: *ματϑαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἦν δύνατος ἕκαστος.* Diese *λόγια*, sagt Schleiermacher (Stud. u. Krit. 1832. 4. 735 ff. und Weiße, evangel. Gesch. I. S. 29 ff.) seien bloße Aussprüche und keine Geschichte des Herrn, und somit sei die von Papias bezeugte Schrift des Matthäus nur eine Spruchsammlung; das Geschichtsbuch, das wir unter dem Namen „Evangelium nach Matthäus" besitzen, sei daraus entstanden, daß Jeder, so gut er konnte, diese Sprüche mit dem „Fleisch und Blut der Begebenheiten" umkleidet habe (*ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἦν δ. ἑκ*). Allein es ist bekannt, daß *λόγια* in der Bedeutung: Geschichte dem griechischen Sprachgebrauche nicht fremd ist. In diesem Sinne wird in der längern Recension der Ignatianischen Briefe (ad Smyrn. c. 3) die Benennung *λόγια* sogar auf die Apostelgeschichte ausgedehnt, obwohl die Evangelien damals schon ihre jetzt noch üblichen Namen hatten (Seit Irenäus). Aehnlich, wie mit den Logia, verhält sich's mit *ἑρμηνεύειν*. Das Auslegen von Sprüchen mag manchmal eine Hinweisung auf Thatsachen nothwendig machen, dessen ungeachtet aber läßt es sich nicht rechtfertigen, diesem Worte eine Bedeutung aufzuzwingen, welche mit der ausschließlichen Erzählung von Thatsachen zusammenfällt. Es ist auch auf den ersten Blick klar, daß in den Worten des Papias der Gegensatz nicht durch *λόγια* und *ἡρμήνευσε*, sondern durch *ἑβραΐδι διαλέκτῳ* und *ἑρμηνεύειν* — übersetzen — gebildet wird. Mit Recht wird noch darauf hingewiesen, daß die ganze alte Kirche von der Existenz dieser *λόγια* nicht die geringste Kenntniß hatte (Thiersch, a. a. O. S. 186—188). Somit wird es dabei sein Bewenden haben, daß Papias die Abfassung des ersten Evangeliums durch Matthäus bezeugt. Zu dem Mißverständnisse, als ob ihm ein Späterer die jetzige Gestalt verliehen

habe, hat Papias in der That nicht die geringste Veranlassung gegeben. Aus Matth. 23, 35. und 24, 15., sodann aus der Schilderung der Belagerung und Zerstörung Jerusalems will man Gründe herleiten, die Abfassungszeit unsers Evangeliums unmittelbar vor oder nach dieser Catastrophe zu verlegen. Wenn in dieser Absicht Credner (Einl. in d. N. T. S. 208) diese Schilderung (Matth. C. 24) für eine von dem Verfasser, der diese Ereignisse erlebte, in Jesu Mund gelegte Weissagung und somit für einen Betrug erklärt, so spricht er eine völlig unerweisbare Behauptung aus. Würde Matthäus durch ein einziges, für den Ton der Weissagung unpassendes Wort zu dieser Meinung Veranlassung geben, so wäre die Willkür weniger groß. Es läßt sich aber für das Gegentheil noch anführen, daß, hätte der Verfasser post eventum geschrieben, die enge Verbindung nicht möglich gewesen wäre, in welche die Zerstörung Jerusalems mit der Wiederkunft Christi, und die Drangsale jener mit den Drangsalen beim Untergange der Welt gesetzt sind. Auf jene beiden Stellen aber hat sich Hug für einen ähnlichen Zweck berufen (Einl. II. § 5). Die erste (23, 35.) berührt die Ermordung Abels und Zacharias; die zweite (24, 15.) enthält die der Weissagung angehängte Clausel: ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω. Dem Verfasser, sagt man, habe während des Schreibens dieser Clausel die ganze damalige Lage der Dinge, nämlich das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ, vor der Seele gestanden, und zwar als geschehen oder schon eingetreten. Allein wenn die Bemerkung nur auf die erfüllte Weissagung aufmerksamer machen soll, so wird ihr ein der ganzen Darstellung fremder Sinn unterschoben. Die in dieser Auslegung liegende Anklage ist so schwer und so willkürlich, als die, daß die ganze Weissagung post eventum geschrieben sei. Mit der andern Stelle (23, 35.) verhält es sich also. Kurze Zeit vor der Zerstörung des Tempels — so erzählt Josephus B. J. IV. C. 6. nr. 4 — wurde ein gewisser Zacharias, Baruch's Sohn, von einigen Eiferern ermordet. Außer diesem Factum wissen wir nur noch ein ähnliches, auf das Jesus anspielen kann. Dieses wird in 2 Chron. 24, 19—22. erzählt. In den Tagen des Königs Joas wandte sich das Volk zum Götzendienst. Der Priester Zacharias, der Sohn Jojada's, hielt dem Volke sein Verbrechen vor. Darum wurde er auf Befehl des Königs im Vorhofe des Tempels gesteinigt. Welchen Prophetenmord hat nun Matthäus im Auge? Den letzten nicht, sagt man; denn dieser Prophet ist ein Sohn Jojada's, und nicht Baruch's, wie ihn Matthäus nennt. So also habe Jesus bei seiner Drohung eine zukünftige Begebenheit im Auge gehabt, eben jene, die sich vor der Zerstörung des Tempels ereignete; Matthäus aber habe, zum Zeichen, daß er geschrieben, als sie schon vergangen war, den Aorist ἐφονεύσατε gesetzt. Allein 1) Baruch — wie Josephus — und Barachias — wie Matthäus schreibt, sind auch zwei verschiedene Namen; die Identität der Person bei beiden Schriftstellern ist also nicht festgestellt. 2) Wie hätte Jesus in dem Augenblicke, in welchem er die Pharisäer Angesichts des Volkes Söhne der Prophetenmörder und ein prophetenmörderisches Geschlecht nennt, auf eine Blutschuld hinweisen können, die noch nicht einmal begangen war? Der Herr mußte offenbar auf ein vergangenes Factum hinweisen, auf einen Mord, der in den heiligen Büchern selbst unwiderleglich gegen sie und ihre Väter zeugte; so hat auch Matthäus erzählt, und sein ganzer Irrthum besteht in der Verwechslung des Namens Jojada mit Barachias. Dieß ist nicht einmal sein einziger Gedächtnißfehler, wenn er die heiligen Bücher citirt. Ganz ähnlich hat er 17, 9. f. den Jeremias statt des Zacharias genannt (vgl. Jerem. 18, 2. u. 32, 7—9. mit Zach. 11, 12. 13.).

d) Inhalt und Anordnung des Buches. Man muß darauf verzichten, im ersten Evangelium eine chronologisch zusammenhängende Darstellung des Lebens Jesu zu finden. Wie die von Cap. 4—18 beschriebenen Thaten nur ein kleiner Theil der in Galiläa geschehenen Begebenheiten sind, so ist auch das Buch selbst im Verhältniß zu einer vollständigen Lebensbeschreibung nur ein Fragment zu

nennen. Dieser Geschichtsstoff — die in Galiläa geschehenen Begebenheiten — ist um einzelne Auswanderungen von Capernaum gruppirt; es läßt sich aber, wegen des fragmentarischen Charakters des Evangeliums niemals bestimmen, in wie weit diese Gruppen unter sich zusammenhängen. Von der Anordnung des dritten Evangeliums unterscheidet sich das erste besonders dadurch, daß bei jenem immer die Zeitfolge, bei diesem sehr oft der Sachgrund entscheidet. Die Reden sind fast durchaus nach diesem Grundsatze behandelt. Die Hauptabschnitte sind folgende: 1) Geschlechtsregister Jesu und die Vorgeschichte bis zum öffentlichen Auftreten desselben (1, 1.—3, 13.). 2) Taufe; Versuchung; Rückkehr nach Galiläa und Berufung einiger Jünger; summarischer Bericht, daß Jesus überall geheilt und gelehrt habe, worauf als Beispiel der Lehrort die Bergpredigt folgt (3, 13.—7, 29.). 3) Nach der Bergpredigt erzählt der Evangelist die Heilung eines Aussätzigen und versetzt dann den Herrn nach Capernaum; da heilt er den Sohn des Hauptmanns, und von da die erste Auswanderung beginnend, in Bethsaida die Schwiegermutter des Petrus, und am jenseitigen Ufer die Besessenen, ein Vorfall, der ihn zur Rückkehr in seinen Wohnort bestimmt (8, 1.—9, 1.). 4) Während des Aufenthalts daselbst heilt er einen Gichtkranken. Dann beginnt die zweite Wanderung, auf der Matthäus berufen, die Tochter des Synagogenvorstehers erweckt, zwei Blinde und ein Besessener geheilt werden. Wahl und Aussendung der Apostel, Botschaft des Johannes, das Aehrenabrupfen am Sabbathe (9, 1.—12, 9.). 5) Jesus ist wieder an das galiläische Meer zurückgekehrt, heilt in der Synagoge zu Capernaum am Sabbathe eine verdorrte Hand und einen Besessenen, woran sich Beschuldigungen und arglistige Fragen von Seite der Pharisäer knüpfen. In die nämliche Zeit fallen die Gleichnißreden vom Säemanne, vom Unkraute und Sauerteige (12, 9.—13, 53.). Den Schluß bildet wieder eine Art summarischen Berichtes über den Ruf, welcher der Wirksamkeit Jesu folgte (13, 53—58.). Dieser Vorfall erinnert übrigens nicht an Capernaum, sondern an Nazareth (Luc. 4, 14—30.). 6) Einen neuen Ausgangspunct nimmt der Evangelist von dem Tode des Täufers. Jesus begibt sich aus dessen Bereich weg an einen einsamen Ort, an dem er die Menge zum ersten Male speist (dritte Wanderung); bei der Ueberfahrt an's jenseitige Ufer der Seesturm; die Wanderung wird bis in die Gegend von Tyrus fortgesetzt, wo er die Tochter der Cananitin heilt. Die Erbitterung der Pharisäer und Schriftgelehrten wächst (14, 13.—15, 28.). 7) Rückkehr an den See; zweite Speisung (15, 29—38.). 8) Vierte Auswanderung in die Gegend von Magdala und Cäsarea Philippi; Jesus fragt nach den Urtheilen über seine Person und kündet sein Leiden an. Die Verklärung; Heilung eines Mondsüchtigen. Auch diese Auswanderung schließt mit einem zusammenfassenden Berichte (16, 1.—17, 22.). 9) Jesus ist nach Capernaum zurückgekehrt; in diesen Aufenthalt, den letzten vor dem Leiden, fällt das Wunder mit dem Stater und die Gleichnißreden des 18. Capitels. 10) Beginn der Reise nach Jerusalem. Ueber Ehescheidung und Reichthum; Gleichniß vom Weinberge; die Zebedäiden; Heilung zweier Blinden (19, 1.—20, 34.). 11) Einzug in Jerusalem. Die letzten Tage vor dem Leiden; die Tempelschänder; Reden gegen die Pharisäer; Gleichniß vom Gastmahle; der Zinsgroschen; von der Auferstehung. Zweite Strafrede gegen die Pharisäer; Weissagung der Zerstörung Jerusalems; vom Gericht; die Salbung; Verrath des Judas; das Abendmahl (21, 1.—26, 29.). 12) Leidensgeschichte; Jesus am Oelberg; seine Gefangennehmung; Verhör vor dem hohen Rathe und dem Statthalter; Uebergabe zur Kreuzigung, Geißlung und Verspottung; Kreuzigung und Tod; Ereignisse dabei (26, 30.—27, 56.). 13) Grablegung, Auferstehung (27, 57.—28, 15.). Jesus übergibt auf einem Berge in Galiläa den Jüngern seine Gewalt (28, 16.—20.). e) Aechtheit. Dieses Evangelium hat durch die neuere Kritik die vielfachsten Anfechtungen erfahren. Die vornehmsten, jetzt noch beibehaltenen Gründe gegen die Aechtheit

sind folgende: 1) Die Chronologie ist willkürlich, zum Theil sinnlos; die Reden sind nicht im wahren geschichtlichen Zusammenhange erzählt. Daß die einzelnen Stücke fragmentarisch zusammengestellt sind, ist schon bemerkt worden. Man kann aber hieraus auf ein Unvermögen des Verfassers, in geschichtlicher Abfolge zu erzählen, d. h. auf die Unmöglichkeit der Augenzeugschaft desselben nur unter der Voraussetzung schließen, daß er die erklärte Absicht hatte, chronologisch zu schreiben, und mehr dem Geschäfte eines classischen Biographen, als dem eines Glaubensverkündigers Rechnung zu tragen. Diese Voraussetzung aber ist willkürlich. Man denkt sich so gern die Art und Weise, wie ein Apostel hätte schreiben sollen. Dieß bildet sodann die Norm für die Kritik der als apostolisch überlieferten Schriften. Wie leicht man da dem Irrthume ausgesetzt ist, mag aus dem 2ten Grunde hervorgehen: Ein Apostel hätte die Wirksamkeit Jesu in Galiläa nicht mit Stillschweigen übergehen können. Johannes aber, obgleich Apostel, hat dennoch etwas Aehnliches gethan; er hat die Ereignisse in Galiläa fast ganz mit Stillschweigen übergangen. 3) Einige Berichte sind verdoppelt; das beruht auf einem Fehler des Redactors. Die ersten zwei ähnlichen Berichte sprechen von Krankenheilungen, der erste (9, 32 ff.) von der eines Besessenen Stummen, der zweite (12, 22 ff.) von der eines Besessenen, der blind und stumm war. Das macht den Unterschied. Im zweiten Falle fordern die Pharisäer ein Zeichen am Himmel (12, 38 ff. vgl. 16, 1 ff.). Beide Fälle sind ganz ähnlich, aber daß sie die Verdoppelung eines und desselben sind, können wir nicht zugeben. Auch die Speisungsgeschichte ist doppelt erzählt, und bei ihr können wir den Beweis liefern, daß sie zweimal geschehen ist. Matthäus (14, 13. ff. 15, 32. ff.) und Marcus (6, 34. ff. 8, 1. ff.) erzählen gleich. Beide sind sich der Wiederholung und deßwegen auch der doppelten Begebenheit recht wohl bewußt; denn in beiden beruft sich Jesus in einer Rede auf die doppelte Speisung (Matth. 16, 9. f. Marc. 8, 19. 20.). 4) Der Mangel an Anschaulichkeit verräth keinen Augenzeugen als Verfasser. Dieser Vorwurf ist von den Reden ganz, von den Erzählungen zum Theil unwahr. Sehr häufig allerdings erzählt der Evangelist bloß summarisch. Das thut er absichtlich, nicht aus Mangel an Befähigung, wie man sie bei einem Augenzeugen voraussetzt. 5) Der Evangelist hat sich verleiten lassen, die Geschichte nach den Weissagungen zu modeln; und 6) er zeigt einen eines Apostels unwürdigen Wunderglauben. Die durch die alttestamentlichen Weissagungen angeblich influencirten Erzählungen sind die vom Einzuge in Jerusalem und von den letzten Schicksalen des Verräthers. Die übrigen Synoptiker sprechen nur von einem Eselsfüllen, Matthäus und die Weissagung von zweien. Allein hier gilt der Grundsatz: ex silentio non valet argumentum. Was wir von den Schicksalen des Verräthers aus Matthäus und dem ersten Capitel der Apostelgeschichte erfahren, unterliegt allerdings — um im Sinne der Gegner zu reden — dem Tadel, der Weissagung dieser Schicksale ähnlich zu sein. Allein in der Uebereinstimmung der Weissagungen und ihrer Erfüllung liegt gerade ihre überzeugende Kraft. Endlich wird man gegenüber dem vulgären Rationalismus überhaupt schwer thun, den Glauben an irgend ein Wunder, dessen Bedeutung den Rationalisten nicht gleich auf platter Hand liegt, gegen den Vorwurf der Wundersucht zu vertheidigen. Auch die einfachsten, weniger tief in das Leben Vieler eingreifenden, oder den Glauben der ganzen Menge bestimmenden wunderbaren Züge (wie Matth. 21, 18. ff. u. 17, 24. ff.) sind nicht bloße Producte einer wundersüchtigen Einbildungskraft. Wenn die tiefe Bedeutung des Wunders mit dem Stater überhaupt ein Criterium für das Factum ist, so muß wenigstens behauptet werden, daß kaum eine andere Erzählung des ersten Evangeliums das Siegel der historischen Treue und Einfachheit mehr an der Stirne trägt, als diese. So mögen wir denn um so weniger Anstand nehmen, in dem ersten Evangelium das Werk des Apostels Matthäus zu erkennen, da es schon von den apostolischen Vätern Clemens Romanus,

Ignatius, Polycarp, dem Verfasser des Briefes Barnabas anerkannt und gebraucht wurde, wie es auch der Schüler Johannes des Presbyters, Papias, unter dem Namen Evangelium nach Matthäus kennt und bespricht. — II. Marcus. Johannes Marcus (Act. 12, 12. 25.) war der Sohn einer gewissen Maria, die zu Jerusalem ein Haus besaß, welches den Gläubigen als Zufluchtsstätte diente (Act. 12, 12.). Mit Paulus und Barnabas, seinem Vetter (Col. 4, 10.), verließ er um die Zeit nach der Hinrichtung Jacobus des Aeltern (i. J. 42.) Jerusalem, begab sich mit ihnen nach Antiochien und von da nach Cypern (Act. 12, 25.; 13, 4. f.). Auf der Weiterreise trennte er sich in Perge von ihnen und kehrte nach Jerusalem zurück (Act. 13, 13.). Wegen dieser Unbeständigkeit mißtraute ihm später Paulus. Denn als er dem Barnabas den Vorschlag zur Wiederholung der ersten Missionsreise machte, und dieser auch seinen Vetter Marcus mitnehmen wollte, gestattete es Paulus nicht. Von Paulus getrennt, unternahm nun Barnabas mit Marcus die Mission. Bei Paulus treffen wir ihn wieder während dessen Gefangenschaft zu Rom (Col. 4, 10. Phil. 22—24.). Nach diesen Stellen und Phil. 1, 26. war es beider Wunsch, nach Aufhebung der römischen Gefangenschaft die Christen Kleinasiens zu sehen. Nichts hindert uns, in dieser Zeit, an diesem Orte uns die Verbindung des Marcus mit jenem Apostel zu denken, zu dessen Mitarbeiter ihn Gott vorzüglich bestimmt hatte, mit Petrus. Der erste Brief dieses Apostels setzt wenigstens voraus, daß Petrus in den meisten Gemeinden Kleinasiens anwesend und thätig gewesen sei (1 Petr. 1, 1.). Im zweiten Briefe an Timotheus 4, 11. ruft Paulus den Marcus zu sich nach Rom. Daraus folgt, daß Marcus zu jener Zeit der zweiten römischen Gefangenschaft, in der jener Brief geschrieben wurde, noch nicht zu Rom war. Wenn Marcus diesem Rufe folgte, so haben wir nach der wahrscheinlichsten Rechnung das Ende des Jahres 66 als die Zeit, in der Marcus zum zweiten Male nach Rom kam, um bald seine beiden Lehrer in dieser Stadt bluten zu sehen (im J. 67 oder 68). Nach Eusebius soll Marcus in Aegypten Gemeinden gestiftet, und insbesondere den Patriarchenstuhl zu Alexandrien gegründet haben! Nach Hieronymus soll er daselbst begraben liegen. Indeß wird die Geschichte hierüber zu keinem sichern Resultate kommen können. a) Veranlassung und Zweck des zweiten Evangeliums. Viele römische Christen, sagt Clemens Alex. bei Euseb. h. e. VI. 14., baten den Marcus, ihnen das Evangelium schriftlich zu übergeben, das Petrus zu Rom predigte. Durch eine Sammlung von Thatsachen das Gedächtniß der Bittsteller zu unterstützen, war somit der Zweck unseres Evangelisten, womit die Beschaffenheit des Evangeliums vollständig harmonirt; denn man gewahrt in ihm keine über die Erzählung hinausgehende Absicht (Feilmoser, Einl. ins N. T. 2. Ausg. S. 132), und trifft daher auch keine längeren didactischen Abschnitte, Gnomologieen, wie die Bergpredigt des Matthäus oder Cap. 10—18. des Lucas. b) Sprache. Die Ursprache des zweiten Evangeliums ist die griechische. Zwar sagt die Unterschrift der syrischen Uebersetzung, Marcus habe das Evangelium lateinisch geschrieben. Allein man weiß, was man von den Unterschriften solcher Uebersetzungen zu halten hat. Ebenso bekannt ist die allgemeine Herrschaft der griechischen Sprache zu jener Zeit. Von der Nothwendigkeit einer lateinischen Uebersetzung des Briefes Pauli an die Römer, oder des hl. Ignatius an dieselbe Gemeinde konnte keine Rede sein; auch ist nicht die geringste geschichtliche Spur einer solchen vorhanden. Einige Hebraismen (6, 7. 39. f. 7, 25.) und Sprachfehler (6, 8.; 7, 11.; 9, 20.; 11, 32.; 14, 19.) weisen eher auf einen Verfasser fremder Abkunft, als auf einen gebildeteren griechischen Uebersetzer hin. c) Ort und Zeit der Entstehung. Zur kritischen Unterstützung der geschichtlichen Ueberlieferung, daß Marcus zu Rom geschrieben habe (Clem. Alex. bei Euseb. h. e. VI. 14.), lassen sich Cap. 12, 42. und 15, 39. verwenden. Der Verfasser bestimmt daselbst den Werth des λεπτόν, einer hebräischen Münze, nicht, wie z. B. Josephus, nach attischem, sondern nach römischem Gelde, ὅ ἐστι

κοδράντης, quadrans. Cap. 15, 39. nennt er den Anführer von 100 Soldaten *κεντυρίων*, centurio, obgleich Matthäus 27, 54. und Lucas 23, 47. sich des Ausdrucks *ἑκατόνταρχος* bedienen, zum Beweise, daß einem Palästinenser diese Bezeichnung nicht unbekannt war (Hug, a. a. O. II. 63). Ebenso nennt er den Scharfrichter, welcher den Täufer im Gefängnisse enthauptet *σπεκουλάτωρ* (6, 27.); Speculatores aber oder Spiculatores nannten die Römer eine gewisse Art kaiserlicher Spione (Tacit. Hist. I. 31.; II. 11. 33.). Aus innern Gründen läßt sich auf die Zeit des Ursprungs Nichts schließen. Dagegen stehen uns darüber die Notizen des Irenäus (bei Euseb. h. e. V. 8), des Clemens Alex. (bei Euseb. VI. 14) und noch eine weitere bei Euseb. II. 15 zu Gebot. Hienach ist es unzweifelhaft, daß Marcus zur Zeit des letzten Aufenthalts des Petrus und Paulus zu Rom und bald nach dem Tode beider geschrieben hat (s. den Eingang). Und in der That läßt sich auch nicht bestreiten, daß Anfang und Vollendung des Buches recht füglich in die letzten Lebenstage der beiden Apostel und in die Zeit unmittelbar nach ihrem Tode fallen konnte. d) Inhalt und Eintheilung des Buches. Die einzelnen Abschnitte, in die das Buch zerfällt, sind in ihren Anfangs- und Endpuncten meistens ohne chronologischen Zusammenhang. Es sind darum die Versuche der sogenannten authentischen Harmonie, die sich an das zweite Evangelium hält, ohne alle Garantie. Zu beachten ist die Eigenthümlichkeit des Marcus, die ihn vor den beiden andern Synoptikern auszeichnet, daß er den „Anfang des Evangeliums" von der Taufe Jesu rechnet, wie Petrus, Act. 1, 22. Es weist dieß auf seinen Zusammenhang mit diesem Apostel hin. Sonst berichtet er, wie Matthäus und Lucas, nur über die Wirksamkeit Jesu in Galiläa. Die specielle Inhaltsangabe betreffend können wir der Kürze zu Lieb verweisen auf Feilmoser's Einl. S. 110—121. e) Aechtheit und Unverfälschtheit. Das zweite Evangelium hat die Eigenthümlichkeit, daß es — 27 Verse ausgenommen — ganz in Matthäus und Lucas enthalten ist. Man hat darauf die Behauptung gegründet, es sei aus beiden Evangelien zusammengestellt und ein Product späterer Schriftstellerei (Eichhorn, Bibl. V. 495 f. de Wette, Einl. 173). Schleiermacher (Stud. u. Krit. 1832. S. 758 ff.) und Credner (Einl. I. 123) hielten sich an den Presbyter Johannes, welchen Papias (bei Euseb. h. e. III. 39) sagen lasse, Marcus — *ἔγραψεν οὐ μέντοι τάξει*. Das sei mit unserm in jeder Beziehung wohlgeordneten Evangelium unverträglich, woraus man schließen müsse, das Buch des Marcus sei verloren gegangen, habe aber unserem zweiten Evangelium zur Grundlage gedient. Dagegen spricht der Gebrauch und die Zeugnisse der ganzen alten Kirche, der africanischen (Tert. adv. Marc. IV. 5.), der alexandrinischen (Orig. u. Clem. Alex. bei Euseb. VI. 25 und 14), der kleinasiatischen (Papias bei Euseb. III. 39); der gallischen und römischen (Iren. bei Euseb. V. 8. Hieron. ep. 150. ad Hedib. cap. 11). Nicht zu gedenken der Benutzung durch Justinus führt Irenäus, der mit den Anfängen und den Schicksalen der römischen Gemeinde gründlich vertraut war, den Anfang und den Schluß unseres zweiten Evangeliums an, das er, und mit ihm die ganze Kirche seiner Zeit für das des Marcus hielt (Advers. Haer. III. 10. 11. 16). Das *οὐ μέντοι τάξει* aber des Presbyters Johannes paßt ganz gut auf unser zweites Evangelium. Die Zeitordnung desselben hat, wenn sie auch im Ganzen richtig ist, doch einzelne Mängel, die dem Augenzeugen Johannes weder entgehen konnten, noch ihm zu geringfügig schienen, um sie nicht sogleich als solche zu bezeichnen, die auf das Prädicat *ἀκριβῶς*, das er dem Evangelium im Ganzen gibt, keinen Anspruch haben. Einige Kritiker bleiben noch jetzt auf der Behauptung, das letzte Capitel von Vers 9—20 sei später hinzugekommen. Nach einem Briefe des Hieronymus an die Hedibia fehlte dieser Abschnitt zu seiner Zeit in fast allen griechischen Handschriften: omnibus Graeciæ libris paene hoc capitulum non habentibus. Da aber alle lateinischen und syrischen Handschriften in diesem Stücke einstimmig sind, so muß der beanstandete Theil auch in den griechischen

Manuscripten einmal gestanden haben. Auch darüber ist man einverstanden, daß Marcus sein Buch nicht mit ἐφοβοῦντο γὰρ schließen könnte. An der Unverfälschtheit des letzten Capitels kann man ferner um so weniger zweifeln, da Irenäus, wie wir schon bemerken mußten, den Schluß unseres Evangeliums kennt (Adv. Haer. III. 11). Nicht unwahrscheinlich ist, daß in ältern griechischen Vorlesebüchern dieser allerdings schwierige Abschnitt nicht vorgelesen und darum auch nicht verzeichnet wurde. — III. Lucas; πρῶτος und δεύτερος λόγος, Evangelium und Apostelgeschichte. Nach Eusebius war Lucas aus Antiochien in Syrien gebürtig; er betrieb die Wissenschaft und Kunst eines Arztes, womit auch seine feinere hellenistische Bildung zusammenhängt. Er zählt sich zu denjenigen, welche die heilige Geschichte nicht aus eigener Anschauung kennen. Darum kann er auch keiner der LXX gewesen sein (Orig.). Nach seiner Verbindung mit Paulus flicht er die Erzählung seiner Schicksale unter die seines Meisters. Diese Vereinigung geschah zu Troas im J. 53, von wo an er fast ununterbrochen den Paulus begleitete. Durch eine Erscheinung aufgefordert segelten sie nach Samothraze und von dieser Insel nach dem Festlande Macedoniens, von wo sie nach ihrer Landung in Neapolis nach Philippi, der bedeutendsten Stadt dieses Theils, sich begaben. Hier, scheint es, blieb Lucas zurück; denn es ist deutlich, daß er an dem, was Act. 17, 1. bis 20, 5. erzählt wird, keinen persönlichen Antheil nahm. Man schließt dieß mit Recht aus der Erzählungsform in der dritten Person; andererseits ist der Gebrauch er ersten Person (16, 10. ff.) das sicherste Zeichen der persönlichen Betheiligung des Verfassers. Im Frühlinge des Jahres 58 begleitete Lucas den Apostel nach Jerusalem und blieb während der ersten und zweiten Gefangenschaft des Paulus zu Rom in seiner Umgebung (2 Tim. 4, 11.). Von seinen weitern Schicksalen ist nichts Sicheres bekannt. Nach Baronius (ad ann. 61), welcher Gregor von Nazianz, Paulinus, Nicephorus u. A. zu seinen Gewährsmännern zählt, soll er bei Paträ in Achaja den Martertod erlitten haben. Die, diese Aussage begleitenden irrigen Zeitbestimmungen vermögen gerade die Sache selbst nicht unwahrscheinlich zu machen. a) Veranlassung und Zweck der beiden Bücher. In dem Eingange des Evangeliums widmet der Verfasser seine Bücher einem gewissen Theophilus (1, 1—4.); die Apostelgeschichte (1, 1.) bezieht sich auf diese Widmung. Ich weiß nicht, was man in diesen Eingang Alles hineingelegt und wieder herausgelesen hat, um auf Veranlassung und Zweck der Bücher zu kommen. Das scheint das Einfachste zu sein. Veranlaßt durch viele derlei Versuche entstand in dem Geiste des Lucas der Gedanke an ein ähnliches Unternehmen. Der nächste Zweck, den er dadurch erreichen will, ist der, einem gewissen Theophilus ein sicherer, glaubwürdiger Gewährsmann dessen zu sein, was in jener Zeit (sowohl durch Jesus, als seine Apostel) erfüllt wurde. In dieser Absicht stellt er Forschungen bei Augenzeugen und den Verkündigern des göttlichen Wortes an. Dieselben gehen von Anfang an und verbreiten sich über Alles das, was in jenen Tagen erfüllt wurde. Schon der Anlage nach fällt also die Apostelgeschichte mit in diesen Plan. Gestützt auf sichere Augenzeugen, auf ihre mündlichen oder schriftlichen Aussagen, mit Forschungsgabe und einer mehr als zureichenden Bildung ausgerüstet, tritt uns Lucas mit der ausgesprochenen Absicht eines Geschichtschreibers der Schicksale der christlichen Kirche entgegen; entsprechend allen Anforderungen, die man überhaupt an einen solchen stellen kann, wird er auch seinen Zweck erreichen, durch Treue der Geschichte die unumstößliche Ueberzeugung von ihrer Wahrheit hervorzurufen. b) Zeit und Ort der Abfassung. Die ältesten Nachrichten geben keine genaue Bestimmung. Einen Anhaltspunct zur Bestimmung der Zeit bildete schon für Hieronymus der Schluß der Apostelgeschichte. Derselbe bricht mitten in der Zeit der Gefangenschaft des Paulus schnell ab, ohne des Ausgangs der Sache zu erwähnen. Indeß sei dieß, glaubte man, für die Chronologie von keiner Bedeutung, theils weil Theophilus

von dieser Zeit an mit den weitern Schicksalen des Paulus bekannt gewesen (Hug), theils weil mit dem Erzählten der Plan der Apostelgeschichte hinlänglich durchgeführt sei. Was in neuester Zeit hierüber gesagt worden, ist entscheidend. Lucas erzählt Act. 26 die Abschiedsrede des Paulus an die Aeltesten der Gemeinde von Ephesus; da spricht er bestimmt aus, daß sie sein Angesicht nicht mehr sehen werden. Der Leser begleitet den Apostel auf dieser Reise mit der Meinung, daß es die letzte sei; und diese Meinung ruft Lucas selbst hervor und veranlaßt den Leser zu der Voraussetzung, daß er sie selbst getheilt habe. Paulus aber spricht am Ende seiner Gefangenschaft die Hoffnung aus, daß er die Christen Kleinasiens wieder sehen werde (Philipp. 1, 25. Philem. 22.). „Es wird zugegeben" — sagt der Gelehrte, dem wir diese Beweisgründe entlehnen, (Thiersch, a. a. O. S. 171 f.) — „diese Hoffnung sei in Erfüllung gegangen, jene frühere trübe Ahnung des Apostels nicht. Nun aber läßt es Lucas bei jener Ahnung, sie begleitet den Leser bis an's Ende seines Buches. Und dieß kann keinen andern Grund haben, als diesen, daß, als er sein Buch beendigte, jene Ahnung noch nicht widerlegt, die Lage des Paulus noch nicht zum Günstigen verändert, und jene bessere Zuversicht, die er in den beiden Briefen ausspricht, noch nicht erwacht war. Als Lucas sein Werk vollendete, war Paulus noch in Rom, noch harrend auf die Entscheidung seiner Sache." Im Frühjahre 61 kam Paulus nach Rom, gerade zwei Jahre später wurde er frei. Somit ist das ganze Werk vor dieser Zeit und vor der Abfassung der Briefe an die Philipper und Philemon vollendet. Diese Zeitbestimmung läßt an Genauigkeit kaum etwas zu wünschen übrig; und auch die weitere Vermuthung, daß die Anfänge der Forschungen des Lucas, die er für das Evangelium und zum Theil für die Apostelgeschichte anstellen mußte, in die Zeit der Gefangenschaft des Paulus zu Cäsarea fallen, hat ihr Wahrscheinliches; die ganze Arbeit fiele sonach ungefähr in die Zeit von 59—62. Als Ort wenigstens der Vollendung beider Bücher ergibt sich unmittelbar hieraus Rom. Hug (II. 135 f.) macht auf eine Gewohnheit des Verfassers aufmerksam, welche bestätigt, daß Italien überhaupt der Ort der Abfassung sei. Er belehrt nämlich den Theophilus über Orte, mit denen er ihn unbekannt dachte (Act. 27, 8. 12, 16.). Sowie er gegen Sicilien und Italien hinkommt, steht er davon ab. c) **Aechtheit der Bücher.** Daß die Apostelgeschichte einen Schüler und Begleiter des Paulus zum Verfasser hat, ist aus innern Gründen gewiß. Sollte ein späterer, unbetheiligter Schriftsteller aus einem ihm vorliegenden Reisebericht die Form der ersten Person unverändert aufgenommen haben, so hätte er, nicht einmal bloß, sondern in neun ganzen Capiteln einen Verstoß gemacht, der nicht nur unglaublich, sondern völlig undenkbar ist. Ebenso ist nichts gewisser, als daß die Apostelgeschichte und unser drittes Evangelium einen und denselben Verfasser haben. Wenn auch die Aehnlichkeit der Sprache und Geschichtsbehandlung in beiden Schriften dieß nicht verrathen müßte, so würde die gegenseitige Beziehung, in die der Verfasser beide Bücher stellt (1, 1—4. Act. 1, 1. 2.), schon dazu hinreichen. Das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte sind also Werke eines Schülers und Begleiters Pauli; daß es Lucas war, darüber ist das ganze Alterthum einstimmig. Die kirchliche Anerkennung aber reicht so weit hinauf, als es überhaupt möglich ist. Denn schon bei Ignatius (ad Smyrn. c. 1. 3) findet sich eine Beziehung auf Lucas 23, 7 ff.; 24, 39. 41—43. Act. 4, 27.; 10, 41. Justin zählt 15 Stellen aus dem Evangelium. Die Apostelgeschichte war aus naheliegenden Gründen weniger benützt, als das Evangelium; doch finden sich in den Schriften des Irenäus, Tertullian, Clemens Alex. einzelne Stellen aus ihr. Die gewöhnlichen Gegengründe gegen die Aechtheit und die Glaubwürdigkeit treffen zum Theil nicht zu, wie z. B. daß man von den vielen vorhandenen Vorarbeiten auf eine späte Abfassung schließen müsse; zum Theil entspringen sie einer verkehrten theologischen Anschauungsweise, wie z. B. die Wundersucht des Verfassers, die getrübte evangelische Ueberlieferung,

die schon eingetretene Christenverfolgung, Verstöße gegen das sittliche Gefühl (Act. 5, 1 ff.). Sie wachsen nur auf dem Standpuncte des vulgären Rationalismus, der uns wenige Wunder übrig läßt, und alle Weissagungen natürlich nur als Prophezeihungen ex eventu gelten lassen will. Man kann sich da um so weniger ins Einzelne einlassen, als eine Verständigung über eine gemeinsame Basis, den Begriff der Wunder und Weissagungen, kaum möglich scheint (vgl. 5, 1 ff. 7, 3 ff. 8, 27 ff. 44 ff. 22, 10 f. 43 f. 6, 20 ff. 12, 22. 32.; 18, 1 ff. 21, 12. 25. 28. Act. 2, 5 ff. 5, 1 ff.). Die Veränderungen, die sich die Abschreiber mit der Apostelgeschichte erlaubten, sind zu unbedeutend der Zahl und Art nach, als daß man von einer Verfälschung des Buches reden könnte, die der Glaubwürdigkeit Eintrag thäte (vgl. z. B. 18, 17. 27.; 20, 28.). Anfechtungen von Stellen wie 2, 8—11. sind aus falschem dogmatischen Interesse hervorgegangen. Ueberhaupt schrieb selten ein Geschichtschreiber unter, für seine Glaubwürdigkeit günstigern Verhältnissen als Lucas. Sein Verhältniß zu Paulus und andern Aposteln, wie wir das von Jacobus gewiß wissen (Act. 21, 18.), sein reiner, heiliger Eifer für's Evangelium, das ausdrückliche Lob aus dem Munde des Paulus, seine Gemeinschaft mit bewährten Augenzeugen, seine Berufung auf die Auctorität derer, die von Anfang an Diener des Evangeliums waren, sein redliches, durch Eifer und Wissenschaft unterstütztes Forschen, zum Theile seine persönliche Betheiligung bei der von ihm erzählten Geschichte, sind Eigenschaften, wie sie sich in dieser Ausdehnung selten vereinigen, um nicht bloß dem Glauben, sondern auch der wissenschaftlichen Kritik vollkommen zu genügen. Der glückliche Umstand, daß die Zeugnisse der Aechtheit und Glaubwürdigkeit sich im dritten Evangelium so unbestritten vereinigen, berechtigt uns, dieses Evangelium als eines der Hauptcriterien der synoptischen Geschichte zu betrachten. Die negative Kritik wird der synoptischen Geschichte gegenüber ohne gänzliche Vernichtung der für das dritte Evangelium sprechenden Zeugnisse nie zum Ziele gelangen. d) Behandlung des Geschichtsstoffes. Der Urtext ist der griechische. Im Ganzen gehören die Bücher der Schreibart nach zu den bessern des neuen Testaments. Jedoch ist dieselbe von Hebraismen nicht frei, besonders in der Jugendgeschichte, was leicht begreiflich ist. Auch sonst ist die Behandlung dem hellenistischen Geschmacke angemessen. Die Eintheilung in zwei Bücher, die beiden Vorreden, eine Art Zueignung an der Spitze derselben, das Einflechten von Reden der handelnden Personen, wie sie in dem sogenannten Reiseberichte vorkommen und auch in der Apostelgeschichte nicht fehlen (5, 17—41. Cap. 7; 13, 15—41.; 17, 22—31. u. a.), nicht undeutliche Spuren pragmatischer Behandlung (z. B. 3, 19. 20.; vgl. mit 7, 18 ff. und ganz ähnlich hiermit Act. 12, 19—23.), die Zeitbestimmung nach den Regierungsjahren der Kaiser, Könige und Statthalter (3, 1.) — das Alles sind eben so viele Beweise für jene Behauptung. Im Uebrigen erzählt Lucas chronologisch, und einzelne Abweichungen von diesem Plane können den allgemeinen Charakter chronologischer Schreibart nicht ändern. e) Inhalt beider Bücher; chronologische Eintheilung desselben. Die Chronologie des Evangeliums weicht etwas von der synoptischen ab; in diesen Abweichungen trifft Lucas zugleich mit Johannes zusammen. Der Verfasser erzählt von 6, 1. bis 7, 11. die Thaten Jesu nach seiner Rückkehr vom ersten Osterfeste nach Galiläa. Dieser Bericht fällt zwischen das vierte und fünfte Capitel des Johannes. Später macht sich Jesus auf die Reise in eine Stadt, die Nain hieß (Luc. 7, 11.); diese liegt auf dem Wege von Galiläa nach Jerusalem. Er kommt in die Gegend des Jordans, wo Johannes tauft (Luc. 7, 18 ff.), und endlich nach Bethanien, wo er von der Sünderin gesalbt wird (Luc. 7, 36.). Der Herr ist somit auf der Reise nach einem Feste, dem zweiten des Lucas, und das ist nach Johannes das Purimfest, und was da geschah, erzählt Johannes im Cap. 5. Die Salbung selbst aber geschah nach Joh. 12, 1 ff. erst auf der Reise zum letzten Osterfeste. In

Luc. 8, 1. scheint die Rückreise zu beginnen, und was er von 8, 1. bis 9, 18. erzählt, geschah nach Joh. 6, 4. kurz vor dem Osterfeste des zweiten Lehrjahres. In demselben Jahre reiste der Herr noch zweimal nach Jerusalem, das eine Mal zum Laubhüttenfeste (Joh. 7, 1 ff.), das andere Mal zur Tempelweihe (Joh. 10, 22.). Zu beiden Reisen liefert Lucas die Berichte, zur ersten 9, 51 ff., zur zweiten 13, 22. Beide Berichte sind übrigens fast unkenntlich in einander verschlungen. In 18, 31. ist zum letzten Male eine Reise angesagt, die Reise zum Osterfeste des dritten Lehrjahres (die specielle Inhaltsangabe s. Feilmoser, Einleitung, S. 146—164). Die Apostelgeschichte umfaßt den Zeitraum von der Auffahrt des Herrn bis nahe zum Schlusse der römischen Gefangenschaft des Paulus, vom J. 32 bis 62 incl. Sie läßt sich in zwei Abschnitte theilen; der erste geht von Cap. 1—12, und beschreibt fast ausschließlich die Schicksale der Kirche in Paläſtina bis zum Auftreten des Paulus und dessen Missionsthätigkeit, und zwar zunächst die Ereignisse der 40 Tage bis zum Pfingstfest, Wahl des Matthias, das Pfingstwunder (Cap. 1). Freimüthiges Auftreten des Petrus und Johannes, Verhaftung derselben und Gericht vor dem hohen Rath, ihre Befreiung (Cap. 3 u. 4). Gütergemeinschaft, Strafe des Ananias und seiner Frau, die sieben Almosenpfleger (4, 32. bis 6, 8.). Stephanus (6, 8. bis 7, 59.), die Verfolgung durch Paulus, seine Bekehrung und ersten Schicksale (8, 1. bis 9, 30.). Ereignisse, welche die Aufnahme der Heiden zur Folge hatten (Agabus 9, 31. bis 11, 30.). Hinrichtung des Jacobus und Befreiung des Petrus (Cap. 12). Bis dahin ist die Erzählung vorherrschend synchronistisch. Mit dem Beginn des zweiten Abschnittes verläuft sie in vorherrschend chronologischer Abfolge. Erste Missionsreise des Paulus mit Barnabas (Cap. 13 u. 14); deren Sendung zum Apostelconcil von Seite der antiochenischen Gemeinde (15, 1—36.). Zweite Missionsreise (15, 36. bis 18, 22.) Kurzer Aufenthalt zu Cäsarea (18, 23.). Dritte Reise bis zur Rückkehr nach Jerusalem (18, 24. bis 21, 16.). Daselbst wird er gefangen gesetzt, nach Cäsarea abgeführt und hier zwei Jahre in Fesseln gehalten (21, 17. bis 26, 32.). Weil er an den Kaiser appellirt, so wird er nach Rom gebracht, Reise dahin (27, 1. bis 28, 29.). Die Geschichte bricht plötzlich mit der Bemerkung ab, daß Paulus zwei Jahre zu Rom verweilt habe (28, 30. 31.). Für die Chronologie der Apostelgeschichte haben wir einige Anhaltspuncte in ihr selbst. Sollen aber diese Jahre nach christlicher Zeit bestimmt werden, so müssen wir eine andere Rechnung vorausschicken. Jesus begann sein Lehramt, als er das 30ste Jahr angetreten hatte (Luc. 3, 23.). Das ist sehr wahrscheinlich das Ende des vierten Monats im 16ten Jahre des Tiberius. Wir dürfen nämlich annehmen, daß Jesus ungefähr um so viel später auftrat, denn Johannes, als er diesem an Alter nachstand, d. h. um 6 Monate. Jesus aber trat wenigstens 3 Monate vor Ostern auf; denn nach seiner Taufe begab er sich auf 40 Tage in die Wüste, kehrte dann nach Nazareth zurück und redete am folgenden Sabbath in der Synagoge (Luc. 4, 16 ff.); hieran scheinen sich die in Joh. 1, 35. bis 2, 13. erzählten Ereignisse anzuknüpfen. In Capernaum, das er zum Aufenthaltsorte gewählt hatte, predigte er „an den Sabbathen" (Luc. 4, 31. 44.); er verrichtet Wunder; beruft den Petrus und Andreas, später den Johannes und Jacobus, endlich den Matthäus (Luc. 5, 27 ff.). Nach Lucas Cap. 5 beginnt erst die nicht unbedeutende Reise zum ersten Osterfeste nach Jerusalem. Jesus trat also Anfangs oder höchstens Mitte Januar auf. Somit waren von dem durch Lucas genannten 15ten Regierungsjahre des Tiberius die letzten Monate, als Johannes am Jordan erschien, im Ablaufe. Denn das Jahr des Tiberius beginnt am 19. August. Hieraus folgt: das 30ste Jahr christlicher Zeitrechnung ist gleich der zweiten Hälfte des 16ten und der ersten Hälfte des 17ten Regierungsjahres des Tiberius. Da derselbe Anfangs der zweiten Hälfte seines 23sten Regierungsjahres, am 16. März starb, so hatte bei seinem Tode kurz vorher das 37ste Jahr christlicher Rechnung begon-

nen. Cajus Cäsar regierte vom 16. März 37 bis 24. Januar 41; Claudius von da bis 13. October 54; Nero von da bis 11. Juni 68. Wir kehren jetzt zur Apostelgeschichte zurück. Paulus ging nach seiner Bekehrung nicht nach Jerusalem zurück, sondern wandte sich nach Arabien und hernach wieder nach Damascus (Gal. 1, 17.). Einer Verfolgung ausweichend floh er nach Jerusalem, und zwar drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal. 1, 18.); diese Verfolgung brach aus, als Damascus unter dem Statthalter des Königs Aretas stand (2 Cor. 11, 32. 33.). Nach Hug (II. 276—78.) war Damascus in der Gewalt dieses Königs vom Tode des Tiberius an bis höchstens in die Mitte des zweiten Jahres des Cajus. In diesen Zeitraum fällt die Flucht des Paulus, und demnach seine Bekehrung in den Zeitraum von der Mitte 34 bis dahin 35 (Act. 8, 1—9. 31.). Vierzehn Jahre nach seinem ersten Verweilen in Jerusalem kam er wiederum (zum dritten Male) dahin, und zwar zum Apostelconcil, wie dieß aus Gal. 1, 1 ff. deutlich hervorgeht. Diese Versammlung (Act. 15, 6 ff.) fand also Statt in der Zeit von der Mitte 51 bis dahin 52. Aus dem Todesjahr des Agrippa, der im 3ten Jahre des Claudius starb, läßt sich auf die Zeit der Ereignisse Act. Cap. 12 Nichts schließen. Denn diese Erzählung sieht einer Zwischenerzählung so ähnlich, als Luc. 3, 19. 20. Aus dem Chronicon des Eusebius aber erfahren wir, daß Petrus im zweiten Jahre des Claudius nach Rom kam. Es muß also wohl das Osterfest des Jahrs 42 gewesen sein, an dem er aus Jerusalem floh. Hienach und aus den Notizen der Apostelgeschichte selbst können wir noch folgende Bestimmungen geben. Ein Jahr vor der Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem (Act. 11, 30.) trat jener mit diesem in Verbindung (11, 25. 26.). Beide treten, nicht vor 43, ihre erste Missionsreise an (Cap. 13 u. 14), nach welcher sie sich eine „geraume" Zeit in Antiochien aufhielten (14, 27.). Nach dem Apostelconcil verweilt er „einige Zeit" in Antiochien, und wenn er nicht Angesichts des Winters, sondern im Frühlinge seine zweite Reise antrat, so ist es der des Jahres 53. Im Herbst kommt er nach Corinth und bleibt daselbst ein Jahr und sechs Monate; dieser Aufenthalt dauerte also bis zum Frühling 55 (Act. 18, 11.). Rückreise nach Antiochien. Es folgt alsbald die dritte Reise; auf derselben bleibt er zwei Jahre in Ephesus (19, 10.). Noch einige Zeit bleibt er in Asien, geht nach Griechenland und bleibt da drei Monate (in Corinth, 20, 3.). Die weite Reise und der kürzere Aufenthalt da und dort nicht gerechnet dauert sein Bleiben in Ephesus und Corinth zwei Jahre und drei Monate. Vom Sommer 55 stehen wir also schon im Herbste 57, die Reise nicht gerechnet, und das Osterfest, von dem Act. 20, 6. redet, ist somit das des nächsten Jahres 58. Rückreise nach Jerusalem und seine Verhaftung im nämlichen Jahre. Zwei Jahre ist er im Gefängnisse zu Cäsarea (58—60). Bei dem Beginn der Ueberfahrt nach Rom hatten sie den Winter vor sich (27, 12.), die große Fastenzeit war vorüber (27, 9.); drei Monate lang mußten sie in Malta die bessere Jahreszeit abwarten (28, 11.). Das war der Winter des Jahres 60 auf 61. Anfangs dieses Jahres kamen sie nach Rom; der Aufenthalt daselbst dauert zwei Jahre (Act. 28, 30. 31.). — IV. Synoptisches Verhältniß zwischen Matthäus, Marcus und Lucas. Die drei ersten Evangelien stehen in einem großen Verwandtschaftsverhältnisse. Es gibt sich dasselbe kund: a) durch die vorherrschend gleiche Wahl des Geschichtsstoffes, und b) durch die häufige Uebereinstimmung in der Form und im Ausdrucke. a) In ersterer Beziehung beschränken sie sich auf die Erzählung einiger Ereignisse aus der Wirksamkeit Jesu in Galiläa, mit Ausnahme der Leidensgeschichte. Der gemeinschaftliche Bericht der drei Synoptiker findet sich im zweiten Evangelium ausgedrückt, denn diesem sind nur 27 Verse eigenthümlich. Dazu mag man noch die Erzählung von Nebenumständen rechnen, die wir sonst nirgends finden, z. B. 14, 66—72.; oder die selbstständige Behandlung von 3, 21 ff. 6, 17—30.; 11, 11—14. 19—25.; 13, 33—37. Das erste und dritte Evan-

gelium dagegen haben mehr eigenthümliche Abschnitte, doch machen auch diese nur einen geringen Theil der synoptischen Geschichte aus. Der Parallelismus der Anordnung ist nur hie und da durch Lucas gestört, der den Geschichtsstoff in bemerkbare Perioden bringt, deren hervorstechende Puncte die einzelnen Reisen Jesu nach Jerusalem bilden, und dessen Chronologie deßwegen mit der des Johannes vereinbar ist. b) Nicht selten sind die Fälle, in welchen alle drei Synoptiker, oder zwei unter sich nicht bloß in einzelnen Ausdrücken, sondern auch in ganzen Redebestandtheilen mit einander übereinstimmen (vgl. Hug, Einl. II. S. 108 ff. 143 ff. Schwarz, Neue Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß der synoptischen Evangelien. S. 306—326). Zur genauen Kenntniß dieses Verhältnisses müssen wir noch auf einen wichtigen Umstand aufmerksam machen. Marcus steht in der Mitte des ersten und dritten Evangeliums, der Art, daß er bald mit diesem, bald mit jenem vorherrschend übereinstimmt. Ist die Anordnung die des Matthäus, so ist auch Sprache und Ausdruck mehr dem ersten, als dritten Evangelium ähnlich, und umgekehrt. Es erscheint hienach der Text des zweiten Evangeliums entweder als eine Zusammenfassung aus dem ersten und dritten Evangelium, oder — wenn Matthäus und Lucas ihn benützt haben sollten — als der Gegenstand einer unser Staunen erregenden Theilung zwischen diesen (Beispiele s. bei Schwarz, Neue Untersuchungen rc. a. a. O.). Dabei ist aber noch besonders zu bemerken, daß der Text des Marcus namentlich dann als zusammengefaßt erscheint, wenn er vom ersten Evangelisten zum dritten, oder umgekehrt, übergeht (z. B. Marc. 14, 12. 13.; vgl. Matth. 26, 17. 18. Luc. 22, 7. 8. 10. Marc. 3, 1 ff. Matth. 12, 9 ff. Luc. 6, 6 ff.). Nur einige Male kommt es vor, daß Marcus, während er in der Anordnung dem Einen ähnlich ist, im Texte vorherrschend mit dem andern übereinstimmt; z. B. Marc. 6, 7—32. Reihenfolge des Lucas, vorherrschende Textesverwandtschaft mit Matthäus. Marc. 8, 27. bis 9, 50. Abfolge des Matth. 16, 13. bis 18, 9. im Text zum Theil größere Aehnlichkeit mit Luc. 9, 18. bis 51. Daneben kommt es aber auch sehr häufig vor, daß die Synoptiker sogar in einem und demselben Berichte durch verschiedene Motivirung der Reden, Fragen, Antworten; durch Einschaltung eigenthümlicher Nebenumstände oder durch Selbstständigkeit des Ausdrucks von einander abweichen, sowohl in Dualabschnitten, als auch in der gemeinschaftlichen Relation; z. B. Matth. 14, 13 ff. Marc. 6, 30 ff. Luc. 9, 10 ff. Man hat auf die Erklärung dieses Verhältnisses schon viele Mühe verwendet, und über den verschiedenen Versuchen ist die Literatur so bedeutend angewachsen, daß wir ihrer nur in kurzen Umrissen Erwähnung thun können. Als die drei Hauptrichtungen dieser Erklärungsversuche lassen sich folgende bezeichnen: 1) Die Quelle der Harmonie ist ein außersynoptisches schriftliches Ur-Evangelium; oder: 2) die mündliche Tradition; oder endlich 3) die gegenseitige Benützung. ad 1) Nach dem Vorgange von Clericus und andern Kritikern hat Eichhorn (Allgem. Bibliothek der bibl. Lit. V. 761) die Hypothese aufgestellt, daß ein aramäisches Ur-Evangelium in vier verschiedenen Ueberarbeitungen die Quelle der Synoptiker sei. Die erste Ueberarbeitung habe dem Matthäus, die zweite dem Lucas, die dritte dem Marcus, die vierte dem Matthäus und Lucas zugleich als Vorlage gedient. Weil diese Hypothese wohl die Auswahl des Geschichtsstoffes, der gemeinschaftlichen sowohl als der eigenthümlichen Abschnitte, nicht aber — als ein aramäisches Original — die Uebereinstimmung des griechischen Ausdruckes erklärte, so wurde sie von ihrem Urheber selbst verworfen und mit einer, wo möglich noch unglücklichern, vertauscht. Ein jetzt unbekanntes aramäisches Ur-Evangelium — so meint Eichhorn Einl. 1804. I. § 45—55. — wurde alsobald ins Griechische übersetzt. Wir müssen uns hier auf die Bemerkung beschränken, daß Eichhorn nicht weniger als eilf verschiedene Umarbeitungen, Uebersetzungen, Zusätze, Einschaltungen zu der ersten Uebersetzung des Originals annehmen muß, um

zu drei, im Grunde auf die einfachste Weise entstandenen Schriften zu gelangen. Diese Gestaltung der Hypothese hat die Geschichte noch mehr gegen sich, als die ältere. Wenn man auch selbst auf den Besitz des kleinsten Fragmentes dieser eilf Bearbeitungen, deren Ansehen in den Augen unserer Evangelisten groß genug war, um ihnen für ihre Glaubwürdigkeit Bürgschaft zu leisten, vollkommen verzichtet; bleibt dann auch die Forderung selbst nur einer Nachricht darüber eine unbillige? Kaum darf bemerkt werden, wie sehr diese Art von Schriftstellerei dem Geiste des christlichen Alterthums widerspricht, und wie sehr diese Abhängigkeit die Authentie unserer Evangelien auf die willkürlichste Weise gefährdet. Man begreift es schwer, wie die Kritik auch nur einen Augenblick an einer Hypothese Gefallen finden konnte, deren Nachconstruction nicht ohne die undankbarste Mühe möglich ist. ad 2) Mündliches Ur-Evangelium. Zuerst sprach sich Eckermann für die Entstehung der synoptischen Evangelien aus einer gleichförmigen Tradition aus (Erklärung aller dunkeln Stellen des N. T. Vor. XI. 39.). Am besten hat sie Gieseler begründet (Hist. krit. Versuch über die Entstehung der schriftlichen Evv.). Entsprechend dem Zustande der damaligen Literatur und ihrer eigenen mangelhaften Bildung, beunruhigt durch Verfolgungen hätten die Apostel die Geschichte und die Reden des Herrn sich mündlich beständig vor Augen geführt und durch öftere Erzählung derselben sich eine feste Erinnerung an das ganze Evangelium nach Form und Inhalt verschafft. Diese gleichförmige Tradition habe sich in unseren Evangelien fixirt. Dagegen spricht: a) die Uebereinstimmung in dem weitaus größten Theile des Geschichtsstoffes. Man wird es niemals begreiflich machen können, daß der Inhalt der Synoptiker ganz identisch ist mit dem, was diese Hypothese die merkwürdigsten Theile der Geschichte Jesu nennt. Das vierte Evangelium überzeugt uns, daß für den einzelnen Verfasser außerhalb der Tradition ein so großer Spielraum übrig blieb, daß er viel erzählen konnte, ohne mit dem synoptischen Abdruck derselben in merkliche Berührung zu kommen. b) Wenn also der einzelne Evangelist hiernach und nach Luc. 1, 1—4. eine so große Freiheit besaß, so ist es unerklärlich, daß sie in dieser freien Auswahl nicht nur, sondern auch in der Anordnung des Gewählten vorherrschend übereinstimmen. c) Im Allgemeinen bleibt es wahr, daß das freie Wort die Ursache nicht der übereinstimmenden, sondern der eigenthümlich sich bildenden Redeform ist. Die Abweichungen davon liegen mehr in der Natur der Sache und deren größern oder kleinern Wichtigkeit, als in einem kaum denkbaren Zwange, der der freien Verkündigung angethan sein sollte. Ist es ja doch geschehen, daß ein und derselbe Verfasser in der Erzählung einer und derselben Begebenheit in der Form sich nicht gleich bleibt (Luc. 3, 16.; vgl. Act. 13, 25. Act. 9, 1—8.; 22, 5—11.; 26, 12—18.). Wir werden uns also aus der mündlichen Ueberlieferung die gegenseitigen Abweichungen und Eigenthümlichkeiten der synoptischen Evangelien erklären müssen. Denn sobald der ungeschriebene, sei es historische oder didactische Stoff im Besitze eines denkenden Individuums sich befindet, so theilt er die Beweglichkeit desselben mehr oder weniger, je nach Maßgabe der durch die innere Wesenheit eines geoffenbarten Wortes, oder durch äußere Schranken bedingten größeren oder kleineren Selbstständigkeit, ohne daß die Tradition durch diese Eigenschaft den Inhalt einer geoffenbarten Religion nothwendig in das Reich des subjectiven Gedankens oder Gefühls herabziehen und ihn zu einem andern machen müßte. Hiedurch würde ja dieses, für die Allgemeinheit erste und einzige Fortpflanzungsmittel einer geoffenbarten Religion seine eigene Untauglichkeit und somit auch die Unmöglichkeit einer Offenbarung überhaupt beweisen. Nach dieser Richtung hin hat Strauß in seinem „Leben Jesu" die Tradition arg mißhandelt, indem er ihr eine Bedeutung unterschiebt, die der christlichen Ueberlieferung gerade entgegen ist — die der Mythologisirung. ad 3) Benützung der Frühern durch die Spätern. Wir müssen zur Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses der

Synoptiker zum letzten noch übrigen Mittel greifen, zur Annahme gegenseitiger Benützung. Obgleich sie die jetzt herrschende ist, so treffen wir doch auch bei ihr nicht die gewünschte Uebereinstimmung in den Resultaten. Die Einen stellen den Matthäus voran und lassen den Marcus und dann den Lucas folgen (Hug); die Anderen nennen den Marcus einen Auszug aus dem ersten und dritten (Griesbach, commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur. Opusc. acad. Ed. Gabler. Vol. II.; Saunier, über die Quellen des Marcus, 1825). Dasselbe Evangelium endlich wird neuestens als das eigentliche Ur-Evangelium gepriesen, das von Lucas und dann sammt diesem von Matthäus auf eine Art benützt worden sei, wie sonst nur ungeschickte Verstümmler und Interpolatoren zu verfahren pflegen (Wilke, „der Ur-Evangelist"; Weiße, „evangelische Geschichte"). Indem die letztgenannten Kritiker, besonders Wilke, die evangelische Geschichte gegen die Mythologisirungsversuche vertheidigten, hat sich der höchst irrthümliche Begriff eines „schöpferischen Ur-Evangelisten" gebildet, der, von allem äußern Einflusse unabhängig, die Form, und wie sich Bruno Bauer aussprach, auch den Inhalt selbstständig gestaltete, so daß das Ur-Evangelium rein schriftstellerischen Ursprungs und eine freie Schöpfung des Selbstbewußtseins genannt wurde. Vermöge seines Ursprungs sei eben derjenige Text, welcher den Criterien des Selbstbewußtseins vollkommen Stand hält, und die Feuerprobe der subjectiven Kritik oder der „logischen Textesvergleichung" besteht, auch der Text des schöpferischen Ur-Evangelisten. Diesen Text erblickte man in der gemeinschaftlichen Relation oder im zweiten Evangelium, weil dieses jene nur um 27 Verse überschreitet. Allein dieser Begriff eines „schöpferischen Ur-Evangelisten" ist mit dem einer geoffenbarten Religion schlechthin unverträglich. Wenn man also den Inhalt des Evangeliums nicht erst von der schriftlichen Fixirung durch einen schöpferischen Ur-Evangelisten datiren kann, so fällt auch das Mittel der „logischen Textesvergleichung" der Synoptiker als ein solches hinweg, das, als eine Frucht der reinsten subjectiven Kritik, innerhalb des Gebiets einer geoffenbarten Religion eine maßgebende Stimme zu führen nicht berechtigt ist. Dieser Versuch, dem Marcus den Rang des ersten Evangelisten zu sichern, ist also außerhalb des richtigen Standpunctes gemacht worden; schon hierin liegt seine Unhaltbarkeit. Das Verhältniß des zweiten Evangeliums zu den beiden übrigen ist der Art, daß es zwischen beiden unmöglich in der Mitte liegen kann; es verhält sich, wie wir oben gezeigt, zu beiden ganz gleich. Wenn also das erste Evangelium vor dem dritten hiebei Nichts voraus hat, so ist das eine dem zweiten Evangelium nicht nachgefolgt, während das andere ihm vorausging, sondern beide sind zugleich vor oder nach ihm geschrieben. Kritisch muß man für das Erste entscheiden. Denn, wie gesagt, Marcus stimmt in der Regel ausschließlich oder vorherrschend mit Einem von beiden in Auswahl, Anordnung und Sprache zusammen, gibt den combinirten Text. Man wird nicht sagen wollen, daß sich der erste und dritte Evangelist ohne Verabredung so in ihr Original getheilt haben, daß dem Einen dieß, dem Andern das als fast ausschließliches Eigenthum zufiel. Solch ein Verfahren wäre lächerlich. Würde die bezeichnete Eigenschaft des zweiten Evangeliums nur da und dort sichtbar sein — man könnte sie Zufall nennen. So aber beruht sie auf Absichtlichkeit, auf einem Plane. Man könnte denselben nicht mißachten, auch wenn er weniger vor Augen läge. Dieses Resultat stimmt vollkommen mit Demjenigen überein, was oben über die Abfassungszeit der einzelnen Synoptiker gesagt worden ist. Eins müssen wir aber noch erwähnen. Mit Ausnahme eines einzigen Kirchenschriftstellers der alten Zeit setzen alle Andern die Abfassungszeit des zweiten Evangeliums vor die des dritten. Jener Eine aber, der eine Ausnahme bildet, ist Clemens von Alexandrien. *Προγεγράφθαι ἐλέγετο*, sagt er, *τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας* (Euseb. h. e. VI. 14). Was ihn zu dem Ausdrucke *ἐλέγετο* bestimmt haben konnte, das ist eine allgemein

verbreitete Sage und die darauf beruhende Ueberzeugung Vieler; ein kritisches Resultat wird nicht in dieser Form eingeleitet. Die Aussage des Clemens hätte also in Bezug auf die Zahl ihrer Quellen und die Auctorität dessen, der sie überliefert, jedenfalls das Gewicht, den andern Aussagen die Waage zu halten. Es sind die von uns angeführten historischen und kritischen Gründe der Art, daß in dieser Wahl zwischen an sich gleich berechtigten Gewährsmännern die Entscheidung dem Clemens von Alexandrien zufällt. Nach allem Bisherigen ist also Matthäus der erste Evangelist; Lucas hat ihn unter seinen Quellen gezählt, und sie beide sind von Marcus benützt worden. So weit aber darf dieses Urtheil nicht ausgedehnt werden, daß das zweite Evangelium, weil ein Auszug aus den beiden übrigen, als ein selbstständiges Zeugniß der evangelischen Geschichte wegfiele. Jeder der seine Vorgänger benützenden Verfasser stand selbstständig der Tradition gegenüber, Matthäus ohnehin als Apostel, Marcus und Lucas aber mittelbar durch diejenigen, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren. Als stelbstständige Zeugen sind sie von der Kirche auch von jeher anerkannt worden.

V. Das vierte Evangelium. a) Persönliche Verhältnisse des Verfassers; Zeit und Art der Entstehung. Der Verfasser des vierten Evangeliums ist Johannes, ein Sohn des Zebedäus, eines — wie aus Marc. 1, 20. hervorzugehen scheint — nicht unbegüterten Fischers am See Genesareth in Galiläa (Matth. 4, 21.; 10, 3. Marc. 3, 17. Luc. 5, 10.). Seine Mutter hieß Salome (Matth. 27, 56. Marc. 15, 40.; 16, 1.), und sein Bruder Jacobus, der gleich ihm Apostel wurde. Seine Heimath war wohl der Flecken Bethsaida oder Capernaum, zugleich Geburtsort des Petrus und Andreas, da er und sein Bruder Jacobus der Aeltere von Lucas die Genossen Simons beim Fischfange genannt werden. (Luc. 5, 10.) Ebenso wenig kann es nach Joh. 1, 40. einem Zweifel unterworfen sein, daß er Anfangs ein Jünger Johannes des Täufers gewesen. Durch Johannes auf Jesum hingewiesen, folgte er mit Andreas dem Herrn nach, blieb aber nur denselbigen Tag, von der zehnten Stunde an, bei ihm. Doch wirkte dieser erste Eindruck in seinem Innern stark genug; und als der Herr nachher ihn und seinen Bruder Jacobus berief, war er sogleich bereit, Alles zu verlassen, um ihm nachzufolgen (Matth. 4, 22.). Schon durch seine fromme Mutter Salome scheint er mit glühender Sehnsucht nach dem deutlich geweissagten und bereits als nahe erwarteten Messias erfüllt worden zu sein. Kaum war diese Sehnsucht gestillt, so trat eine flammende Begeisterung für den im Fleische erschienenen Sohn Gottes an ihre Stelle, und sein Herz brannte für nichts mehr, als für seine Ehre. Dieser feurige Eifer ist der Grundzug im Charakter des Johannes, der ihn dem des Petrus ähnlich macht. Fast kann man auf ihn die Worte des Psalmisten anwenden: „der Eifer für dein Haus verzehret mich." Derselbe Eifer für Gott und die Anerkennung des von ihm gesandten Sohnes war es, aus welchem unser Apostel den Rechtgläubigen allen Umgang mit Häretikern verbietet (2 Joh. 10), und aus welchem er es nicht über sich gewinnen konnte, mit dem Häresiarchen Cerinth (s. d. A.) in einem Bade zu sein. — Neben dem ist eine contemplative Geistesrichtung die ihn vor allen anderen Aposteln auszeichnende Eigenschaft, eine Gemüthsart, welcher sich die im Sohn sich offenbarende Liebe in reichster Fülle erschloß, und die in der Wiedergabe der Reden Jesu seinen Mund zu einer so hinreißenden, wahrhaft himmlischen Sprache öffnete. — Dieser, vom Herrn mit so rührender Fürsorge gepflegte Apostel sollte hinwiederum auch die schützende Obhut über die Mutter des Herrn erhalten. Am Kreuze hatte ihm Jesus dieselbe empfohlen. Mit Petrus war er zuerst in der Gemeinde zu Jerusalem thätig. Als Petrus an der schönen Pforte des Tempels einen Lahmgeborenen geheilt hatte, wurden beide der Lehre des Kreuzes wegen verhaftet, aber nach scharfen Drohungen um des Volkes willen wieder losgelassen (Act. 3, 2. 4, 3. 21.). Später sehen wir unsern Apostel in Vereinigung mit Petrus in Samarien das Sacrament der Firmung

spenden (Act. 8, 14—16.). Von da an verschwindet er aus der Geschichte, und erst nach dem Tode des Apostels Paulus treffen wir ihn in einem Wirkungskreise, den der letztere immer seiner besondern Fürsorge gewürdigt hatte, und der jetzt, nachdem diese aufgehört hatte, um seiner Wichtigkeit und der in ihm auftauchenden Ketzereien willen der Obhut eines Apostels besonders bedurfte — wir meinen Kleinasien und den Mittelpunct desselben — Ephesus. Der Zeitpunct, in welchem dieses geschah, läßt sich aus der Apocalypse näher bestimmen. Da nämlich dieselbe vor Jerusalems Zerstörung, aber nach 1, 9. wahrscheinlich nicht mehr auf Patmos, geschrieben wurde, so ist der Apostel nach der Regierung Nero's, mit welcher zugleich auch seine Verbannung ihr Ende fand, und vor der Zerstörung Jerusalems, also in dem Zeitraume von 68—70. nach Kleinasien gekommen. In dieser Zeit noch ein rüstiger Greis, vermochte er es, der Kirche von Ephesus sowohl, als auch allen umliegenden Gemeinden jene angestrengte und unermüdliche Fürsorge im Allgemeinen und Einzelnen zuzuwenden, von der uns Clemens von Alexandrien in der Erzählung von dem unter Räuber gerathenen und von ihnen verführten Jünglinge ein so schönes Beispiel erzählt. Erst in seinem hohen Alter wurden seine körperlichen Kräfte für seinen glühenden Eifer zu schwach. Hieronymus (commentar. in epist. ad Galat. cap. 6) erzählt, daß er sich in die kirchlichen Versammlungen habe tragen lassen müssen; dort aber habe er beständig dieß Eine wiederholt: „Kinder, liebet einander." Gefragt, warum er stets dasselbe wiederhole, habe er gesagt: „Weil genug geschieht, wenn dieses Eine geschieht." Er starb zu Ephesus (Orig. bei Euseb. h. e. III. 1. u. V. 24.) unter der Regierung Trajans in einem sehr hohen Alter, um's Jahr 101 (Hieron. cat. script. eccl. cap. 9.). — Nach äußern und innern Gründen ist sein Evangelium der Zeit nach das letzte. Es wurde während seines Aufenthaltes in Ephesus geschrieben, wohin er nach seiner Verbannung sich begab. Da nämlich die Offenbarung vor dem Evangelium verfaßt ist, so fällt die Abfassung des letztern noch tiefer in die Zeit seines Aufenthaltes in Ephesus herein, und entstund wahrscheinlich erst in der letzten Zeit seines Lebens. — b) Anlage, Zeitordnung und Schreibart des vierten Evangeliums. Rücksichtlich der Anlage fällt uns die originelle Auswahl der Erzählungsstücke und die damit zusammenhängende selbstständige Darstellung zuerst in die Augen. Die Verschiedenheit des vierten Evangeliums von den Synoptikern in diesem Stücke ist von den alten Historikern und Exegeten verschiedenen Ursachen zugeschrieben worden. Was Clemens von Alexandrien dießfalls vorbringt (Euseb. h. e. VI. 14.) entspricht aber der Anlage unseres Evangeliums weit weniger als der Bericht des Eusebius (h. e. III. 24.), daß Johannes eine geschichtliche Ergänzung der frühern Evangelien habe geben wollen. In der That, wenn Johannes seine Vorgänger kennt, wenn er ferner beabsichtigt, aus irgendwelchen Gründen durch schriftliche Aufzeichnung des Lebens Jesu den Glauben zu befestigen, wie wird er, gegenüber von solchen insbesondere, von denen viele dieselbe Kenntniß der frühern Evangelisten haben konnten, diese Absicht anders ausführen, als, daß er einen ganz neuen historischen Gesichtskreis sich auswählt und demselben diejenige Behandlungsart angedeihen läßt, zu der ihn seine Eigenschaften befähigen und seine Stellung inmitten von auftauchenden Irrlehren auffordert? Dabei werden wir uns nur hüten, den Eusebius so zu verstehen, als ob er die Veranlassung nennen wolle, der das vierte Evangelium seine Entstehung verdankte. Sagt er ja doch nur, daß Johannes bei der ganzen Einrichtung seines Buches auf seine und seiner Leser Bekanntschaft mit den Synoptikern die geeignete Rücksicht zu nehmen hatte, eine Rücksicht, die man von ihm, einem Apostel und Augenzeugen, mit ganz andern Gründen fordern kann, als z. B. von Lucas. Man hat zwar den geschichtlichen Inhalt unsers Evangeliums mager genannt (Feilmoser Einl. 2te Aufl. 217.). Allein, wenn man die Nothwendigkeit der Auswahl eines neuen historischen Geschichtskreises vertheidigt, so redet man einerseits von dieser

„geschichtlichen Ergänzung" nicht so, als ob der Evangelist hierin seinen Zweck setze; andererseits nehmen wir gerechten Anstand, jenen Satz zu unterschreiben; denn für's Erste ist der geschichtliche Werth des vierten Evangeliums schon deßwegen sehr groß, weil es die deutlichsten Anhaltspuncte für die Chronologie der evangelischen Geschichte darbietet; zweitens entscheidet die detaillirte Geschichtserzählung im Vergleich mit der des Matthäus ohnehin zu seinen Gunsten; endlich müssen, neben dem, daß die Mehrzahl der Abschnitte eine oder die andere Erzählung vom nämlichen Charakter enthält, wie die synoptischen sind, manche Abschnitte nicht gezählt, sondern gewogen werden, wie z. B. die Heilung des Blindgeborenen und die Auferweckung des Lazarus, Cap. 9 und 11. Mit der Ueberzeugung der alten Exegeten, daß Johannes seine Vorgänger gekannt habe, haben sich neuere Kritiker verständigt (Hug Einl. II. §. 52. Feilmoser §. 35. Storr, Zweck der evangelischen Geschichte und der Bücher Johannis § 53.). Es waltet also eine im Plane des Verfassers liegende Differenz mit den Synoptikern rücksichtlich der Anlage ob, und diese Differenz gibt sich vor allem dadurch kund, daß Johannes größtentheils nur das öffentliche Leben Jesu in Judäa, insbesondere in Jerusalem während der Festzeiten beschreibt, und eben damit zu dem charakteristischen Inhalt der gemeinschaftlichen Relation der Synoptiker in Gegensatz tritt, weil in diesen — mit Ausnahme der letzten Ereignisse des Lebens Jesu, Galiläa der Schauplatz ist, auf dem die Erzählung sich bewegt. Insbesondere ist es jedesmal ein Fest, an welchem sich die bemerkenswerthesten Thatsachen ereignen, und somit bilden diese die natürlichen chronologischen Abschnitte unseres Evangeliums. Sonach zerfällt der Inhalt desselben in folgende Zeiträume: Erstes Lehrjahr Jesu: a) Von der Taufe Jesu bis zum ersten Osterfeste ungefähr zwei Monate. (Joh. 1, 29. bis 2, 12). b) Erstes Osterfest; Vertreibung der Käufer, Nicodemus (2, 13. bis 4, 3). c) Reise durch Samarien nach Galiläa. Unterredung mit dem samaritischen Weibe vier Monate vor der Ernte (4, 35.). Diesem nach hat sich Jesus, da die Ernte ungefähr in die Mitte unsers Aprils fällt, nach dem ersten Osterfeste noch ungefähr acht Monate in Judäa aufgehalten. Von seiner Thätigkeit in Galiläa berichtet Johannes bloß die Heilung des Sohnes des Hauptmanns von Capernaum (4, 47—54). — Zweites Lehrjahr Jesu: a) Zweite Reise nach Jerusalem zu einem Feste, welches den Namen ἑορτὴ τῶν ἰουδαίων erhält. Das κατ' ἐξοχὴν sogenannte Judenfest, ein eigentliches Volksfest, war das Purimfest. Jesus heilt den 38jährigen Kranken am Sabbathe, weßwegen ihm die Juden nach dem Leben streben. Er aber zeigt ihnen seine göttliche Macht, weist auf das Zeugniß des Johannes und verlangt den Glauben an ihn, als den Messias (Joh. 5, 1—47.). Darauf erscheint Jesus, ohne daß seiner Rückreise Erwähnung geschehen ist, plötzlich in Galiläa, wo er bald nach seinem Eintreffen das Wunder der Brodvermehrung wirkt, und daran die Reden über das himmlische Brod, über seinen Leib und sein Blut, als wahre Speise und wahren Trank anknüpft (Cap. 6.). b) Ueber seine Thätigkeit in Galiläa von da an bis zum nächsten Laubhüttenfeste berichtet Johannes Nichts, sondern beginnt Cap. 7, 2. sogleich mit den Worten: Es war das Laubhüttenfest der Juden nahe. Jesus reist jetzt zum dritten Male nach Jerusalem, tritt aber erst um die Mitte des Festes im Tempel auf; er tadelt die Juden wegen ihres Unglaubens, bekräftigt seine Anhänger im Glauben an ihn, vergibt der Ehebrecherin, heilt den Blindgebornen, und erklärt sich für den einzigen guten Hirten (7, 2. bis 10, 21.). — c) Zwischen Joh. 10, 21. und 10, 22. ist abermals eine große Lücke und wir erfahren nicht, was in den drei Monaten vom Laubhüttenfeste bis zur Tempelweihe geschah. Ohne die Reise Jesu zu diesem Feste zu erwähnen, berichtet Johannes sogleich, daß er an demselben in der Halle Salomons erschienen sei. Die Juden dringen jetzt in ihn, sich über seine Messiaswürde bestimmt zu erklären. Er gibt ihnen aber zur Antwort, daß sie seinen oft gethanenen Erklärungen keinen Glauben schenken; darum suchten sie ihn zu greifen,

worauf er sich jenseits des Jordans begab. Die Ereignisse von da bis zur Auferweckung des Lazarus zu Bethanien sind nicht erzählt. Letztere brachte den Entschluß der Oberpriester und Pharisäer, ihn zu greifen, vollends zur Reife (10, 22. bis 11, 53.). **Anfang des dritten Lehrjahres**: Das dritte Osterfest nahte heran, die Zeit, von der Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei. Darum zieht er zum letzten Male nach Jerusalem. Sechs Tage vor demselbem kommt er nach Bethanien, wo ihn Maria salbt. Tags darauf zieht er in Jerusalem ein, sagt seinen nahen Tod voraus und ermahnt Alle an das Licht zu glauben, so lange es noch bei ihnen sei; sie aber glaubten nicht an ihn (11, 55. bis 12, 50.). Hieran schließt sich sogleich die Geschichte des letzten Abendmahles, des Leidens und der Auferstehung des Herrn, in der sich Johannes durch mehrere Eigenthümlichkeiten von den Synoptikern unterscheidet. Er berichtet nämlich Nichts von der Einsetzung des Sacramentes, von dem Benehmen des Judas am Oelberge, von dem Verhöre Jesu vor dem hohen Rathe, von der Auslieferung an Herodes, von Simon dem Cyrenäer und den Frauen, von dem Tranke und der Beschimpfung. Dagegen sind seine Berichte viel umständlicher und genauer, z. B. der Verrath des Judas, die Gefangennehmung, das Verhör vor Pilatus, besonders aber die Troststreden während des Abendmahles. Ebenso hat er eigenthümliche Erzählungen, z. B. von der Fußwaschung, der Anwesenheit der Mutter Jesu bei der Kreuzigung, vom Zerschlagen der Gebeine. Aus den 40 Tagen nach der Auferstehung berichtet er insbesondere die Erscheinung Jesu an dem See Genesareth, wo er dem Petrus das oberste Hirtenamt über die Kirche übergibt (21, 1—23.). — Wie durch die ganze Anlage, so unterscheidet sich das vierte Evangelium besonders auch durch seine Sprache von den synoptischen Evangelien auf eine vortheilhafte Weise. In der Erzählung geschichtlicher Thatsachen detaillirt dasselbe bis ins Einzelnste, und sucht diesen Vorzug selbst auf Kosten der Vollständigkeit in Aufführung zusammenhängender Ereignisse zu bewahren. Seine Erzählungen, z. B. 1, 35 ff. Cap. 4. Cap. 9. und 11. sind so lebendig und anschaulich, wie sie nur immer von einem Augenzeugen gefordert werden können. Wenn einerseits die Menschenfreundlichkeit und Herablassung Gottes, die sich im Verkehre des Herrn mit dem sündigen Geschlechte kund gab, sich seinem tiefen Gemüthe am reichsten erschlossen hat, so ist er andererseits auch vollkommener Herr und Meister über die Sprache, die ihm allezeit dienstbar ist, sein inneres Leben auf die lieblichste Weise aufzuschließen; er gebietet über sie auf eine sonst nicht gekannte Weise. Dazu kommt seine Eigenthümlichkeit in der Behandlung der Reden Jesu. Längere Reden, die aus einer Verkettung vieler Gnomen bestehen, wie bei Matthäus und Lucas, treffen wir bei ihm gar nicht; er liebt es vielmehr, die Reden Jesu in ihrem innern Zusammenhange wiederzugeben, wobei er meistens eine Art dialogischer Form gebraucht. Sehr oft ist aber die Antwort Jesu scheinbar nicht treffend, geheimnißvoll (6, 25. 26. 14, 22 ff.) und bildet dann in der absichtlichen Stellung nur die Anfangspuncte längerer Reden. Ebenso wenig gebraucht der Evangelist Parabeln, sondern Bilderreden (4, 19. Cap. 10. und 15.). Das Alles zusammen — die Lebendigkeit und Anschaulichkeit, mit der der Verfasser redet, die bestimmte Oertlichkeit, in die er seine Leser fast durchgehends versetzt und dadurch die Anschaulichkeit befördert; der tiefe Inhalt der Reden, die in immer neuhervortretenden Momenten sich fortspinnen und das Interesse stets rege erhalten; die Sprache, in der die Gefühle der Furcht und Hoffnung, des Schmerzes und der Freude, des Ernstes und der herablassenden Milde so lebendig hervortreten, und die uns — wir müssen es uns nach unserm unwillkürlichen Gefühle bekennen — mit der des Gottmenschen am meisten übereinstimmend erscheint — Alles das verleiht dem vierten Evangelium einen Reiz, der in dem Leser den Eindruck zurückläßt, den ein so wahrhaft göttliches Buch allein hervorrufen kann. — c) **Zweck des vierten Evangeliums.** Oben schon ist bemerkt worden, daß es die auf Tradition

sich gründende Meinung einiger Alten gewesen, eine beabsichtigte geschichtliche Ergänzung der Synoptiker habe die Entstehung des vierten Evangeliums veranlaßt. Wenn dieß auch nicht der Hauptzweck ist, so viel muß zugegeben werden, daß die Umgehung der synoptischen Abschnitte von Seite des Johannes eine planmäßige ist, weßwegen die geschichtliche Ergänzung immerhin ein Nebenzweck genannt werden kann. Als Hauptzweck bezeichnet der Apostel selbst 20, 31., durch die aufgeschriebenen Wunder seine Leser dahin zu führen, daß sie glauben, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei. Dieß ist der Zweck der Glaubensverkündigung überhaupt. Da aber die Erfüllung des Auftrages Jesu an seine Apostel, in alle Welt hinaus zu gehen und das Evangelium zu verkünden, ordentlicher Weise durch den mündlichen Vortrag geschieht, so liegt der schriftlichen Verkündigung des Glaubens immer noch ein besonderer Umstand zu Grunde. Den Glauben, den das Evangelium befestigen soll, sieht der Verfasser von Wölfen bedroht. Sein Hauptzweck erhält also eine Modification; das Evangelium richtet sich gegen Irrlehren, sie bekämpfend und den wahren Glauben befestigend. Es genüge an folgenden Gründen: a) Noch zur apostolischen Zeit entstanden die Irrthümer der Ebioniten, Doketen und Nicolaiten. b) Wenn es nun die Pflicht eines Apostels ist, sie zu bekämpfen, so ist es unkritisch, deutliche Beziehungen auf diese Irrlehren in den apostolischen Schriften als polemische Berücksichtigung zu läugnen. c) Der Apostel Johannes insbesondere schreibt seinen ersten und zweiten Brief in polemischer Absicht gegen solche, welche läugnen, daß Jesus der Messias sei, 1 Joh. 2, 22. 2 Joh. 7—11; 4—6. und unbestritten hat 1 Joh. 3, 4. antinomistische und 1 Joh. 4, 2. doketische Irrthümer im Auge. d) Die Abfassungszeit der Briefe und des Evangeliums fällt nahe zusammen. e) Das Evangelium selbst enthält ganz bestimmte Andeutungen. Ja die Zweckangabe selbst ist, mag sie Johannes in dieser Fassung beabsichtigt haben oder nicht, die kurze Bezeichnung des Lehrbegriffs über die Person Christi und gerade die Bejahung dessen, was die Ebioniten, Doketen und Johannesjünger läugneten. Also eine Darstellung des Lebens Jesu, mit ganz besonderer polemischer Berücksichtigung dieser Häresien, vielleicht sogar veranlaßt durch sie — das will Johannes uns geben. Die Hauptsätze, um die es sich hier handelt, sind: 1) Jesus ist bloßer Mensch (Ebioniten); 2) der λόγος ist nicht wahrer Gott, sondern ein untergeordnetes Wesen; 3) die Vereinigung der Menschheit Jesu mit dem λόγος ist keine physische, sondern eine äußerliche (Cerinth); 4) Jesus ist nicht wahrer Mensch (Doketen). S. Cerinth, Doketen, Ebioniten. Diesen Sätzen nun stellt der Apostel gleichsam als seine Themate entgegen: 1) der λόγος ist wahrer Gott; er war im Anfang bei Gott und durch ihn ist Alles gemacht, er ist ewig und allmächtig, hat also göttliche Eigenschaften (Joh. 1, 1—3.); 2) dieser λόγος kam in die Welt und hat die menschliche Natur angenommen, so daß beide Naturen in der einen Persönlichkeit Jesu vereinigt sind (Joh. 1, 14.); 3) die Menschheit Jesu ist eine wahre, theilhaftig aller Eigenschaften desjenigen Fleisches, das an die Erde gebunden ist (ebend.). Diese drei Sätze erfahren nun im Evangelium ihre geschichtliche Entfaltung, so zwar, daß der Apostel alle zu gleicher Zeit berücksichtigend sie in einander verflicht und zusammen zum Schlusse bringt. Dieß geschieht nicht durch Eingehen in die Irrlehren; sondern durch positive Belehrung bald über den einen, bald den andern obiger Sätze. So z. B. beginnt der Apostel gleich mit dem Zeugnisse, das der Täufer von der Ewigkeit des λόγος ablegt (1, 15.). Zu dem nämlichen Zwecke beschäftigt er sich viel mit den Kämpfen der Pharisäer gegen Jesum, denen gegenüber er seine Gottheit aussprach und sie um ihres Unglaubens willen tadelte (5, 18 ff. 7, 14—36. Cap. 9. Cap. 10, 22—39.); mit der Beschreibung der ausgezeichnetsten Wunder, in denen sich die „δόξα" des Eingebornen vom Vater am glänzendsten offenbart (bes. Cap. 9. und 11.). Daher auch die oftmaligen Aussprüche des Herrn über seine Wesensgleichheit mit dem Vater, als: ich und der

Vater sind Eins; wer mich sieht, sieht den Vater; wer mich haßt, haßt auch den, der mich gesandt hat u. dgl. Den Doketen gegenüber steht nicht bloß die ganze Lebens- und Leidensgeschichte Jesu, sondern auch einzelne Erzählungen, wie Joh. 21, 1—14., bes. V. 12 f. (Vgl. Luc. 24, 36—43. Ignat. ad Smyrn. cap. 3.). Das sechste Capitel, in welchem der Herr von seinem Leibe und seinem Blute als einer wahren Speise und wahrem Tranke spricht, ist ebenfalls gegen den Doketismus gerichtet, da dessen Anhänger aus Consequenz im Sacramente auch keinen wahren Leib und kein wahres Blut erkennen wollten, wie dieß aus Ignat. ad Smyrn. cap. 7. deutlich hervorgeht. — Außerdem gab es in jener Zeit Johannesjünger, welche den Täufer für den Messias hielten. Es ist unwidersprechlich, daß der Evangelist auf sie Rücksicht genommen hat. „Ich habe, sagt Jesus zu den Juden (5, 36.) ein noch weit wichtigeres Zeugniß, als das des Johannes; denn die Thaten, die mir der Vater auszuführen aufgetragen hat, diese Thaten, welche ich verrichte, zeugen von mir, daß mich der Vater gesandt hat." Wenn nun das Zeugniß des Täufers in den Augen Jesu einen so untergeordneten Werth hat, warum wird ihm andererseits von dem Evangelisten eine so große Wichtigkeit gegeben? Die Bekenntnisse des Täufers, er sei nicht Christus, werden auf eine Art ausgezeichnet, welche ganz unerklärlich ist, wenn der Evangelist nicht Leute vor sich hatte, die den Täufer für Christum hielten. Sie, die das Ansehen ihres Meisters über das des Herrn stellten, sie werden durch die Aussagen des Täufers selbst überwiesen. Sie werden verstummen müssen, wenn er selbst rund erklärt: ich bin nicht Christus (1, 19 ff. vgl. 1, 30 ff. 3, 28 ff.). Auf solche Weise zeigt der Evangelist, wie groß der Täufer von Jesu gedacht, und damit verbindet er die weitern Zeugnisse desselben; ein Wunder insbesondere bezeugt der Vorläufer selbst und schließt daran das Bekenntniß, daß dieser der Sohn Gottes sei (1, 32—34.). Die Aussagen Jesu von sich, daß er das Licht (8, 12. 12, 35. 46. 9, 5. 3, 19 ff.), daß er Christus (10, 25. 4, 25.), daß er Gottes Sohn sei (5, 17 ff. 9, 35 ff. 10, 30. 36. 3, 16 ff. 14, 7 ff.), der schon am Anfange der Welt bei Gott war (8, 56 ff. 17, 5. 16, 28. 6, 41—62. 3, 11—33.), beziehen sich sodann offenbar auf die Zeugnisse des Täufers zurück, daß dieser das Lamm Gottes, und vor ihm gewesen sei (1, 8. 15. 26 f. 30.). Uebrigens überschreitet der Apostel den Gesichtskreis der häretischen Negation, und indem er den menschgewordenen λόγος als den Weltheiland und den Glauben an ihn als die unerläßliche Bedingung der Seligkeit schildert (z. B. 4, 42. 9, 35. 10, 22—35. 12, 35 f. 3, 18. u. a.); indem er ferner die Wirksamkeit des hl. Geistes im Einzelnen und in der ganzen Kirche beschreibt und so ein kurzes Bild des Reiches Gottes entwirft, gibt er seiner Darstellung einen ganz allgemeinen Charakter, dem einer Apologie ähnlich, die dieses ihres Charakters unerachtet, in der vorherrschenden Bekämpfung der in der Zeit liegenden Irrthümer immer einen Specialzweck anstrebt, der aber dem allgemeinen nicht nur nicht zuwiderläuft, sondern ihn sogar unterstützt. — d) **Aechtheit und Unverfälschtheit.** Nach Iren. 3, 1. schrieb Johannes ein Evangelium, als er zu Ephesus verweilte; eine sehr gewichtige Stimme; denn zwischen diesem Gewährsmann und dem Apostel steht nur Polycarp, der Schüler des Einen und Lehrer des Andern. Unser viertes Evangelium ist damit freilich nicht näher bezeichnet. Die Spuren desselben in den Ignatianischen Briefen sind nicht entscheidend, weil deren Verfasser auch den mündlichen Unterricht des Apostels genoß; so ist es auch mit Polycarp. Indessen ist es gewiß, daß die Valentinianer das ganze Evangelium des Johannes gebrauchten, wie Iren. 3, 11. mit ausdrücklicher Benennung des Verfassers sagt. Dieß beweist die Aechtheit des ersten Capitels; denn sie beriefen sich auf Johannes besonders zum Beweise ihrer Syzygien. Valentinus aber blühte schon ums Jahr 140. Sein Schüler Heracleon hat über dieses Evangelium, das sie ausdrücklich dem Johannes zuschrieben (Iren. 1, 8.) Commentare verfaßt, von denen Origenes Bruchstücke aufbewahrt hat

(Feilmoser S. 241.). Die Identität unsers vierten Evangeliums mit dem des Johannes erweist sich auch aus der Unterschrift. Der Jünger, der es geschrieben, ist derselbe, der beim Abendmahle an der Brust Jesu gelegen (21, 24. vgl. 20.). Die Angriffe der Probabilia von Brettschneider haben gründliche Widerlegungen gefunden (Theolog. Quartalschr. 1821. 1. 2. und 3. Heft). — Das letzte Capitel hat man insbesondere angefochten. Die Verse aber, die am meisten Anstoß erregen, nämlich 21, 20—23. sind unzertrennlich von 21, 15—19. einer Erzählung, die ganz entschieden im Johanneischen Geist geschrieben ist. Man kann sie also mit Recht nicht beanstanden. Daß V. 24. und 25. einen fremden, übrigens gleich nach Abfassung des Buchs geschriebenen Beisatz bilden, ist so gewiß nicht, als man jetzt selbst katholischerseits ziemlich allgemein annimmt. Man hat es aus *οἴδαμεν* (24.) schließen wollen. Sieht man jedoch den Inhalt darauf an, so ist das Zeugniß der Wahrhaftigkeit, das V. 24. für das Evangelium in Anspruch nimmt, im Munde des Johannes nichts Ungewöhnliches. Kurz vorher (19, 35.) thut er dasselbe; und da der dritte Brief desselben Verfassers gerade so schließt, wie das Evangelium, und überdieß in einer unangreifbaren Form, so hat man für einen sichern Analogieschluß Gründe genug. Die Redeform in der ersten Person ist nicht unmöglich; daß sie etwas auffällt, kann man gefahrlos zugeben. [Schwarz.]

Evangelien, die apocryphischen, s. Apocryphen-Literatur.

Evangelienpredigt, s. Pericopen.

Evangelische Räthe, s. Räthe, evangelische.

Evangelistarium, s. Evangeliarium.

Evangelistenbilder. Schon in der ältesten Zeit wurden die vier Evangelien als die vier Säulen betrachtet, auf denen die Kirche ruhe, und mit Rücksicht auf Ezech. 1, 5 ff. und Apoc. 4, 6 ff. als der Cherub, auf dem der Heiland throne (Iren. adv. haeres. III. 11, 17.). Letzteres gab den nächsten Anlaß, die Evangelien und die Evangelisten unter dem Bilde der alten Cherubim vorzustellen und sie demgemäß auch abzubilden. Wie aber die Geschöpfe, aus denen der alttestamentliche Cherub besteht (Mensch, Löwe, Rind und Adler), schon in der Apocalypse nicht mehr in der frühern Zusammensetzung, sondern getrennt vorkommen, so gab man jedem Evangelium und jedem Evangelisten eines jener vier Geschöpfe oder ließ dasselbe auch geradezu die Stelle des Evangelisten vertreten, wie z. B. in der von Cölestin I. erbauten Kirche der hl. Sabina (Ciampini vet. moniment. etc. p. 191). Obgleich übrigens schon Irenäus die vier Geschöpfe, die den Cherub ausmachen, als Sinnbilder der Evangelien und Evangelisten kennt, so ist doch keine dem entsprechende Abbildung aus den ersten Jahrhunderten der Kirche bekannt (cf. Borgia, de cruce Veliterna. Rom. 1780. p. 117). In dieser Zeit wurden die Evangelien und Evangelisten durch vier Schriftrollen vorgestellt, in deren Mitte sich Christus befand, oder durch vier Bäche, die aus einem Hügel entsprangen, auf welchem Christus, oder sein Monogramm, oder ein Kreuz, oder ein Lamm stund (Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona, 1825. S. 44). Die frühesten Abbildungen der Evangelisten mit Rücksicht auf den Cherub scheinen darin bestanden zu haben, daß man die vier Geschöpfe, aus denen der Cherub zusammengesetzt ist, geradezu als Sinnbilder und Stellvertreter der Evangelisten behandelte und statt dieser einfach nur jene abbildete. Endlich aber wurden die Evangelisten selbst abgebildet und jedem derselben eines jener Geschöpfe beigegeben. In der Vertheilung aber derselben an die einzelnen Evangelisten ist schon im Alterthum keine Uebereinstimmung. Nach Irenäus (l. c.) müßte Matthäus den Menschen, Marcus den Adler, Lucas das Rind und Johannes den Löwen haben; und ebenso wird die Sache auch in den Versen des Juvencus dargestellt (cf. Ciampini l. c. p. 192). Augustin dagegen tadelt diese Vertheilung und gibt dem Matthäus den Löwen, dem Marcus den Menschen, dem Lucas das Rind und dem Johannes den Adler (De consensu Evangel. c. 6). Hieronymus

endlich gibt einer andern Vertheilung der Cherubgeschöpfe unter die Evangelisten seinen Beifall. Ihr zu Folge gebührt der Mensch dem Matthäus, der Löwe dem Marcus, das Rind dem Lucas und der Adler dem Johannes (Comment. in Ezech. c. 1). Für jede dieser Vertheilungen werden besondere Gründe vorgebracht, deren Aufzählung jedoch hier nicht nöthig scheint, da die von Hieronymus gebilligte Vertheilung die übrigen allmählig verdrängt hat und durch das Mittelalter hindurch bis jetzt die herrschende geblieben ist. Schon Sedulius (im Carmen paschale) und Gregor der Große (Hom. 4. in Ezech.) stimmen ihr bei (cf. Ciampini l. c. und Molanus, histor. ss. imaginum etc. l. III. c. 15). Die Gründe für sie liegen in den Anfängen der Evangelien und werden von Hieronymus dahin angegeben: Matthäus habe den Menschen, weil er mit der menschlichen Abstammung Christi beginne, Marcus den Löwen, weil er im Anfang an die Stimme des Rufenden in der Wüste erinnere, Lucas das Rind (als Opferrind), weil er mit dem Opfer des Zacharias beginne, Johannes den Adler, weil er, wie im Adlersfluge mit den Worten: In principio erat verbum etc. anfange. Man sieht, die Hauptsache war die Darstellung der Evangelisten unter dem Bilde des Cherubs, die Vertheilung aber der Bestandtheile des Cherubs war mehr Nebensache und daher bald so bald anders, bis endlich eine bestimmte Weise derselben allgemeinen Eingang fand. Weil jedoch die Evangelien eben das Leben und Wirken des Heilandes zum Gegenstand haben, so wurden die Cherubgestalten auch wieder auf Ihn zurückgedeutet, wie wenn z. B. Hieronymus sagt: Christus etenim — — homo nascendo, vitulus moriendo, leo resurgendo, aquila est ascendendo (Praefat. in Marc.) oder Ambrosius: Plerique tamen putant, ipsum Dominum nostrum in quatuor Evangelii libris quatuor formis animalium figurari, quod idem homo, leo, vitulus et aquila esse comprobatur: homo, quia natus ex Maria est; leo, quia fortis est; vitulus, quia hostia est; aquila, quia resurrectio est (Prolog. in Luc.). Diese Deutungen nehmen jedoch auf den Ursprung der Sinnbilder schon keine Rücksicht mehr und erscheinen ihm gegenüber als spätere Umdeutungen, was noch mehr der Fall ist, wenn z. B. Bossuet sagt: „On voit aussi dans les quatre animaux quatre principales qualités des saints; dans le lion le courage et la force; dans le veau, qui porte le joug, la docilité et la patience; dans l'homme la sagesse; et dans l'aigle la sublimité des pensées et des désirs“ (l'apocal. 4, 7.). Vgl. Christliche Kunstsymbolik und Iconographie. Ein Versuch die Deutung und ein besseres Verständniß der kirchlichen Bildwerke des Mittelalters zu erleichtern. Frankfurt a. M. 1839. S. 2—4. 59 f. [Welte.]

Evangelium in liturgischer Hinsicht. Das Evangelium, d. i. die Verlesung eines Abschnittes (Pericope) aus einem der Evangelisten bildet einen organischen Bestandtheil der Meßliturgie, und zwar hat es seine Stellung zwischen dem Graduale und dem nicäno-constantinopolitanischen Glaubensbekenntniß, oder wenn dieses wegbleibt, dem Offertorium. Die Frage: wann das Evangelium integrirender Theil der eucharistischen Liturgie geworden sei, läßt sich zwar nicht mit aller Sicherheit beantworten. Sofern aber die historischen Zeugnisse (Eusebius h. e. II. 14 führt die apostolischen Väter Clemens und Papias dafür an) wenigstens so viel herausstellen, daß die Evangelien von Anfang an überhaupt in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen worden sind, so liegt der Schluß, daß diese Sitte namentlich auch in der eucharistischen Liturgie als dem Haupttheile des Gottesdienstes nicht werde gefehlt haben, um so näher, als die ersten Christen vermöge des ihnen aus dem Glauben stammenden Lichtes ohne Zweifel „die wesentliche Einheit des in den Evangelien redenden und handelnden und des fortwährend in der Mitte der Seinigen sacramentalisch gegenwärtigen Christus erschauten und es ihnen nie in den Sinn kommen konnte, beide zu trennen“ (Kössing). Somit ist die Meinung des gelehrten Morinus (exercit. III. 9. cap. 1. nr. 12), als hätten die ersten Jahrhunderte von einer Vorlesung der Evangelien während der Meßfeier Nichts gewußt, entschieden zurückzuweisen.

lit der Vorlesung des Evangeliums beauftragt waren Anfangs die Lectoren; äter erst wurde die jetzige Ordnung festgestellt, wonach der Subdiacon die pistel, der Diacon das Evangelium zu verlesen hat, aber für die Uebertragung r Lesung des Evangeliums an die Diaconen gibt es viel frühere Zeugnisse, s für die Sitte, wonach der Subdiacon mit der Lesung der Epistel betraut wird ie Zeugnisse für die Lesung des Evangeliums durch den Diacon s. bei Bona, r. liturg. II. 7. 1). Gegenwärtig wird die Vollmacht, das Evangelium feierlich verlesen, den Diaconen ausdrücklich in ihrer Ordination übertragen, während och Sozomenus (h. e. VII. 9) bezeugt, daß in einigen Kirchen der Evangelien-der bloß von den Priestern oder gar vom Bischofe gelesen werden dürfe. Der rund, warum die Function der Vorlesung des Evangeliums den Lectoren abge-ommen und den Diaconen zugewiesen wurde, liegt in der hohen Ehrfurcht, womit e Kirche sie betrachtet. Als Vorbereitung auf die Lesung des Evangeliums in r Messe dient jetzt nach dem römischen Missale das Gebet „munda cor meum", orin um die Reinigung des Herzens und der Lippen gefleht wird, und die Bitte n Segen „jube, Domine, benedicere" 2c. Wenn in den ältesten Liturgien das orbereitungsgebet fehlt, so liegt der Grund vielleicht nur in dem privaten harakter, welchen ein solches Gebet nothwendig hat; denn Privatgebete wurden der alten Kirche in Beziehung auf ihre Form überhaupt gern dem Gutdünken s Einzelnen überlassen. Der Ritus der Benediction aber, welcher der feier-chen Lesung des Evangeliums vorangeht, findet sich und zwar dem Wesen nach der heute noch üblichen Form der lateinischen Kirche in den ältesten Liturgien f. ordo Romanus I. ed. Murator., Liturgia S. Chrysost., Bona, rer. liturg. II, 7.). Dann folgte die Procession zum Ambo, unter Voraustragung der Lichter, n Ritus, den schon der hl. Hieronymus gegen Vigilantius kräftig in Schutz mmt; jetzt wendet man sich, weil der Ambo nicht mehr im Gebrauche ist, nach orden, eine Sitte, die Micrologus de eccl. observ. c. 9 als eine mißbräuch-che ansieht. Der Gebrauch des Weihrauchs bei der Vorlesung des Evangeliums ebenfalls uralt, und deutet, sofern es eine Erweisung göttlicher Ehre ist, darauf n, daß im Evangelium Derjenige zu uns spricht, von dem es heißt: „Nachdem ott vormals oft und auf mancherlei Weise zu uns durch die Propheten gesprochen t (Epistel), so spricht er jetzt zu uns durch seinen Sohn, den er zum Erben setzt hat über Alles u. s. w." Das Evangelium ist ja „der Heiland selbst in iner geistigen Hinterlassenschaft, und deßwegen stellt nach Cyrillus das Evangelium e Person des Heilands selber dar, und bei Kirchenversammlungen, wie zu Nicäa, mmelten sich die versammelten Väter um das in der Mitte liegende Evangelium ie um den Heiland selbst, unser Aller Stütz- und Angelpunct" (Kreuser). Das ominus vobiscum und die Ankündigung, aus welchem Evangelisten die Pericope nommen sei, bilden dann die Einleitung in die Verlesung derselben. Die Ein-ngsformeln anderer, der orientalischen Liturgien sind weitschweifiger, der Diacon rdert darin zu wiederholten Malen zur Aufmerksamkeit auf. In der Liturgie r Aethiopier geht der Diacon sogar in der ganzen Kirche umher, indem er mit hobener Stimme sagt: Stehet auf, vernehmet das Evangelium und die frohe otschaft unsres Herrn und Heilandes Jesu Christi! (Bona, l. c., 2). Die Be-ichnung des Buches mit dem heiligen Kreuze und dann der eigenen Person von eite des Vorlesenden wie der Zuhörenden wird, aus den bekannten Worten ertullian's zu schließen: „quaecunque nos exhortatio exercet, frontem crucis signa-lo terimus" sehr alt sein. Der Ritus der Maroniten enthält sogar eine Seg-ng der Gläubigen durch die Hand des Vorlesenden in Kreuzesform, verbunden it einer langen Formel als Einleitung auf die Lesung des Evangeliums. Die ezeichnung der Stirne mit dem Kreuzeszeichen bei den Worten „Sequentia etc." innert schön an die Worte des hl. Augustin: „usque adeo de cruce non erubesco, non in occulto loco habeam crucem Christi, sed in fronte portem", die Bezeich-

nung von Mund und Brust aber an das apostolische Wort: „corde creditur ad justitiam, ore autem fit confessio ad salutem." Das Evangelium wird seit uralter Zeit stehend angehört, wie es Dienern ziemt stehend die Befehle ihrer Herren anzuhören, um durch diese Leibesstellung ihre Bereitwilligkeit zu schnellem Gehorsam auszudrücken. Nach alter Sitte wurden, sobald der Diacon die Vorlesung begann, die Stöcke abgelegt, womit im Grunde dasselbe, wie durch das Aufstehen, angedeutet werden wollte. Bei den Griechen legt der Bischof für die Dauer der Verlesung des Evangeliums auch sein omophorium ab. Ritter und Soldaten legen dabei die Hand an das Schwert; bei den Polen und Maltesern bestand die Sitte, den Degen zu ziehen — um die Bereitwilligkeit auszudrücken, für die Vertheidigung des Evangeliums im Falle der Noth in den Todeskampf zu gehen. — Die Schlußformel nach beendigter Lesung des evangelischen Abschnittes bestand früher in dem Amen des Volks, jetzt in den Worten: „Lob sei Dir, o Christus!" Dann wird das Evangelienbuch (Missale) vom Celebranten oder Bischofe geküßt unter den Worten: durch die nun verlesenen Worte des Evangeliums mögen unsre (der ganzen Gemeinde) Sünden getilgt werden, welche lebhaft an die des Herrn zu erinnern scheinen bei Joh. XV, 3. Früher wurde wohl in manchen Kirchen das Evangelium allen Anwesenden zum Kusse dargereicht, eine Sitte, die sich natürlich schon wegen des damit verbundenen Zeitaufwandes nicht halten konnte. In den Todtenmessen unterbleibt der Kuß des Evangeliums ganz, weil es hier nicht mit unmittelbarer Beziehung auf unser, der Lebenden, Seelenheil gelesen wird. Noch ist zu bemerken, daß in der päpstlichen Messe das Evangelium (wie die Epistel) in der lateinischen und griechischen Sprache gelesen wird. Was die Stellung des Evangeliums in der Meßliturgie betrifft, so gehört es, wie sich von selbst versteht, zur Katechumenenmesse, in welcher das unterweisende Element die Hauptsache ist, und zwar finden in ihm als demjenigen Theile, wo die prophetische Thätigkeit Jesu Christi ganz besonders vorgestellt ist, alle vorhergehenden Bestandtheile, vom Stufengebet angefangen, ihren natürlichen Schluß- und Ruhepunct. Die Epistel geht dem Evangelium nach alter Auffassung voran wie das Gesetz und die Propheten Jesu Christo. Die Homilie oder Predigt aber findet, sofern sie als integrirender Bestandtheil in den Gottesdienst eingegliedert werden will, ihre natürliche Stellung, da wo sie dieselbe von Anfang an eingenommen, nach der Verlesung des Evangeliums. Ueber die Auswahl der evangelischen Pericopen s. Pericopen. Die Melodie, nach welcher das Evangelium gesungen wird, ist in verschiedenen Kirchen verschieden; am einfachsten wohl im römischen Choral, hie und da, z. B. am Rheine, ziemlich künstlich. [Mast.]

Evaristus. Den Namen Evarist führten mehrere heilige Martyrer der ältesten Kirche; namentlich nennt uns das römische Martyrologium drei Evariste, von denen der Eine unter Diocletian zu Cäsarea (14. Oct.), der Andere unter K. Decius zu Creta (23. Dec.), der Dritte unter Kaiser Trajan zu Rom gemartert worden sei. Der letztere ist der Papst Evarist, und die Kirche feiert seinen Todestag am 26. October. Wie bei den ältesten Päpsten überhaupt, so ist auch bei Evarist die chronologische Frage gar nicht im Reinen. Nach Eusebius (Hist. eccl. Lib. III. c. 34 und Lib. IV. c. 1) folgte Evarist unmittelbar auf Clemens, im dritten Jahre Trajan's, ums J. 101 n. Chr. und starb, nachdem er acht Jahre lang das Bisthum verwaltet, im zwölften Jahre Trajan's, d. i. ums J. 109 oder 110. Aehnlich sagt auch der noch ältere Irenäus (adv. haer. Lib. III. c. 3. n. 3), Evarist habe unmittelbar nach Clemens den römischen Stuhl inne gehabt. Nach Augustin (Ep. 165) und Optatus von Mileve (Lib. II.) dagegen, so wie nach dem Liberianischen und andern Papalcatalogen hätte Clemens den Anaclet und erst dieser den Evarist zum Nachfolger gehabt, und Baronius gab dieser Berechnungsweise den Vorzug (annal. ad ann. 112. n. 4), und versetzte die Amtsführung des hl. Evarist in die J. 112—121 n. Chr. Von Geburt soll Evarist

n Grieche und zwar der Sohn eines Juden gewesen sein. Ueber seine Amts-
ihrung ist nichts Sicheres auf uns gekommen, denn daß er, wie der liber ponti-
calis sagt, den Priestern ihre titulos (d. h. die besondern Kirchen und Altäre,
ofür sie angestellt waren) angewiesen und sieben Diaconen eingesetzt habe ɪc.,
t, als spätere Nachricht, manchem Bedenken ausgesetzt. Auch ist nicht gewiß, ob
varist als Martyr, und **wann** er gestorben sei. Nach dem Pontificalbuch wäre
in Leichnam im Vatican begraben worden (vgl. Baron. ad ann. 112. n. 4—10
. 121. n. 1 u. 2 und Platina, vitae Pontificum. n. 6). Wäre die chronologische
ngabe des hl. Irenäus und Eusebius über allen Zweifel erhaben, so hätte Evarist
erade damals die römische Kirche regiert, als der hl. Ignatius von Antiochien
n Martyrtod erlitt, und alle die Lobsprüche, welche Ignatius in seiner Epistola
l Romanos (s. meine Ausgabe der Opera Patrum apostolicorum, edit. III. p. 200 sq.)
r römischen Gemeinde spendet, würden darum auch auf Evarist, ihren Bischof
hen. Pseudoisidor hat dem hl. Evarist zwei Briefe unterschoben, deren einzelne
ätze er aus den Briefen des P. Innocenz I., aus Isidor von Sevilla, aus ver-
hiedenen alten Conciliarbeschlüssen, aus Stellen des liber pontificalis, und Bibel-
ellen zusammenstoppelte. Vgl. Knust, de fontibus et consilio ps. isidorianæ col-
ctionis. Gotting. 1832. p. 40. [Hefele.]

Evilmerodach, אֱוִיל מְרֹדַךְ (der zum Theil hebraisirte Name bedeutet:
hörichter [אויל] Verehrer des Merodach oder persischen Mars مريخ. LXX. *Ευιαλ-
αρωδέκ, Οὐλαιμαδάχας* u. a. Lesearten, bei Josephus *Ἐνειλμαράδουχος* und
Ἰβιλαμαρώδαχος, bei Andern noch anders) König von Babel, Sohn und Nach-
lger Nebucadnezar's, welcher im ersten Jahre seiner Regierung den jüdischen
önig Jojachin aus dem Gefängnisse an seinen Hof, und wie es scheint auch an
inen Tisch zog, ihm den Vorrang vor den übrigen gefangenen Königen ein-
umend (2 Kön. 25, 27—30. Jerem. 52, 31—34.). Die jüdische Tradition
ei Hieron. in Jes. 14, 9.) findet den Grund dazu in einer frühern Bekannt-
haft Beider im Kerker, in welchen Evilmerodach von seinem Vater nach der
glücklichen Catastrophe Dan. 4, 30—33. gestoßen worden. Daß er während
rselben die Herrschaft geführt habe, ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, auf
itocratische Gelüste deutet Dan. 4, 33. selbst; und so wäre es allerdings mög-
h, daß der wiederhergestellte Nebucadnezar sie den Sohn habe entgelten lassen.
uch ließen sich dann die abweichenden Angaben erklären, die wir über die Dauer
iner Regierung finden. **Josephus Flavius** (Antt. X. 11, 2) gibt ihr 18,
lexander Polyhistor (Euseb. chron. armen.) 12, **Berosus** (Jos. Flav. adv.
pion. I, 20. Euseb. praeparat. evang. 9, 40) nur 2 Jahre, und letzterer be-
chtet, Evilmerodach, ein tyrannischer und lasterhafter Herrscher (*ἀνόμως καὶ
σελγῶς*), sei am Ende derselben von seinem Schwager Nerigliſſar ermordet
orden. Nach ihm ist die Alleinherrschaft dieses Königs in die Jahre 562—559
r Chr. zu setzen. Die sonstigen Nachrichten der Alten haben ihre weitere Be-
rechung und Vereinbarung bereits bei Petav. doctr. tempor. l. IX. u. Calmet
ssert. gefunden, deren Resultate die Neuern meist wiederholt haben. [S. Mayer.]

Ewald. Unter diesem Namen sind zwei Heilige bekannt, zwei Brüder, Eng-
nder von Geburt, zur Unterscheidung der Weiße und der Schwarze genannt
on der Farbe ihres Haupthaares. Dem Beispiele Willibrord's und seiner Ge-
ihrten folgend, gingen sie zu den heidnischen Sachsen in Westphalen, welche aber
us Furcht, sie möchten ihren Fürsten den Götzen abwendig machen, zuerst den
Beißen erschlugen und dann nach grausamen Qualen den Schwarzen in Stücke
ieben, welche Unthaten der Landesfürst an den Mördern und dem Lande strenge
estrafte. Tilmen oder Tilman fand die Leiber der Heiligen im Rheine und begrub
e auf der Stätte ihres Martyrertodes, von wo sie Pipin, der Frankenherzog,

Digitized by Google

nach Cöln bringen ließ, wo sie von Erzbischof Hanno 1074 in der St. Cunibertskirche beigesetzt wurden. Wahrscheinlich fällt ihr Tod ins J. 690, wo auch sie alsbald öffentlich verehrt wurden, denn Beda's Martyrologium, wahrscheinlich 691 verfaßt, enthält sie bereits. Das römische Martyrologium führt sie unter dem 3. October auf. Die beiden Heiligen werden in ganz Westphalen als Landespatrone verehrt (s. Beda, Hist. l. 5. c. 11 und dessen Martyrolog. Massini, Vite de Santi, tom. II. p. 232. 3. Oct. Alcuin's Gedichte über die Heiligen der Diöcese York, herausgegeb. von Gale, V. 1045. Leben der Väter u. Mart. v. A. Buttler, bearbeitet von Räß u. Weis. Bd. 14. S. 111 ff. [Haas.]

Ewige Anbetung, s. Anbetung.

Ewiger Jude. Die Legende vom ewigen Juden scheint im 12ten Jahrhundert, oder noch früher, bei den morgenländischen Christen entstanden zu sein. Der erste abendländische Schriftsteller, der darüber berichtet, der Mönch Matthäus Parisiensis, sagt in seiner historia Anglicana zum Jahr 1229: Ein Erzbischof aus Armenien kam nach England, um über den Zustand des dortigen Kirchenwesens sich zu erkundigen, und ertheilte hier auf die Anfragen, ob er den Josephus, über den vielfaches Gerede unter den Leuten gehe, und der schon zur Zeit der Kreuzigung Jesu gelebt und mit diesem gesprochen habe, kenne oder von ihm gehört habe, die Antwort: Allerdings kenne er ihn und die Sache verhalte sich so, wie man davon rede. Der Dolmetsch des Prälaten, ein listiger Antiochener, ertheilte sofort in französischer Sprache nähere Erläuterungen zu der etwas knappen Antwort seines Herrn; kurz vor der Abreise des Erzbischofs ins Abendland sei dieser Joseph zu dessen Tafel gezogen worden und habe seine Geschichte erzählt. Zur Zeit der Gefangennahme und Anklage Jesu vor dem Tribunal des Pilatus sei er Thürhüter gewesen und habe Cartaphilus geheißen. Als der verurtheilte Heiland zum Gerichtssaal hinausgeführt wurde, habe er an der Thür Wache haltend ihm einen Faustschlag von hinten gegeben, mit den Worten: Geh' schneller, Jesu, geh', was säumest du? Jesus sah ihn ernst an und sprach: Ich gehe, aber du hast zu bleiben, bis ich wieder komme. Cartaphilus habe sich darauf von Ananias taufen lassen und den Namen Josephus angenommen und irre seit jener Zeit in allen Landen umher. Alle 100 Jahre falle er in eine schwere Krankheit und verjünge sich aus dieser stets wieder bis zum dreißigsten Lebensjahre, in welchem er dem Heiland jene Schmach angethan. Soweit Matthäus von Paris in seiner Geschichte Englands. Die Documente der folgenden Jahrhunderte schweigen über den wandernden Juden, der erst wieder im 16ten Jahrhunderte erscheint, jedoch nicht ohne bedeutende Modificationen in seinem Auftreten. Nach Duduläus Relation (von einem Juden, der von der Zeit des Herrn Jesu Christi durch sonderbare Schickung herumgehen muß ꝛc. 1634) erschien er 1547 zu Hamburg in Gestalt eines langen hagern Mannes mit wallendem Haar und Bettlergewande, erzählte den Leuten, er sei Schuhmacher in Jerusalem gewesen und habe dem Herrn, der das Kreuz nach Golgatha hinaustrug und vor seinem Hause von der Last ausruhen wollte, die Ruhe verweigert, ja ihn sogar geschlagen, worauf Christus zu ihm gesagt: Ich will hier ruhen, du aber sollst laufen, bis ich wieder komme. In jenem Augenblicke habe er sich aufgemacht, und irre bis jetzt sonder Ruhe und Rast. Insbesondere sah und sprach ihn zu Hamburg in einer Kirche Paul von Eizen, nachmals Bischof von Schleswig, damals auf einer Vacanzreise von Wittenberg, wo er seine Studien machte, in seine Heimath begriffen. Er nannte sich im Gespräch mit Paul von Eizen Ahasverus und stund im fünfzigsten Jahre (s. den Bericht des Wittenberger Studenten in Hadecks Relation eines Wallbruders, Namens Ahasverus, eines Juden, der bei der Kreuzigung Christi gewesen und annoch herumwallen soll, 1681). Nach Bulenger in historia sui temporis war er ein Gerber, erschien 1564 zu Hamburg und noch anderwärts, nannte sich auch Gregor, und Buttadäus; Bulenger bemerkt naiv, er sei zu jener Zeit in

aris gewesen, habe ihn aber dort nicht gesehen, auch sonst Nichts von ihm gehört. Nach Duduläus und Andern war er um dieselbe Zeit auch zu Naumburg, konnte weder sitzen noch stehen, sondern mußte beständig hin und her laufen, aß Nichts, ließ sich aber für seine Historien reichlich von den Naumburger Kaufleuten beschenken. Ein Lübeckischer Rechtsgelehrter, Anton Colerus, schreibt in Bangerli comment. de vita Ant. Coleri, JCti Lubecensis: Am 15. Januar 1602 ist der ewige Jude zu Lübeck gewesen und hat behauptet, bei Christi Kreuzigung zugegen gewesen zu sein. 1613 muß er noch am Leben gewesen sein, denn 1616 wurde seine Geschichte und Bildniß zu Tournay öffentlich verkauft, und jenes ausdrücklich behauptet. Zu Anfang des 18ten Jahrhunderts beehrte er die Engländer mit einem Besuche, gab sich für einen Gerichtsdiener von Jerusalem aus, und erzählte seine Geschichte, wie an der Tafel des armenischen Erzbischofs. Er kannte alle Apostel aufs Genaueste, wußte alle Ereignisse seit 1700 Jahren, machte die gelehrtesten Professoren, die ihm in scharfsinnigen Disputationen Fußangeln legen wollten, zu Schanden, sprach arabisch, hatte mit Muhammeds Vater, mit Nero, Tamerlan &c. zusammengelebt (cf. Calmet, Diction. Bibl. s. v.). Oefters erschien er den Bauern in Wallis an der Furca und auf dem Matterhorn und ebenso noch zu Anfang des 18ten Jahrhunderts hie und da in Frankreich und Ungarn. In dem Volksbuche vom ewigen Juden (Wunderbarlicher Bericht von einem Juden, aus Jerusalem bürtig und Ahasverus benannt, welcher fürgibt, er sei bei der Kreuzigung Christi gewesen, erstlich gedruckt zu Leyden, Leipzig 1602) ist seine Geschichte noch verschiedenartig ausgeschmückt: er führte die drei Könige nach Bethlehem, lebte dann mit Johann dem Täufer, mit Judas, und half am Kreuze Christi arbeiten. Matthäus Parisiensis nimmt die aus dem Orient überkommene Erzählung vom ewigen Juden gläubigen Sinnes auf; ebensowenig Grund zum Zweifel finden Duduläus, Dadeck und Andere im 17ten Jahrhundert, während doch schon Bulenger (a. a. O.) dem wandernden Ahasver ein Credat Judäus Apella nachgerufen hat. Bartholin de latere Christi aperto ist nicht ungeneigt, ein Gespenst der Hölle oder eine Erscheinung von Oben im ewigen Juden zu erblicken. Die Schriften über den ewigen Juden wuchsen im 17ten und 18ten Jahrhundert zu einer nicht unbedeutenden Literatur heran; besonders waren es teutsche protestantische Theologen, die dem Ahasver ihre Aufmerksamkeit zuwandten. In Folge der verschiedenartigen Ansichten, die über diesen Gegenstand sich bildeten, und zu endlicher gründlicher Lösung des Räthsels sammelte ein Königsberger Professor, Schulz, alle Zeugnisse und Aufschlüsse, die er darüber gewinnen konnte, und verarbeitete sie zu einer Inauguraldisputation: Dissertatio historica de Judaeo non mortali, quam etc. certam, publ. argum. fecit Schulz. Regiom. 1689. Dem armen wandernden Juden wird hier zum ersten Mal entschieden das Lebenslicht ausgeblasen, und mit Aufwendung nicht geringen Scharfsinns im Nachweise der Widersprüche in der Erzählung seine historische Existenz ins Reich der Fabeln verwiesen. 1760 folgte: Diss., in qua lepidam fabulam de Judaeo immortali examinat Car. Antonius, Helmst. Es ist oben erwähnt worden, die Sage vom ewigen Juden sei orientalischen Ursprungs. Nach Matth. Parisiensis, welcher zum ersten Mal derselben erwähnt, fragt man den armenischen Geistlichen, ob er Nichts vom ewigen Juden wisse, der im Morgenlande leben solle. Die darauf ertheilte genaue Auskunft weist auf eine damals schon ziemlich vollständige Ausbildung der Sage unter den Christen des Morgenlandes hin. Der Entstehung der Sage kann man aber wohl noch eine frühere Zeit, als etwa die des 12ten Jahrhunderts, anweisen, wenn man erwägt, daß auch die Araber einen ganz ähnlichen Mythus haben, dessen historische Bezüge sie sehr weit hinaufrücken. Im Jahre 16 der Hedschra nämlich (nach Herbelot, Bibl. orientale) kam ein arabischer Fürst, Fadhil, in ein tiefes Thal und verrichtete laut sein Gebet. Da hörte er, wie alle seine Worte deutlich von einer unsichtbaren Person nachgesprochen wurden und rief: Wer du auch sein magst, der du mein

Gebet nachsprichst, so du zu den Engeln gehörst, möge Gottes Gnade mit dir sein; so du aber zu den andern bösen Geistern gehörst, will ich Nichts mit dir zu schaffen haben; bist du aber ein Mensch gleich wie ich, so zeige dich meinen Augen. Sofort erblickte Fadhil einen Mann, kahlen Kopfes, mit einem Stocke, einem Derwisch ähnlich, welcher sprach: Ich bin Zerib, des Propheten Elias Sohn, Jesus Christus hat mich auf der Welt leben lassen, auf daß ich bleibe, bis er zum andern Mal kommt. Ich warte auf den Herrn, der die Quelle alles Guten, und wohne auf sein Geheiß hinter diesen Bergen. Fadhil fragte, wann Jesus wieder erscheinen werde, und jener erwiederte: an der Welt Ende, das kommt, wenn Weiber und Männer ohne Unterschied des Geschlechts sich mit einander vermischen, wenn der Ueberfluß an Nahrungsmitteln doch keine Wohlfeilheit erzeugen kann, wenn das Blut der Unschuldigen vergossen wird, wenn die Armen um Almosen bitten und es nicht mehr erhalten, wenn alle Barmherzigkeit aufhören wird, wenn man die heilige Schrift in Musik setzen wird, wenn die Tempel des einzig wahren Gottes sich mit Götzenbildern füllen werden. Nach diesen Worten verschwand Zerib. Die träumerische orientalische Phantasie macht sich natürlich damit am allerwenigsten zu schaffen, wie die Zeit des Propheten Elias zu Christus herunter- oder Christus der Zeit nach zu Elias hinaufgerückt werden muß; sie kann zum ewigen Juden keinen Schuhmacher oder Ostiarier aus Jerusalem brauchen, es muß Zerib, des Propheten Elias Sohn sein. Den Christen im Orient mußte bald das ruhelose Umherirren der eines Nationalverbandes beraubten Juden, verbunden mit dem hartnäckigen Trotz, den sie den Bekehrungsversuchen des Christenthums in allen Zeiten entgegensetzten, Veranlassung zur Bildung einer solchen Sage gegeben haben. Ahasver, oder Zerib, oder Joseph ist das Volk der Juden, an dem die Worte in Erfüllung gingen: Sein Blut über uns und unsre Kinder! Wie dieses Volk, ohne Mittelpunct für sein politisches und geistiges Leben, in allen Ländern rastlos umhergetrieben wird, und als Volk nicht leben und nicht sterben kann, so auch Ahasver. Beide sind ein lebendiges Zeugniß für Christus und seine Kirche; Ahasver findet in der Sage am Weltgericht die Versöhnung mit Christo. Der arabischen Dichtung sieht man es an, glauben wir, wie sie durch den Mohammedanismus umgebildet worden ist. Die schwere Versündigung des Juden an Christo, deren Folge die Verdammung zum Leben bis ans Weltende, ist hinweggenommen. Die Sage wird aus dem Orient zu uns gekommen sein, und mag in spätern Jahrhunderten manchem listigen Betrüger Gelegenheit gegeben haben, die Rolle Ahasver's zu spielen und die Leichtgläubigkeit des Volkes auszubeuten. Das Erscheinen solcher Ahasver's in Norddeutschland im 16ten Jahrhundert, in Frankreich, England, Ungarn ist historisch gut beglaubigt, und wenn noch Suden 1704 im gelehrten Kritikus sich des Ausführlichen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Existenz eines ewigen Juden verbreitet, so mag man daraus ersehen, welch leichtes Spiel ein schlaues Kind Israels' hatte, das gute Volk, welches die schöne poetische Fiction eines ewigen jüdischen „Wallbruders“ außerordentlich befriedigte, hie und da zu dupiren. Die Sage hat vielfach dichterische Bearbeitung gefunden; wir erinnern nur an A. W. Schlegel und Schubert, in dessen Gedicht der Schluß, das Geschenk des Todes an Ahasver, in der Volkssage keine Begründung hat. Auch Göthe (26. Bd. S. 309) gerieth einmal auf den Gedanken, „die Geschichte des ewigen Juden, die sich schon früh durch die Volksbücher bei ihm eingedrückt hatte, episch zu behandeln, um an diesem Leitfaden die hervorstehenden Puncte der Religions- und Kirchengeschichte darzustellen.“ Die Literatur ist zum Theil schon angegeben. Vgl. noch J. Görres', die teutschen Volksbücher S. 200. Dobeneck, des teutschen Mittelalters Volksglauben, 2. Bd. S. 121 ff. Vor allen Suden, der gelehrte Kritikus, Leipzig 1701. 1. Bd. S. 67 ff.

[Himpel.]

Ewiges Licht nennt man das Licht, welches in den christlichen Tempeln vor jener heiligen Stelle, wo das hochwürdigste Gut aufbewahrt wird, ohne Unterbrechung bei Tag und Nacht unterhalten wird. Der Zweck desselben ist, die innigste Pietät gegen das größte aller Geheimnisse unsers hl. Glaubens sowohl zu bekunden, als auch anzuregen; jedem in die Kirche Eintretenden alsogleich jenen hehren Ort zu bezeichnen, an welchem der Gegenstand seiner glühenden Sehnsucht und seiner innigsten Verehrung aufzusuchen ist, und wo das höherer Stärkung so sehr bedürftige Gemüth des Erdenpilgers Trost, Muth und Kraft sammeln kann; zugleich auch Zeugniß zu geben von der Freude der heiligen Kirche, daß Jesus Christus unter uns stets gegenwärtig ist, der uns durch seine Erlösung von der Finsterniß zum Lichte und vom Tode zum Leben erhoben hat. Da die Ehrfurcht gegen das Geheimniß aller Geheimnisse so alt als das Christenthum ist, die innere Gesinnung aber zu allen Zeiten durch äußere Zeichen sich aussprach: so ist demzufolge und nach dem Zeugnisse der Geschichte die Unterhaltung einer brennenden Lampe vor dem Allerheiligsten keineswegs erst eine Einrichtung der Neuzeit, sondern dieselbe leitet ihren Ursprung aus der ersten christlichen Kirche her. Zwar in den Zeiten der Verfolgung konnte dieser Gebrauch nur in beschränktem Maße statt finden; aber in den Zeiten, da die Kirche zum Frieden gelangte, ward derselbe allgemein eingeführt. Schon aus dem vierten Jahrhunderte kann man dafür die deutlichsten Zeugnisse anführen. An den höchsten Festen wurden die Lampen mit Balsamöl und andern wohlriechenden Oelgattungen angefüllt; am Osterabend oder Charsamstag pflegte man dieselben auszulöschen und mit ganz neuem Oel zu füllen, um sie nach Erzeugung des neuen Lichtes wieder anzuzünden. Erst seit der Mitte des verflossenen Jahrhunderts, wo man das Kirchenvermögen für weltliche Zwecke zu verwenden anfing, ist es in vielen Gegenden dahin gekommen, daß nur noch bei bemittelteren Kirchen jenes Licht unterhalten werden kann, und es heute noch gar manche Kirche gibt, wo das Auge des Fremdlings beim Eintritte fruchtlos ein Zeichen sucht, das ihm bemerkbar mache, wo der Gegenstand seiner Liebe und Anbetung weile. Die Abstellung dieses Mangels an äußerer Ehrfurcht gegen das Allerheiligste und die allgemeine Wiedereinführung des ewigen Lichtes ist um so mehr zu wünschen, als nach der Verordnung der Congregatio Rituum den 12. August 1699 dasselbe bei Tag und Nacht vor dem Tabernakel brennen soll. [Vater.]

Ewigkeit Gottes, s. Gott.

Ewigkeit der Höllenstrafen, s. Höllenstrafen.

Exactionen, s. Abgaben, I. 28.

Examen der neugewählten Bischöfe, examen episcoporum electorum, besteht dem römischen Pontifical zufolge in einer Reihe von 18 Fragen, welche jeder erwählte Bischof vor seiner Consecration bejahend zu beantworten hat. Durch die Beantwortung dieser Fragen, welche der Consecrator vorlegt, gibt der Candidat der bischöflichen Würde die feierliche Erklärung vor Clerus und Volk, ein würdiger Bischof der katholischen Kirche sein zu wollen, denn sie beziehen sich zum Theil auf die Unterwerfung unter die kirchliche Auctorität (Fr. 1—5), zum Theil auf die sittlichen Bedingungen eines wahrhaft bischöflichen Lebenswandels, zum Theil auf die gläubige Annahme aller Offenbarungslehren und die Verwerfung der entgegenstehenden Irrlehren (Fr. 10—18). Die Antwort des Consecrandus auf die 1. Frage lautet „ita ex toto corde volo in omnibus consentire et obedire", auf die Frage 2—9 „volo" und auf die übrigen Fragen „credo." Nach der 9. Frage und Antwort setzt der Consecrator dazwischen: „haec omnia et caetera bona tribuat tibi Dominus et custodiat te atque corroboret in omni bonitate." Nachdem alle Fragen beantwortet sind, schließt der Consecrator: „haec tibi fides augeatur a Domino ad veram et aeternam beatitudinem, dilectissime frater in Christo." — Das liturgische Examen der gewählten Bischöfe ist nichts Anderes als eine feierliche Recapitulation dessen, was in strenger, entscheidender, aber geheimer Weise in dem sogenannten

Informativprocesse mit dem Electus vor sich gegangen. Es ist der liturgische Ausdruck des Gehorsams der Kirche gegen das apostolische: „nemini cito manum imposueris neque communicaveris peccatis alienis." Schon die Synode von Carthago im J. 398 schreibt die bei dem Examen der Bischöfe zu beobachtenden Förmlichkeiten vor, die mit den heute bestehenden wesentlich übereinstimmen. Vgl. Informativproceß. [Mast.]

Examinatoren. Die zu Kirchenämtern berufenen Personen sollen sich über die nöthigen Kenntnisse durch einen gelehrten Grad oder durch andere Zeugnisse und bei Aemtern mit Seelsorge durch eine Prüfung legitimiren (C. 7. X. de elect. [1. 6.] Clem. 1. de aetat. [1. 6.] Walter, Kirch. Recht. §§. 238. 241). Nach dem Concilium von Trient (Sess. XXIV. c. 18. de ref.) sollen von Jahr zu Jahr von der Diöcesan-Synode auf Vorschlag des Bischofs wenigstens sechs Examinatoren approbirt, dann bei der Erledigung einer Pfarrei vom Bischofe oder von Andern mehrere qualificirte Personen genannt, wohl auch öffentlich zur Anmeldung aufgefordert, hierauf die Candidaten von drei aus jenen Examinatoren geprüft, und der als der Würdigste Befundene soll ausgewählt werden. — Bei Pfarreien mit Laienpatronat ist der Präsentirte von derselben Commission zu examiniren. Sind keine Diöcesan-Synoden versammelt, so ernennt der Bischof allein die Examinatoren, welche indessen doch Synodal-Examinatoren heißen. Vgl. Benedict XIV. de synodo dioec. l. IV. c. 7. 8. van Espen, jus eccles. P. II. tit. 9. c. 4.

Exarchat von Ravenna. Nachdem das ostgothische Reich in Italien durch Justinians tapfern Feldherrn Narses zerstört war, traten die byzantinischen Kaiser, noch immer von der Idee der alten römischen Weltherrschaft ausgehend, die Herrschaft über Italien wie über eine durch die Waffen zurückgewonnene Erbschaft an. Die Verwaltung des Landes wurde wie in einer eroberten feindlichen Provinz militärisch organisirt unter einem Oberfeldherrn und Statthalter des Kaisers, dem in den Hauptstädten des Landes und den dazu gehörigen Gebieten Unterbefehlshaber beigegeben wurden. — Man nennt diese oströmische Herrschaft über Italien, wenigstens so lange sie sich in Ober- und Mittelitalien noch hielt, Exarchat, den Oberfeldherrn und Statthalter des Kaisers in Italien Exarch und endlich das Gebiet, über welches dieser Exarch unmittelbar gesetzt war, Exarchat im engern Sinne. Uebrigens ist der Name „Exarch" im politischen Gebiete ein häufig vorkommender byzantinischer Beamtentitel, der an sich mit dem römischen Namen Patricier und Präfect gleich bedeutend ist, und abwechselnd mit diesen gebraucht erscheint, obwohl die Gewohnheit überall bald Consequenz in die Anwendung dieser Titel brachte. — Narses blieb nach dem Gothenkriege noch längere Zeit in Italien, mehr auf die Sicherung der neuen Eroberung bedacht als mit der innern politischen Umgestaltung beschäftigt, die unter seinen Nachfolgern durchgeführt wurde. Justinus II. (Kaiser seit 565) rief im Jahre 567 den Narses zurück und sandte als Statthalter den Longinus, mit dem recht eigentlich die Einrichtung der neuen Verwaltung begann, den daher Viele den ersten „Exarchen" nennen. Dieser nahm seinen Sitz in Ravenna, einer Stadt, die, seit der Schwerpunct der römischen Kaisermacht im Osten lag, aus Gründen der Politik und des Verkehrs die wichtigste erschien, und wo schon zur Zeit der Theilung des Reiches Honorius seine Residenz aufgeschlagen hatte. Kaum aber hatte Longinus seine Verwaltung angetreten, als die Longobarden unter Alboin (nach Paulus Diaconus 568) in Italien einbrachen, und in kurzer Zeit alles Binnenland von den Alpen bis Benevent eroberten, so daß dem byzantinischen Kaiser nur die Küstenstrecke an beiden Meeren und die Spitze von Süditalien übrig blieb. Da diese Eroberung die ganze politische Gestalt von Italien veränderte und die ganze Geschichte des Exarchats sich äußerlich auf der Grundlage der hiedurch gegebenen Verhältnisse entwickelt, so muß man vor Allem die Theilung Italiens zwischen Longobarden

nd Oströmern klar vor Augen haben. — Schon unter Alboin erstreckte sich die longobardische Eroberung südlich bis an die Tiber, nach einigen schon darüber hinaus und umfaßte auch Benevent. Hauptstadt wurde Pavia und viele Herzöge (wir sehen im Interregnum 575 sechs und dreißig auftreten) standen in den einzelnen Bezirken des Reichs, von denen die bedeutendsten und schon durch ihre Lage unabhängigsten die von Friaul, Benevent und Spoleto waren. Die Oströmer behielten nichts als das genuesische und lunigianische Littoral, Rom und die Umgegend, Neapel mit der Seeküste und dem südlichsten Theile der Halbinsel, die Venetianischen Küsten und Lagunen, endlich Ravenna, das eigentliche Exarchat mit der Pentapolis und dem Comacchio, zum Theil unmittelbar unter dem Exarchen stehend, zum Theil unter abhängigen von Constantinopel aus bestellten Duces. Der Papst hatte noch keine gesetzlich bestimmte politische Macht, aber schon einen durch den vom Kaiser bestellten Herzog wenig paralysirten moralischen Einfluß auch im weltlichen Gebiete, und war außerdem mächtig durch die unabhängige Verwaltung der sehr bedeutenden patrimonia Petri, die in Sicilien, Südfrankreich, vielen Gegenden Italiens und besonders in und um Rom durch Dotationen von Kaisern und Privatpersonen an die römische Kirche gekommen waren. Durch jenen Einfluß und diese Mittel wurde er der Helfer in jeder Noth, und so wird es erklärlich, daß er um die Zeit des Longobardeneinfalls schon so oft an der Spitze der weltlichen Angelegenheiten erscheint, die politischen Verhandlungen mit Constantinopel leitet und über Krieg und Frieden mit den Longobarden eine Stimme hat, oder den ersten selbst aus eigenen Mitteln führen hilft. — Kaum hatten die Longobarden sich nun so festgesetzt und ihre Herrschaft eingerichtet, als sie auch 579 Ravenna und bald darauf durch Etrurien vordringend Rom zu bedrängen anfingen. Der Exarch selbst hinlänglich beschäftigt konnte keine Hilfe bringen, daher wendet sich Papst Pelagius II. unmittelbar an den Kaiser Mauritius um Hilfe (siehe den Brief bei Sigonius de regno Italiæ ad ann. 582), der denn auch den kriegserfahreneren Smaragd als Exarchen nach Ravenna und einen Herzog und Kriegsobersten nach Rom entsandte (583). Der neue Exarch warf die Longobarden zurück, und es folgte eine kurze Zeit der Ruhe, bis er sich in theologische Angelegenheiten mischte, und in dem Drei-Capitel-Streite gegen mehrere Bischöfe, die an der Kirche hielten, gewaltthätig verfuhr, worauf so großer Unwille in Italien sich erhob, daß der Kaiser sich bewogen sah, denselben zurückzurufen und den Patricier Romanus als Exarchen zu schicken (588). Bald entbrannte der Krieg mit den Longobarden unter ihren Königen Authari und Agilulf von Neuem. Es handelte sich namentlich um den Besitz der etrurischen und umbrischen Städte, und das Kriegsglück wechselte auf beiden Seiten, doch kam Rom durch den longobardischen Spoletanerherzog Ariulf so ins Gedränge, daß Gregor der Große (Papst seit 590) in jenen Tagen der Noth dem Canon der Messe die Worte: „at dies nostros in tua pace disponas“ zusetzte, und sich oftmals, aber vergeblich, Mühe gab, den Exarchen zum Friedensschluß mit dem nicht abgeneigten Longobardenkönig zu bewegen) vgl. S. Gregorii Epistolæ und Auszüge aus diesen Briefen bei Sigonius l. l.). Endlich starb Romanus und der Kaiser schickte 598 den Callinicus ins Exarchat, der, auf die Bitten des Papstes eingehend, unter Mitwirkung der Königin Theodelinde anfangs mit Agilulf Frieden schloß, aber bald, als sich Gelegenheit darbot, sich mit den von Agilulf abfallenden Herzögen von Friaul und Tarent zu verbinden, den Krieg wieder begann, anfangs Parma und Bresello eroberte, aber bald zurückgedrängt noch die Städte Monselice und Padua verlor, deren Einwohner sich nach der Eroberung in die Lagunen flüchteten und mit den ältern Venetianern verbanden. Erzürnt über diese Verluste schickte Mauritius 602 den Smaragd zum zweiten Male als Exarchen nach Italien, der indeß doch nicht verhindern konnte, daß Agilulf auch noch Cremona und Mantua eroberte, und ihn selbst im Verein mit dem Spoletanerherzog Ariulf so hart in Ravenna

bedrängte, daß er zum Frieden die Hand bot, der am Tage von S. Gervasius und Protasius 603 geschlossen wurde. So sah Papst Gregor der Große noch vor seinem Tode eine Zeit frei von Kriegsnoth und Bedrängniß, und er feierte dieß ihm so freudige Ereigniß durch den Introitus in der Messe jenes Tages, wie wir ihn noch lesen: loquetur dominus pacem in plebem suam. Im Jahr darauf starb er, den traurigen Zustand Italiens in diesen wild bewegten Tagen hat er uns in seiner Auslegung des Ezechiel lebhaft geschildert: „Ueberall sehen wir Trauer und hören wir Seufzer; die Städte zerstört, die Schlösser gebrochen, die Aecker verheert, das Land eine Wüste. Kein Landmann ist mehr auf dem Felde, fast kein Bürger mehr in den Städten... In Rom sind durch das Schwert und durch die Noth alle edlern Geschlechter vertilgt. Die Menschen sind dahin und selbst die Mauern stürzen zusammen".... Als Heraclius 611 den Kaiser Phocas entthront hatte, sandte er nach Ravenna an Smaragds Stelle den Patricier Johannes Lemigius. Dieser lebte, indem er nach dem Beispiele der letzten Jahre seines Vorgängers jährliche Waffenstillstände mit den Longobarden schloß, nach außen friedlich. Dafür aber bedrückte er die Bürger, und diese erregten 614 in Ravenna einen Aufstand und erschlugen ihn mit seinen Richtern. Heraclius sandte nun den Exarchen Eleutherius, der in Ravenna die Ruhe wieder herstellte, den abgefallenen Herzog von Neapel wieder unterwarf, aber den kühnen Gedanken faßte, sich zum abendländischen Kaiser aufzuwerfen und in Rom sich krönen zu lassen. Doch auf dem Zuge dahin fiel das Heer von ihm ab und ermordete ihn. Nun kam 617 der Patricier Isaacius nach Ravenna. Der kriegrische Agilulf war gestorben und unter der Regierung des minderjährigen Königs Adelwald, und der vormundschaftlichen Regentschaft der frommen Theodelinde, so wie auch unter der Herrschaft Ariowalds († 636) genoß das Exarchat äußern Frieden. Im J. 637 brach in Rom ein Aufruhr aus, weil der kaiserliche Beamte Mauritius den Kirchenschatz aus dem Lateranischen Patriarchalgebäude rauben wollte. Der Exarch, herbeigerufen, statt die Ungerechtigkeit zu verhindern, vollbrachte selbst den Raub, und beschwichtigte den Kaiser, indem er mit ihm theilte. Im Jahre darauf bestieg Rothari den Thron der Longobarden. Dieser erhob wieder die Fahne des Kriegs gegen das Exarchat, eroberte das Genovese und die Lunigiana, d. i. den ganzen Küstenstrich von Burgund bis nach Toscana, so wie die cottischen Alpen und das Land bis Oderzo und Treviso hin, wo die römische Kirche große Patrimonien besaß, und schlug den Exarchen an der Scultenna im Modenesischen aufs Haupt. Dieß war der letzte Kampf zwischen den Longobarden und den Exarchen bis zu den Zeiten Luitprands. — Auf Isaacius folgte im J. 641 Theodorus Calliopa. Die äußern, politischen Kämpfe ruhten, aber innere, kirchliche Kämpfe begannen. Die Erzbischöfe von Ravenna, stolz auf den politischen Vorrang ihrer Stadt und im Interesse der dogmatisirenden Kaiser strebten fortwährend nach Autocephalie und 648 bewirkten sie ein langjähriges Schisma von der römischen Kirche. Damals waren die monotheletischen Streitigkeiten auf ihrer Höhe. Kaiser Constans II., Partei für die Irrlehre ergreifend, suchte vergebens den Papst Martin zur Unterschrift des vom Patriarchen Paulus herausgegebenen „Typos" zu bewegen. Von den abendländischen Bischöfen im Verein mit ihrem Haupte wurde die Lehre der Monotheleten mit dem Anathem belegt, und aus Rache ließ der Kaiser den Papst durch den Exarchen gefangennehmen, und verbannte den unerschütterlichen Zeugen der Wahrheit auf eine Insel, wo er im Gefängnisse starb (vgl. Alzogs Kirch.-Gesch. § 124 und Martyrol. Roman. 12. Nov.). Im Jahre 663 kam Constans selbst nach Italien, ob in der Absicht, einmal in Rom zu residiren, wie einige meinen, oder um die Longobarden zu verjagen, wie Paulus Diaconus und Anastasius vermuthen, ist ungewiß, gewiß aber, daß er nach einem verunglückten Angriff auf Benevent nach Rom zog und von hier alle Bronzen und Erzstatuen, die er finden konnte, ja selbst die antike Bedachung des Pantheon räuberisch mit sich fortnahm. Unter

Constantin Pogonatus wurde durch das sechste öcumenische Concil von Constantinopel die Kirchenspaltung wieder aufgehoben, und auch die ravennatische Kirche mit der römischen wieder versöhnt, und 684 gab der Kaiser dem Clerus, Volk und Heer in Rom das Privilegium, wonach der in ordentlicher Wahlversammlung ernannte Papst noch vor eingeholter Bestätigung consecrirt werden konnte und nur dem Exarchen oder dem kaiserlichen Hofe die Anzeige gemacht werden mußte. Indeß sieht man bald die Exarchen mit Wahlumtrieben geschäftig, z. B. nach Conons Tode (687) und auf Gewinn und Erpressungen oder selbst Räubereien in den Kirchen bedacht. Doch dauerte auch nicht einmal der kirchliche Frieden lange. In den Beschlüssen des concilium quinisextum hatte sich des Kaisers Partei Anhänge und Veränderungen erlaubt, die die päpstlichen Gesandten unvorsichtiger Weise unterschrieben hatten, die aber Papst Sergius nicht ratificiren wollte. Darüber erzürnt, wollte Kaiser Justinian II. den Papst gefangen nehmen lassen, und sandte dazu seinen Protospatharius Zacharias nach Rom. Da erhob sich, auf das bloße Gerücht hin, dem Papst drohe Gefahr, das Heer (d. i. das bewaffnete, zunftartig organisirte Volk) aus Ravenna, der Pentapolis und der Umgegend und vertrieb den kaiserlichen Protospatharius; ein Beweis, wie bedeutend schon damals die Anhänglichkeit an den Papst im Volke des Exarchats Wurzel geschlagen. Ein ähnlicher Aufstand wiederholte sich, als 701 der neue Exarch Theophylactus gegen Gewohnheit von Constantinopel zuerst nach Rom kam, so daß derselbe gezwungen wurde, in aller Eile und Stille nach Ravenna zu ziehen. Während seines Exarchats erhielt die römische Kirche die von Rothari usurpirten Patrimonien namentlich in den cottischen Alpen durch freie Schenkung des Königs Aribert zurück. 709 starb Theophylactus und die Ravennaten schienen unter ihrem autocephalen Erzbischof Felix auch schon versucht zu haben, sich politisch unabhängig vom Kaiser zu constituiren, wofür sie aber von Justinians Feldherrn Theodorus, der aus Sicilien herüber eilte, nachdrücklich gezüchtigt wurden. 711 kam dann der neue Exarch Johannes Trizocobus. Unter dem Kaiser Philippicus Bardanes, der in demselben Jahre den Thron usurpirte, begannen nun die kirchlichen Streitigkeiten, die das schon durch alle Arten politischer Tyrannei und doch gleichzeitig bewiesener politischer Unmacht locker gewordene Band zwischen Morgen- und Abendland ganz gelöst haben. Den Bilderstürmereien des Kaisers setzte der Papst Constantin in einer Synode das Anathem entgegen, verbot die Annahme kaiserlicher Münzen und Briefe, das übliche Aufhängen der Bildnisse des Kaisers und der Kaiserin in den römischen Kirchen und die Commemoration des kaiserlichen Namens im Canon der Messe, mit allgemeiner Zustimmung des Volkes. In Ravenna brach sofort ein Aufstand los, in dem der Exarch erschlagen wurde. Auch wurde der nach Rom gesandte kaiserliche Dux Petrus in einem Tumulte vertrieben, und erst als der der Häresie abgeneigte Kaiser Anastasius II. den Thron bestieg, konnte ein Exarch Scholasticus nach Ravenna gehen und wurde der Herzog Petrus in Rom aufgenommen. Heftiger wiederholte sich indeß derselbe Kampf mit der Thronbesteigung des iconoclastischen Leo Isauricus. Dieser versucht durch seinen Spatharius Marinus und dann durch den neuen Exarchen Paulus den unerschütterlichen Papst Gregor II. tödten zu lassen. Der Anschlag wird entdeckt und vereitelt; den Rüstungen des Exarchen setzt der Papst die verbündeten Longobardenherzöge aus Tuscien und Spoleto entgegen; der Longobardenkönig Luitprand benützte schnell die innere Zwiespalt im kaiserlichen Gebiete, griff den Exarchen an und eroberte sogar auf kurze Zeit Ravenna (vgl. Sigonius ad ann. 725), welches indeß Paulus mit Hilfe der dem Kaiser noch treu gebliebenen Venetianer wieder gewann. Indeß dauerte die Bewegung fort, und da der Kaiser Leo von seinem Treiben nicht abließ und den Papst fortwährend bedrohte, wandte sich dieser mit einem Aufrufe an die Römer, Ravennaten, Pentapolitaner und Venetianer, überall bricht die Empörung los; die Bewohner Ravenna's erschla-

gen den Exarchen, die Städte in der Pentapolis und in Venetien erwählen sich vom Exarchen unabhängige Duces; die Römer blenden den Herzog Petrus und tödten den feindlich heranrückenden Herzog Exhilaratus in Campanien in einer Schlacht; die Longobarden unter Luitprand breiten sich inmitten dieser Verwirrung immer weiter aus, und da der Kaiser in seiner Wuth unbeugsam den neuen Exarchen Eutychius mit gemessenen Kriegsbefehlen schickt, reißen sich die Römer von dem Exarchate völlig los, und das ganze Gebiet des Herzogthums Rom auf der tuscischen und latinischen Seite der Tiber und in Campanien huldigt dem Papste als seinem unmittelbaren weltlichen Herrn. Damit war jedoch noch nicht eine völlige Lossagung vom Kaiserreiche, sondern nur eine freie Stellung zu demselben mit eigener angemessener Regierung und Verwaltung im Innern erreicht und beabsichtigt. Der Exarch Eutychius zog nun mit seinem Heere nach Ravenna, und brachte es wieder zur Ruhe und Unterwerfung, suchte aber sofort ein Bündniß mit dem Longobardenkönig, dem er seine Hilfe gegen die abgefallenen Herzoge von Spoleto und Benevent zusicherte, dafür aber sich seine Hilfe gegen den Papst ausbedang (729). In Folge dieses Bündnisses kam es zu einem Kriegszuge gegen Rom, wo es dem Papste allerdings gelang, den König von eigentlich kriegerischer Unterwerfung der Stadt unter den Exarchen abzuhalten, wo aber dennoch eine Art von gütlichem Vertrage stattgefunden zu haben scheint. Im J. 738 sehen wir den Luitprand wieder vor Rom, wohin sich der Spoletanerherzog nach verlorenem Kampfe geflüchtet hatte, und dießmal warf Papst Gregor III., der weder in dem Exarchen Hilfe gegen die eroberungssüchtigen Longobarden, noch in diesen Hilfe gegen die griechische Bedrückung sah, seine Augen auf die Franken und wandte sich an ihren Majordomus Carl Martell, den christlichen Helden gegen die vordringenden Saracenen des Abendlandes. Carl mochte nicht thätige Hilfe gegen die Longobarden bringen, die ihm in seinem Kampfe gegen die Mauren beigestanden, aber er vermittelte doch dem Papste Frieden. Bald darauf begann unter Rachis (König seit 744) wiederum der Kampf gegen das Exarchat, die Pentapolis wird erobert, doch durch Fürsprache des Papstes, der bei dem Könige viel galt, wurde das Eroberte wieder herausgegeben. Das war indeß nur eine letzte Gnadenfrist; denn als Aistulph 750 die Herrschaft übernahm, wurde der Schlußkampf gekämpft und Ravenna fiel 751 in longobardische Hände. Von nun an theilte sich Alles nur noch in Longobarden- und Römergebiet. Aistulph betrachtete mit dem Besitze Ravenna's die Exarchatsrechte auf sich übergegangen; alle Vorstellungen der griechischen Gesandten und des Papstes ließ er unberücksichtigt und traf Anstalten, auch Rom zu unterwerfen. Papst Stephanus III. (seit 752) wendet sich nun, wie sein Vorgänger, an den Majordomus der Franken, jetzt Pipin, bittet um sicheres Geleit zu persönlicher Zusammenkunft, welches ihm dieser bei Aistulph erwirkt, zieht über die Alpen, krönt Pipin zum König der Franken und überträgt ihm die Schirmvogtei der Kirche, wofür er thätige Hilfe gegen die bedrängenden Longobarden zugesichert erhält. Zwei Züge Pipins nun 754 und 755 zwingen Aistulph zur Herausgabe der Patrimonien der Kirche und des Exarchats, welches der Frankenkönig durch Schenkung zu einem patrimonium S. Petri macht; indeß kam der Friedensvertrag und die Herausgabe erst unter dem König Desiderius vollkommen zum Abschluß, und noch immer scheint der Papst in einem Verhältniß zu dem Kaiser in Constantinopel geblieben zu sein (vgl. das bei Anastasius bibl. p. 132 Erzählte), bis durch die neugeschaffene Kaiserwürde im Abendlande auch der letzte Schatten dieses abhängigen Verhältnisses verschwand. Die Pipin'sche Schenkung wurde nachher von Carl dem Großen und Ludwig dem Frommen bestätigt. — Literatur zur Geschichte des Exarchats: Rubeus, Hist. Ravennæ; Puteanus, Hist. Insubrica; Sigonius, de Regno Italiæ; Orsi, dell' origine del dominio e della sovranità dei Romani Pontefici; Fererus de Exarchatu; Savigny, Gesch. d. röm. Rechts, Bd. I.; Phillips, deutsche Gesch. II. 229 ff. [Müller.]

Exarchen in der hierarchischen Gliederung der Kirche hießen die Bischöfe, die, weil sie in den Hauptstädten der Provinzen des römischen Reichs ihren Metropolitansitz hatten, auch eine der politischen Präfectur an Ausdehnung ähnliche geistliche Jurisdiction erwarben, und die höchst wahrscheinlich selbst ihren Namen nach dieser Analogie mit den politischen Präfecten (ἔξαρχοι) erhielten. Eine Zeit lang bildeten sie daher ein Mittelglied zwischen den Patriarchen und Metropoliten. So war es besonders mit den Bischöfen von Ephesus, dessen Exarchat die Diöcese Asien (Asia minor), von Heraclea, dessen Exarchat Thracien, und Cäsarea, dessen Exarchat Pontus war. Diese standen über den Metropoliten ihrer Kirchenprovinz, weihten sie (Ep. Siricii et Damasi), bildeten die höhere Rechtsinstanz (Conc. Chalced. an. 451, c. 17) und saßen im Concil zunächst unter den Patriarchen. Indeß nach dem 5ten Jahrhundert, wo durch den Beschluß des Concils von Chalcedon dieses Jurisdictionsrecht auf den Patriarchen von Constantinopel überging, blieb ihnen der Name bloß als Ehrentitel. Ebenso war der Bischof von Thessalonich Exarch über Illyrien unter römischem Patriarchate (Innoc. I. ep. 9; Bonifac. I. epist. ad Rufin. episc. Thess.; Leo I. ep. ad Synod. Chalced.). Außerdem findet sich der Name Exarch auch noch bei autocephalen Bischöfen, z. B. dem von Cypern, der sich dem antiochenischen Patriarchatsverbande entzog. Wie nun ganz im Anfange dieser Titel ein bloßer Ehrentitel jedes Metropoliten ohne unterscheidende Rechte war (Conc. Sardic. can. 6), so sieht man in den Schriften der Canonisten Blastares und Balsamon (13tes u. 14tes Jahrhundert), daß um ihre Zeit in der griechischen Kirche alle Exarchatsprivilegien aufgehört hatten, und „Exarch" nur noch ein bloßer Titel ohne Rechte war. Auch im Abendlande kommt vereinzelt der Titel Exarchus vor; so ernannte Friedrich I. (1157) den Erzbischof von Lyon zum Exarchen von Burgund. Vgl. Pellicia, christ. eccl. politia; Morini, de Patriarch. et Primat. origine; Thomassini, vetus et nova eccl. discipl. [Müller.]

Exaudi ist die von dem Anfangsworte des Introitus der hl. Messe entlehnte Benennung des sechsten und letzten Sonntags nach Ostern, welcher den Uebergang von der engern oder kürzern österlichen Zeit auf das Pfingstfest und die Vorbereitung auf dasselbe bildet und uns erinnert, daß die Apostel zu Jerusalem unter Gebet den hl. Geist erwarteten; daher handelt auch das Evangelium bei der hl. Messe von der Sendung und den Gaben des hl. Geistes, welcher die Wahrheit der Lehre Jesu selbst bestätigen, und auch die Apostel zum Zeugnisse für dieselbe erleuchten und kräftigen wird.

Exceptionen, s. Einreden.

Excesse der Geistlichen. Dem Geistlichen legt theils schon der ausgezeichnete Stand, dem er als solcher angehört, theils das besondere Amt, das er bekleidet, gewisse eigenthümliche Verpflichtungen auf. Jede Verletzung dieser allgemeinen oder besonderen Clericalstandes- und Amtspflichten nennt man Exceß oder geistliches Disciplinarvergehen zum Unterschiede von den gemeinen Verbrechen und Vergehen, deren sich der Laie wie der Geistliche schuldig machen kann (s. Delicte). A. Unter den Verletzungen der clericalischen Standespflichten (excessus status clericalis) begreifen die Canones nicht nur wirklich unsittliche und schon an sich tadelnswürdige Handlungen und Gewohnheiten, wie Völlerei und Trunkenheit (c. 1. 3. 5. 9. Dist. XXXV.), Habsucht (c. 3. Dist. XXIII.), Geiz (c. 2. Dist. XXII.), Wucher (c. 4. Dist. XLVII.), Zornhitze (c. 1. Dist. XLV.), Zank und Scheltworte (c. 4. Dist. XLVI.), sondern auch solche, welche leicht in gefährliche Leidenschaften übergehen können, und sich mit dem sittlichen Ernste und der Charaktermilde dieses Standes nicht vertragen, wie der nähere, wenn auch nur den Schein der Vertraulichkeit begründende, Umgang mit Personen des anderen Geschlechts (c. 15. 23. 25. 32. Dist. LXXXI.), der Besuch der Wirthshäuser außer im Nothfalle auf Reisen (c. 2. 4. 9. Dist. XLIV.), die Theilnahme an Tauf- und

Hochzeitschmausen (c. 19. Dist. XXXIV., c. 4. Dist. XXXV.), der Besuch von Tanzplätzen, obscönen Lustspielen, Opern, Pantomimen, Balleten, Seiltänzerproductionen (c. 15. X. De vita et honest. cleric. III. 1.), Theilnahme an Mummereien, Maskeraden, an Würfel- und anderen dergleichen Glücksspielen (c. 12. 15. X. eod.), an Thierhatzen und Treibjagden (c. 1. 2. X. De cleric. venat. V. 24.); deßgleichen solche Beschäftigungen, welche mit der stillen Zurückgezogenheit des Geistlichen im Widerspruche stehen, der religiösen und wissenschaftlichen Fortbildung desselben Abbruch thun und dessen ausschließliche Hingabe an seinen Beruf hindern würden, daher namentlich die Betreibung öffentlicher Gewerbe und Handwerke (c. 6. X. Ne cler. vel monach. III. 50; Clem. c. 1. De vit. et hon. cler. III. 1.), Handelschaft, Ausübung der Medicin und Chirurgie, zu große Vorliebe für weltliche Jurisprudenz, Kriegsdienste, das Notariat und andere Staats- und Magistratsämter, besonders jede Betheiligung an peinlicher Gerichtsbarkeit (c. 1. 2. 4. 6. 8. 9. 10. X. Ne cler. vel monach. III. 50.); endlich Alles, was schon dem äußeren clericalischen Anstande, der den Geistlichen vor dem Laien auszeichnen soll, zuwider läuft, daher jede Lascivität in Blick, Gang, Haltung und Geberde, unanständige Reden und muthwillige Scherze (c. 3. Dist. XXIII.; c. 7. Dist. XLIV.; c. 6. Dist. XLVI.), das Tragen von Waffen, wenn nicht auf Reisen zur Nothwehr (c. 2. X. De vit. et hon. cler. III. 1.), der Gebrauch von Parfümerieen (c. 1. c. XXI. qu. 8.), das Führen von Hand- und Halskrausen, Pectorale und Vorstecknadeln, Ohren- und Fingerringen (c. 15. X. cit. III. 1.), läppische Modesucht in Haarschnitt, Bart (c. 4. 5. X. eod.) und auffallenden Kleidern (c. 22. 32. Dist. XXIII.), insbesondere Vernachläßigung der Tonsur und des Clericalkleides (Conc. Trid. Sess. XIV. c. 6; Sess. XXIII. c. 6. De ref.). Alle diese und ähnliche Excesse sollen von dem Bischofe nach Umständen schwerer oder gelinder bestraft werden; die Art und das Maß der Strafe aber ist in den meisten Fällen dem jedesmaligen oberhirtlichen Ermessen anheimgegeben. Nur auf einige excessive Handlungen haben schon die Canones bestimmte Strafen, wenn auch nicht immer streng maßgebend, festgesetzt. So finden wir namentlich leidenschaftliche Jagdlust an Bischöfen mit dreimonatlicher, an Priestern und Diaconen mit zweimonatlicher Excommunication, an Subdiaconen mit Suspension, an Minoristen mit arbiträren Bußen (c. 1. X. De cler. venat. V. 24.); Trunkenheit mit dreißigtägiger Ausschließung aus der Gemeinschaft oder Körperstrafe (c. 9. Dist. XXXV.); Schlägerei nach wiederholter fruchtloser Ermahnung mit Absetzung (c. 1. X. De cleric. percuss. V. 25.) geahndet. Vernachläßigung der Tonsur und der Clericalkleidung ist an unbepfründeten Minoristen mit Entziehung des privilegii canonis et fori, an bepfründeten Clerikern überdieß mit zeitlicher Suspension von Weihe und Amt und bei fortgesetzter Renitenz mit Verlust des Beneficiums (Conc. Trid. Sess. XIV. c. 6. De ref.); der willkürliche Austritt eines Clerikers der höheren Weihen aus dem geistlichen Stande (apostasia irregularitatis oder apost. a clericatu) außerdem noch mit Irregularität und Excommunication (c. 2. c. III. qu. 4; c. 2. 3. c. XX. qu. 3.), und wenn er eine Ehe abschloß, mit der excommunicatio latæ sententiæ bedroht (Clem. c. un. De consang. IV. un.). Bei Mönchen, die dem Kloster entspringen und den Habit abwerfen (apostasia obedientiæ oder apost. a monachatu) tritt zu den genannten Rechtsnachtheilen und Censuren noch die Einziehung aller Ordensprivilegien (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 19. De regul. et monial.), die Suspension von der nach ihrem Austritte etwa noch erlangten resp. erschlichenen Weihen und geschärfte Kerkerstrafe auf unbestimmte Zeit hinzu (c. 5. 6. X. De apostat. V. 9.). — B. Die Excesse der Geistlichen hinsichtlich ihrer **Amtspflichten** begreifen theils die unrechtmäßige Ertheilung einer hl. Weihe, so wie die uncanonische Empfangung und Ausübung eines Ordo (s. **Ordination**), theils Negligenzen der Kirchenoberen und Untergebenen in ihren Amtsverrichtungen oder Mißbrauch und unbefugte Ausdehnung ihrer Amtsgewalt. Hievon handelt ein eigener Titel: De excessibus praelatorum

t subditorum in den Decretalensammlungen. Unter den Excessen a) der Bischöfe nd anderer **Kirchenvorsteher** heben die Canones hervor: Cumulirung mehrerer ncompatibler Pfründen in Einer Person (c. 1. X. De excess. praelat. V. 31.), Verleihung von Beneficien an Unwürdige (c. 2. X. eod.), Aneignung fremder Kirchenämter und Beneficialbezüge (c. 3 eod.), Belästigung der untergebenen Geistlichkeit mit ungebührlichen Abgaben und Leistungen (c. 7 eod.), Beeinträchtiung einzelner Personen und ganzer Corporationen in ihren Rechten und Privi-egien (c. 2. 7. 17 eod.), Attentate der Klosterprälaten ohne Vorwissen und Genehnigung des Diöcesanbischofes (c. 8 eod.) und Uebergriffe in die Rechte desselben c. 12 eod.), Mißbrauch der Amtsgewalt in Verhängung ungesetzlicher Censuren nd Strafen (c. 1 eod.). Alle diese Excesse zogen nebst der Nichtigkeit der excesiven Handlungen in der Regel die Suspension nach sich. Besonders strenge iberwachten die Gesetze die Strafgewalt der geistlichen Oberen in Verhängung örperlicher Züchtigungen. Zwar durften Aufseher und Lehrer gegen Minoristen, velche noch der Schuldisciplin unterlagen, und ältere Priester gegen jüngere Kleriker, wenn diese durch ungeziemendes Benehmen die Andacht störten, körperiche Strafen anwenden, aber innerhalb der Grenzen einer väterlichen Correction c. 1. c. XXIII. qu. 5.); ebenso Prälaten gegen ihre Untergebenen, jedoch nur vieder durch Cleriker und Mönche, nicht durch Laien (c. 24. X. De sent. excomm. V. 39.). Zu harte Züchtigung wurde mit zweimonatlicher suspensio ab ordine c. 2. X. De cler. percuss. V. 25.), Mißbrauch des geistlichen Ansehens zu Schlägen gegen Laien mit Absetzung (c. 7. Dist. XLV.; c. 2. § 6. c. I. qu. 7.), Mißbrauch er Amtsgewalt zu leidenschaftlicher Züchtigung Geistlicher mit Excommunication und Exil (c. 8. Dist. XLV.) geahndet. Von Amtsvergehen b) des **niederern** Clerus erwähnen die Gesetze vorzüglich die Excesse Privilegirter durch abusiven Gebrauch ihrer Privilegien und Vorrechte (c. 3. 7. X. De privil. V. 33.), der Geistlichen und Mönche durch Nichtbeobachtung der vom Bischofe angeordneten Kirchenfeierlichkeiten, der promulgirten Verordnungen und Censuren ꝛc. (c. ult. X. De excess. praelat. V. 31; Conc. Trid. Sess. XXV. c. 2. De regul. et monial.), der Priester durch Defecte beim Celebriren des heiligen Meßopfers (c. 57. Dist. I. De consecr.; c. 11. Dist. II. eod.), der Stifts- und Kloster-Conventualen durch Verweigerung des angelobten Gehorsams gegen ihre Oberen (c. 15. X. De excess. praelat. V. 31.), der Pfarrer durch Trauung von Exparochianen ohne Entlaßschein Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 1. De ref. matrim.), dann des untergebenen Clerus überhaupt durch Uebergriffe in die Amtsrechte der Kirchenoberen (c. 6. 14. X. De excess. praelat. V. 31.) u. s. w. Auch diese Excesse sind regelmäßig mit Suspension, insbesondere aber die Verletzung des Beichtgeheimnisses (s. **Beichtsiegel**) mit Deposition und lebenslänglichem Kerker (c. 2. Dist. 6. De poenit.; c. 12. X. De poenit. et remiss. V. 38.); dann die Anreizung zur Unzucht während oder unmittelar vor oder nach der sacramentalen Beicht (s. **Solicitation**) an allen Priestern mit Degradation bedroht (Gregor. XV. Const. Universi Dominici v. 30. Aug. 1622). Hieher gehört auch die absolutio complicis a peccato carnali (s. **Complex**), worauf die excommunicatio latæ sententiæ gesetzt ist. [Permaneder.]

Exclusiva ist das besonders von den Kaisern des heiligen römischen Reichs eutscher Nation (jetzt von Oestreich), und dann auch von den Königen von Frankeich und von Spanien in Anspruch genommene und geltend gemachte Vorrecht, die Wahl eines ihnen mißfälligen Cardinals (persona ingrata) zum Papste zu hindern. Im Alterthume wurde der römische Bischof lediglich von anderen Bischöfen und em Clerus unter Beistimmung der Gemeinde gewählt. C. 5. 6. C. VII. qu. 1. Cyprian. c. a. 255.). Dabei verblieb es aber nicht; die Gelüste der weltlichen Macht zu Uebergriffen brachen sich in der Folge eine breite Bahn. Die römischen Kaiser benützten Streitigkeiten und zwiespaltige Wahlen als Gelegenheit zur Einmischung, namentlich bei dem Streite zwischen Siricius und Ursicinus im J. 385;

vgl. Rescript. Valentiniani II. ad Pinian. Praef. urb. (Mansi, Tom. III. p. 654) und zwischen Bonifacius und Eulalius im J. 419; Rescript. Honor. Aug. ad Bonifac. I. (c. 2. D. XCVII. C. 8. D. LXXIX.). Als das abendländische Kaiserthum gefallen war, ging dieser Einfluß mit dem Besitze der Hauptstadt auf die germanischen Könige über; Edict. Odoacr. Reg. a. 483. Cf. C. 1. § 1. D. XCVI. (Symmach. in Concil. Rom. a. 502); doch machten sie, wenn gleich Arianer, davon nur einen schonenden Gebrauch. Vgl. Lib. Pontificum in vita Symmach. Facta contentione hoc construxerunt Patres, ut ambo Ravennam pergerent ad judicium Regis Theodorici. Qui dum ambo introissent Ravennam, hoc judicium aequitatis invenerunt, ut qui primo ordinatus fuisset, vel ubi pars maxima cognosceretur, ipse sederet in sede apostolica. Quod tandem aequitas in Symmacho invenit. Die Kirche suchte übrigens auch von ihrer Seite die Reinheit und Freiheit der Wahlen zu wahren. C. 2. 10. D. LXXIX. (Symmach. in Conc. Rom. a. 499). Theodorich aber riß das Ernennungsrecht mit Gewalt an sich; Cassiodor. Var. VIII. 15; die Dictatur eines Laien gab also der Kirche Christi ihr Oberhaupt, und verfügte über die Petrinische Succession! Nach dem Liber diurnus c. 2. tit. 1—7 blieb auch noch lange nachher die Wahl sehr abhängig von den Kaisern, die sich sogar für ihre Bestätigung (C. eine große Summe zahlen ließen, die erst Constantinus Pogonatus (im J. 680) dem Papste Agatho erließ. C. 21. D. LXIII. Die römischen Concilien waren besonders bemüht, die Papstwahl in Ordnung zu bringen, Conc. Rom. a. 606. (C. 7. D. LXXIX.) Conc. Rom. a. 769. (C. 3—5. D. LXXIX.) Auch suchten die Päpste selbst den Mißbräuchen zu steuern; Stephan. VI. a. 897. (C. 28. D. LXIII.) Joan. IX. in Concil. Rom. a. 898. c. 10. (Pertz, monum. T. IV. App. p. 158) während auf der andern Seite die Kaiser für ihre Interessen obsorgten. Pact. Ottonis I. a. 962. (Pertz, l. c. p. 159. Cf. C. 32. D. LXIII.) et a. 963. (Pertz l. c. p. 166. Cf. C. 23. D. LXIII.) Pact. Henrici II. a. 1020. (Pertz, l. c. p. 173.) Erst Papst Nicolaus II. brachte wieder die freiere Wahl an die Cardinalbischöfe und die anderen Cardinäle mit Zustimmung des Clerus und des Volkes, jedoch unvorgegriffen kaiserlichen Rechten. Nicol. II. in Conc. Later. a. 1059. (C. 1. D. XXIII.) Pertz, l. c. p. 176. Cf. C. 1. 9. D. LXXIX. Mit der Zeit ging aber die Wahl ganz in die Hände der Cardinäle über; vgl. Gratian. ad C. 34. D. LXIII. mit C. 6. X. de elect. (1. 6.), und es ist eben nur die Exclusiva gewesen, welche von Seite weltlicher Gewalthaber der kirchlichen Freiheit officiell entgegentrat (Exclusio ist namentlich erwähnt von Gregor XV. in der Bulle Aeterni Patris, § 18. Die Stelle ist von Barthel in der noch zu allegirenden Schrift wiedergegeben). Nach dem Geiste dieser Freiheit muß ein für alle Mal der Grundsatz festgehalten werden, daß die Wahl des Papstes, als des höchsten Oberhauptes der Kirche, auch nur allein von der Kirche (den Cardinälen) ausgehen dürfe, daß sie also nicht das Werk von Laien und den Einflüssen der weltlichen Macht gebieterisch unterworfen sein solle. Eine solche Unterwerfung des Geistlichen unter das Weltliche ist nur der protestantischen Verfassung eigen, da die sogenannten Reformatoren, um ihr Beginnen mittelst der für sie leider unentbehrlichen weltlichen Macht durchzusetzen, die Fürsten durch Ueberlassung der schismatischen Kirchengewalt für sich gewannen, und diese Gewalt bisher auch principiell und thatsächlich bei den Fürsten als Summis episcopis geblieben ist. Die alte und wahre Kirche hat nun freilich auch im Drange der Zeiten und Umstände nachgeben und weichen, manchen Druck erdulden, und die Einmischung des Staates in ihre Angelegenheiten annehmen müssen, aber damit hat sie ihre Selbstständigkeit und Autonomie nichts weniger als aufgegeben. Die Exclusiva findet darin eine Art von Rechtfertigung, daß der Kaiser, als Vogt und Schirmherr der Kirche (Reichs-Abschied von Trier u. Cöln im J. 1512, § 4. Project der perpet. Wahl-Capitul. v. 1711, Art. 1), der Papstwahl in der That nicht ganz gleichgültig zusehen konnte, und daß er durch diese seine Stellung und seine nahe

Betheiligung legitimirt war, doch wenigstens die Wahl unruhiger und feindlich gesinnter Päpste zu verhüten; allein ein absolutes Verbotsrecht geht über die Grenzen dieser Anforderungen hinaus. Es würde das Recht der einfachen Einsprache schon genügt, und die Kirche, wenn gleich ohne Zwang, würde kaum je begründeten Einwendungen Trotz geboten haben. Auch ruht das ganze Wechselverhältniß der Kirche und des christlichen Staates auf Pietät, welche einer Verständigung in dieser Weise äußerst günstig ist. Was soll man aber davon sagen, wenn jetzt noch die Kaiser von Oestreich und andere Regenten die Exclusiva prätendiren, da sie doch jene alte Schirmherrschaft nicht haben? Offenbar fallen hier die obigen Gründe hinweg, die Kirche weiß jedoch einmal historisch begründete Rechte zu achten, bis sie im Wege Rechtens und beiderseitigen Einverständnisses geändert oder beseitigt sind. Die Exclusiva kömmt auch bei den gewöhnlichen Bischofswahlen in der Art bisweilen vor, daß der Landesherr gegen eine persona ingrata protestiren kann. — Vgl. über das Ganze: J. G. Estor (resp. J. F. Junius), de jure Exclusivæ, ut appellant, quo Caesar Augustus uti potest, quum patres purpurati in creando Pontifice sunt occupati. Marb. 1740. Joan. Casp. Barthel, opusc. jurid. var. argum. T. II. Ed. nov. Bamberg. et Wirceburg. 1771. Opusc. IV. p. 342—348. [Sartorius.]

Excommunicatio, s. Bann und Anathema.

Execration, s. Entweihung.

Execution letztwilliger Bestimmungen, s. Testamentsvollstreckung.

Execution päpstlicher Erlasse. Alle Verordnungen und Entscheidungen der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt der Kirche werden durch die betreffenden Vollzugsbehörden promulgirt und exequirt. Diese Executivbehörden sind für päpstliche Erlasse regelmäßig die Erzbischöfe und Bischöfe, für bischöfliche die Decane und Pfarrer. Aber die häufigsten Erlasse des apostolischen Stuhles kommen unter der Benennung „Rescripte" (literæ) vor, welche ihrem Inhalte nach sehr mannigfaltig sind. Solche Rescripte, unter denen die Dispensationen von Ehehindernissen, Irregularitäten und anderen canonischen Impedimenten obenan stehen, verlangen vielfältig vor ihrer Vollstreckung noch eine vorläufige Untersuchung über die Wahrheit des im Bittgesuche angegebenen Rechts- und Thatbestandes des concreten Falles (literæ in forma judiciali), welche Untersuchung dem zur Exequirung der Dispens vom päpstlichen Stuhle ernannten Bischof oder Dignitarius übertragen wird. Aber auch, wo eine formale juristische Untersuchung nicht nothwendig ist, sohin für reine Gnadensachen (literæ in forma gratiosa) werden dergleichen Executoren bestellt, welche bald einfach und ohne weiters, bald erst nach Befund der Wahrheit der motivirten Eingabe den Inhalt des Rescriptes in Vollzug setzen sollen. Man unterscheidet daher Executio qualificata, executio simplex oder pura, und executio mixta. Päpstliche Dispensen pro foro externo pflegen dem Bischofe der betreffenden Diöcese oder dem Generalvicar desselben (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 5. De reform.) zur Ausrichtung übertragen zu werden. Die dem Bischofe aufgetragenen Dispensationen darf nicht der Generalvicar, aber auch umgekehrt der Bischof nicht diejenigen an sich nehmen, zu deren Execution der Generalvicar namentlich deputirt ist. Denn die betreffende Vollmacht steht dem Bischofe nicht jure ordinario, sondern delegato zu. Ist der delegirte Vicar gestorben, so ist zu unterscheiden, ob die Execution demselben ausdrücklich auf dessen Eigennamen oder kraft seines Amtes ohne Nennung seines Namens übertragen ist. Im erstern Falle ist die Vollmacht als delegatio personalis zu betrachten, und macht ein neues Commissorium nöthig; im zweiten Falle dagegen erscheint der Executionsauftrag als an das Amt oder die moralische Person geknüpft, und geht demnach auch auf den Nachfolger im Amte über. Ebenso müßte unterschieden werden, wenn der Generalvicar inzwischen abgetreten,

oder seines Amtes enthoben, oder mittlerweile Bischof geworden wäre. War das Executionsmandat auf seine Persou ausgefertiget, so haftet das Recht an dem Delegaten, auch wenn dieser aufgehört hat Generalvicar zu sein. Galt es aber seiner amtlichen Stellung ohne Rücksicht auf seine persönlichen Eigenschaften, so tritt der neue Generalvicar als Executor ein. Da ein vom Papste mit dem Dispensationsvollzuge betrauter Generalvicar nicht nomine episcopi handelt, so berührt es ihn in Vollziehung dieses Auftrags nicht, wenn sein Bischof etwa zur Zeit suspendirt oder excommunicirt ist. Das Capitel oder der Capitular-Vicar darf während der Erledigung des bischöflichen Stuhles die an den inzwischen gestorbenen Bischof gerichteten apostolischen Dispensen in Ehehindernissen und ebenso andere dem Bischofe persönlich aufgetragenen, oder aber in forma dignum ausgestellten d. i. erst nach befundener Würdigkeit des Empfängers zu verleihenden päpstlichen Gnadenrescripte nicht expediren; wohl aber kann er die Expedition der an den seligen Bischof zu Gunsten einer bestimmten Person und unbedingt hinausgegebenen Rescripte vornehmen, deßgleichen die durch die S. Congregatio Conc. Trid. und durch die Congreg. super negotiis episcoporum ergangenen und von dem verstorbenen Bischofe unvollzogen gebliebenen Erlasse, so wie alle an den Defuncten zur Vollziehung gerichteten Bullen und Breven in Rechtssachen exequiren. Ehedispensen ꝛc. pro foro interno gehen gewöhnlich von der apostolischen Pönitentiarie an das bischöfliche Ordinariat (Generalvicariat), von welchem die Gesuche einbegleitet werden, zurück, und werden durch dasselbe sofort dem betreffenden Pfarrer oder Beichtvater des Pönitenten zur Execution hinausgegeben, der nach dem Vollzuge der Vollmacht das Dispensschreiben zu vernichten hat. [Permaneder.]

Execution im processualen Sinne (Hilfsvollstreckung, executio sententiæ) heißt der nöthigenfalls mit Anwendung gesetzlich-erlaubter Zwangsmittel zu erwirkende Vollzug eines richterlichen Urtheils. Die Execution setzt in der Regel ein rechtskräftiges Urtheil voraus (l. 7 Cod. De sent. et interloc. VII. 45). Rechtskräftig aber ist dasselbe, wenn sich die Parteien bei der richterlichen Sentenz beruhigen und solches entweder ausdrücklich erklären, oder durch Vornahme hinlänglich concludenter Handlungen folgern, oder dadurch, daß kein Theil innerhalb des absoluten Appellationsfatale von 10 Tagen irgend ein zulässiges Rechtsmittel ergriffen hat, präsumiren lassen (c. 13. 15. X. De sent. et re jud. II. 27; Sext. c. 1. 4. 6 De appell. II. 15). Außerdem sind gleich vom Augenblick der Publication an rechtskräftig alle richterlichen Entscheidungen, bezüglich welcher die Parteien schon vor deren Erlassung auf den Gebrauch eines Rechtsmittels verzichtet haben; und solche, welche entweder in Folge eines von den Parteien zugeschobenen oder vom Richter auferlegten Eides, oder in Folge gesetzlich ausgesprochenen Ungehorsames, oder endlich bereits in letzter Instanz gefällt worden sind. Die Vollstreckung eines Urtheils setzt ferner voraus, daß das Object der dem unterliegenden Theile aufgetragenen Leistung oder des dem Sieger richterlich zugesprochenen Rechtes durch die Definitivsentenz quantitativ und qualitativ bestimmt sei; widrigenfalls vorerst ein Liquidationsverfahren eingeleitet werden muß, worin über den Gegenstand der Execution von den Parteien verhandelt und vom Richter entschieden wird; so daß erst nach rechtskräftiger Erledigung dieser Frage zur Hilfsvollstreckung geschritten werden kann; was jedoch bei bloß theilweiser Illiquidität nicht hinderf, daß inzwischen das bereits Liquide exequirt werde. Die Execution kann endlich (wenigstens nach teutschen Reichsgesetzen) nur auf Anrufen des obsiegenden Theils (J. R. Absch. v. 1654. § 160) und nur durch den competenten Richter, von dem oder in dessen Auftrag das Urtheil gesprochen wurde, bewirkt werden. Ein anderer Richter darf nicht auf Anrufen der Partei, sondern nur auf Requisition des zuständigen Richters das Urtheil vollstrecken (c. 5 X. De sent. II. 27; c. 28. § 3. X. De off. et pot. jud. deleg. I. 29). Das requirirte Gericht hat dabei nicht zu untersuchen, ob das zu vollstreckende

theil gerecht sei oder nicht, sondern kann nur um Enthebung von dem Auf-
ige nachsuchen; muß aber, wenn der requirirende Richter auf der Execution
steht, dieselbe unweigerlich vollziehen (c. 28. § 3. X. cit. I. 29). Ebenso muß
r requirirte Richter, wenn der Condemnirte bei demselben noch Einreden vor-
ingt, den Requirenten davon in Kenntniß setzen, sich aber keine Selbstcognition
auben (c. 5 X. De sent. et re jud. II. 27). Wenn rücksichtlich der Art und
röße der Leistung alles berichtiget, und die Zeit, innerhalb welcher der Verur-
ilte seiner Verbindlichkeit hätte nachkommen sollen, verstrichen ist, so wird dem
ndemnirten auf Antrag des Siegers auferlegt, in einer bestimmten — in der
gel auf vier Monate festgesetzten — Frist, welche jedoch vom Richter auch
schränkt werden kann (c. 15 X. eod. II. 27), dem Urtheile Folge zu leisten, und
durch seinen Ungehorsam veranlaßten Kosten zu tragen. Die Zwangsmittel,
lche nach erfolglos verstrichener Frist auf abermaliges Andringen des obsiegenden
eils gegen den Condemnirten in Anwendung kommen können, sind verschieden,
nachdem derselbe entweder zur Bezahlung einer Geldschuld, oder zur Heraus-
be einer bestimmten Sache, oder zur Leistung oder Unterlassung einer bestimm-
n Handlung 2c. verurtheilt ist. Nur die ehemals gegen insolvente Schuldner
e bei den Römern so auch in Teutschland übliche Execution an der Person mit-
st „Uebergebung zu Hand und Haft" (addictio) war nach canonischem
chte unzuläßig (c. 2 X. De pignor III. 21), und vorlor sich später auch an den
ltlichen Gerichten in Teutschland mit alleiniger Ausnahme des Arrests der
echselschuldner, welcher noch hie und da besteht. Von den geistlichen Gerichten
urden Widerspänstige zur Leistung des Aufgetragenen durch Anwendung
chlicher Censuren angehalten, und, wenn diese erfolglos blieben, die Staats-
se gegen sie implorirt (c. 14 X. De off. jud. ord. I. 31; c. 10 X. De judic. II.
. Letzteres ist heutzutage regelmäßig der Fall. — Es kann aber die bereits
cretirte und selbst die schon eingetretene Execution theils durch die begründete
nwendung der unheilbaren Nichtigkeit des Urtheils, theils durch die Geltend-
achung und Durchführung jetzt noch zuläßiger peremtorischer Exceptionen für
mer und zwar entweder ganz oder doch theilweise aufgehoben werden. Da-
gen kann die Hilfsvollstreckung wenn gleich nicht aufgehoben, so doch in ihrem
ufe gehemmt werden, wenn der Verurtheilte mit Grund einwendet, daß die
sentlichen Voraussetzungen des Processes überhaupt oder die des Executions-
rfahrens insbesondere nicht vorhanden oder wenigstens nicht erwiesen seien;
nn derselbe neue und auf der Stelle liquide Mittel, die Schuld zu tilgen, auf-
funden hat; wenn ein Dritter principaliter auf das Executionsobject Anspruch
hebt; wenn über das Vermögen des Condemnirten der Concurs eröffnet wird,
d dadurch die einzelnen Gläubiger genöthiget sind, hinsichtlich ihrer Befrie-
gung die Vertheilung der Concursmaße abzuwarten; wenn der Schuldner sich
r cessio bonorum erbietet; oder wenn er einen sogenannten Anstandsbrief (mora-
ium) erwirkt. Endlich tritt bald Hemmung bald aber nur Beschränkung
r Execution ein, nämlich durch eine von den Creditoren bewilligte Stundung;
rch triftigmotivirtes und hienach gewährtes Gesuch des Schuldners um Zah-
ngsfristen; durch Einwendung eines jetzt noch zuläßigen und mit Suspensiv-Effect
rsehenen Rechtsmittels; endlich dadurch, daß der Verurtheilte Sicherheitstellung
gen eventueller Zurückforderung des Streitobjectes vom Sieger verlangt, was
mlich dann vorkommen kann, wenn der Condemnirte solche neue Einreden hat,
allerdings relevant erscheinen, aber, weil sie noch nicht augenblicklich liquid
d, zur besonderen Ausführung verwiesen werden. [Permaneder.]

Exedra. Nach Eusebius (h. e. X. 4) und Socrates (III. 1) bezeichnet dieses
ort sowohl die Kanzel als die bischöfliche Cathedra. In der Mehrzahl exedræ
zeichnete es im christlichen Alterthume die Nebengebäude der großen Kirchen
e in Rom, Carthago, Constantinopel, als das Taufgebäude (Baptisterium),

Secretarium mit dem Diaconicum oder Mutatorium und dem Salutatorium, das Schatzgebäude (Scevophylacium). Das Secretarium war oft so bedeutend, daß Concilien darin gehalten werden konnten. Vgl. Binterim, Denkwürd. IV. 1. S. 139 ff.

Exegese. Unter Exegese (ἐξήγησις) oder Auslegung versteht man im Allgemeinen die Darstellung des Sinnes einer Rede, von wem letztere auch ausgegangen sein, oder worauf sie sich auch beziehen mag. Hier haben wir es jedoch lediglich mit der Auslegung der hl. Schrift zu thun, und uns daher auch nur an die Eigenthümlichkeiten dieser zu halten. Die Exegese begreift eigentlich nicht Alles in sich, was zur Auslegung gehört, sondern nur die Grundlage, worauf letztere ruht. Das Ganze der Auslegung umfaßt zwei verschiedene Theile: der eine gibt die Anweisung, wie der Sinn der Rede zu finden, und der andere, wie der gefundene Sinn darzustellen ist; jener heißt Hermeneutik, und dieser Exegetik; jene ist der theoretische, und diese der practische Theil. Die Exegese aber ist der Act der Auslegung, oder auch das Ausgelegte selbst, und setzt folglich jene beiden voraus (s. Hermeneutik). — Sie läßt sich eintheilen 1) nach ihrem Ursprung, oder wer sie gibt, in die, welche der Redende selbst, und in die, welche ein Anderer gibt, und in die, welche aus beiden gemischt ist: die erste heißt die authentische, die zweite die doctrinale, und die dritte die traditionale; 2) nach der Quelle der Rede selbst, d. h. ob dieselbe unmittelbar aus Gott, oder aus der menschlichen Vernunft geflossen ist, oder als solche angesehen wird, in die offenbarungsgläubige und in die vernunftgläubige oder rationalistische; 3) nach ihrem Zweck in die dogmatische, moralische, buchstäbliche, mystische u. s. w., je nachdem man bloß oder vorzugsweise die betreffende Seite der Schrift oder einzelner Stellen bei der Auslegung berücksichtigt; 4) nach ihren Mitteln in die grammatische, logische, rhetorische und historische. Wir werden die zweite Eintheilung zur Grundlage unserer Abhandlung nehmen, weil sie der Lebenspunct der biblischen Exegese ist, und derselben die erste beifügen, weil diese einer jeden Auslegung angehört; die dritte aber außer Acht lassen, weil sie sich auf die zweite stützt und in's Specielle geht, und die vierte nur kurz unter der doctrinalen berühren. — I. Die offenbarungsgläubige Exegese. Diese stützt sich auf den Grundsatz: daß die Verfasser der hl. Schrift nicht aus eigener Eingebung reden, sondern aus unmittelbarer Eingebung Gottes, und daher ihre Reden göttliche Offenbarungen enthalten. Die Wahrheit dieses Grundsatzes geht hervor aus den hl. Schriftstellern selbst, einmal indem sie sagen, daß der Geist Gottes oder der hl. Geist durch sie rede, und das, was sie sagen, das Wort Gottes nennen (s. z. B. im A. T. Moses im 4. B. Cap. 12, 5—8. Samuel 1. B. Cap. 3, 4 ff. David 2 Sam. 23, 2. Ps. 51, 13. Salomo 1 Kg. 3, 5 ff. Jesaias Cap. 6. Jeremias Cap. 1. u. s. w. und im N. T. Christus von sich Joh. 7, 16. und von den Aposteln. Joh. 14, 16. 17. 26.; 16, 12—15. Apg. Cap. 2. und die Apostel von sich 1 Cor. 2, 10. Eph. 3, 3. 1 Thess. 4, 8. 2 Timoth. 3, 16. 1 Petr. 1, 12.); zweitens indem sie diese ihre Aussage, oder ihre göttliche Sendung durch übermenschliche Thaten — durch Wunder und Weissagungen — bestätigen; und drittens indem sie stets, und zwar rücksichtlich des A. T. von den Juden (Flav. Jos. contra Ap. lib. 1. § 8.) und von den Juden und Christen zugleich (Orig. contra Celsum lib. 5.: *τὰ βιβλία θείῳ γεγράφθαι πνεύματι ὁμολογοῦμεν ἀμφότεροι*), und rücksichtlich des N. T. von der Kirche als solche anerkannt worden sind, da in den Concilienbeschlüssen von Laodicea, Carthago, Hippo u. s. w. die hl. Schriften *θεόπνευστος* oder divinæ scripturæ heißen. Die hl. Schriftsteller sind also, insoweit sie die geoffenbarte Religionslehre enthalten, nur verschiedene Organe eines und desselben Geistes, nämlich des hl. Geistes, welcher durch sie gesprochen hat, und das von ihnen Mitgetheilte ist ein ihnen Gegebenes, ein Objectives, in Bezug auf welches sie solidarisch zu-

sammenstehen, d. h. sich wechselseitig ergänzen und erläutern, und dürfen daher in dieser Hinsicht nicht als einzelne Individuen oder losgerissen von einander betrachtet werden, sondern nur als Theile eines Ganzen. Sie müssen daher auch aus dem Geist, welcher durch sie gesprochen hat, ausgelegt werden, wie dieses auch der Apostel Petrus 2 Br. 1, 20 u. 21 ausdrücklich sagt: „Dieses aber sollet ihr für das Erste wissen, daß keine Weissagung in der Schrift aus eigener Auslegung geschehen darf. Denn niemals ist eine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgebracht worden, sondern die hl. Männer Gottes haben aus Eingebung des hl Geistes geredet." Da also der Offenbarungsglaube oder die geoffenbarte Religion objectiv ist, so muß auch die offenbarungsgläubige Exegese objectiv sein, d. h. sie muß die hl. Schrift in ihren einzelnen Offenbarungslehren so auslegen, wie dieselben als geoffenbart bezeugt sind, und mit dem ganzen geoffenbarten Lehrsystem übereinstimmen. Wir wollen nun diese Auslegung nach ihrer dreifachen Eintheilung als authentische, doctrinale und traditionale näher betrachten. 1) Die authentische ist diejenige, welche von dem Redenden selbst ausgeht, und diese ist die untrügliche, weil ein Jeder am besten wissen muß, was er hat sagen wollen (Quilibet est optimus verborum suorum interpres). Sie ist unmittelbar, wenn sie von der Person, die geredet hat, selbst, und mittelbar, wenn sie von dem Amte ausgeht, welches hierin ihre Stelle vertritt. So wird z. B. im Staat das Gesetz, dessen Sinn zweifelhaft ist, von der gesetzgebenden Gewalt authentisch ausgelegt, diese mag nun dieselbe Person sein, welche es gegeben hat, oder eine andere, die nach ihr folgt, beziehungsweise ihre Stelle vertritt. So ist es auch mit der authentischen Auslegung der hl. Schrift; dieselbe ist theils unmittelbar, wenn die redende Person ihre Worte selbst erklärt, z. B. Jes. 5, 7. Ezech. 5, 12. Dan. 8, 20. Matth. 13, 18. u. a., theils mittelbar, wenn sie durch das Lehramt erklärt wird, welches Christus eingesetzt hat, hierin seine Stelle zu vertreten. Denn Christus spricht Matth. 28, 18—20. zu allen seinen Aposteln, den Apostel Petrus mit eingeschlossen: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet also hin, und lehret alle Völker ... lehret sie halten Alles, was ich euch geboten habe; und siehe! ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt. Joh. 14, 16.: Ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Beistand geben, daß er bei euch bleibe bis in Ewigkeit, nämlich den Geist der Wahrheit ... Ihr werdet ihn erkennen, denn er wird bei euch bleiben und in euch sein. V. 26.: Der Beistand aber ist der hl. Geist, welchen euch der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch Alles lehren, und an Alles erinnern, was ich euch gesagt habe. Joh. 16, 13.: Wenn aber jener Geist der Wahrheit kommt, so wird er euch in alle Wahrheit führen ... Derselbe wird mich verherrlichen, denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch kund thun." Und zu Petrus insbesondere spricht er Matth. 16, 18 u. 19.: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Und ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben, und was du binden wirst auf Erden, das soll auch gebunden sein im Himmel, und was du lösen wirst auf Erden, das soll auch gelöset sein im Himmel. Luc. 22, 32.: Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke; und bist du wieder umgekehrt, so stärke auch deine Brüder. Und Joh. 21, 15—17.: Weide meine Lämmer ... weide meine Schafe." Diese Vollmacht und Verheißung hat Christus nur den Aposteln gegeben, und nicht auch den übrigen Gläubigen, denn er hat diese Worte nur zu jenen, nicht zu diesen gesprochen, aber er hat sie nicht auf die Apostel als Personen beschränkt, sondern auf das apostolische Amt, also auch auf die Nachfolger der Apostel, d. h. auf die Bischöfe ausgedehnt, einmal weil er gesagt hat, daß er bei ihnen bleiben werde bis an das Ende der Welt, oder daß der hl. Geist bei ihnen bleiben solle bis in Ewigkeit, und dann weil es der Zweck seiner Kirche mit sich bringt, als welche nicht dauern sollte bis an das Lebensende

der Apostel, sondern bis an das Ende der Welt. Er hat den Aposteln hierin gleiche Gewalt gegeben, jedoch dem Apostel Petrus unter ihnen den Vorrang. Und so bilden denn die Bischöfe als Nachfolger der Apostel und der Papst als Nachfolger Petri in Verbindung das von Christo eingesetzte Lehramt, seine Religionslehren authentisch auszulegen; und dieses Amt ist unfehlbar, weil Christus ihm den Beistand des hl. Geistes verheißen hat, welcher sie als dessen Träger in alle Wahrheit führen werde, und es ist daher die von ihm ausgegangene Auslegung der hl. Schrift eben so wahr, als wenn sie Christus selbst gegeben hätte, d. h. sie ist authentisch. Als Zweck der Einsetzung dieses kirchlichen Lehramtes bezeichnet der Apostel Paulus Ephes. 4, 11 ff. die Erhaltung der Einheit des Glaubens, und die Verhütung, daß nicht die Gläubigen wie Kinder schwankten, und von jedem Winde der Lehre schlechter und trügerischer Menschen hin und her getrieben und zum Irrthum verleitet würden. Deßhalb nennt er auch 1 Timoth. 3, 15. die Kirche eine Säule und Grundfeste der Wahrheit. Die dem kirchlichen Lehramte inwohnende Unfehlbarkeit ist den Aposteln und ihrem Oberhaupt Petrus in Gemeinschaft verheißen; und sie haben es auch nachher in dieser Weise ausgeübt, so daß sie bei dem Ausbruche eines Streites in der Kirche zu einem Concil zusammentraten und darauf ihre Entscheidungen gaben (Apg. 15, 6—29.). In gleicher Weise üben auch die Bischöfe, als Nachfolger der Apostel, und der Papst, als Nachfolger Petri, jenes unfehlbare Lehramt in ihrer Vereinigung auf allgemeinen Concilien. Sie schöpfen dabei für die Auslegung der hl. Schrift sowohl aus dieser als aus der Tradition oder der mündlichen Fortpflanzung der christlichen Lehre, indem sie als Träger und Zeugen der letzteren aussprechen, wie die fragliche Lehre überall in der Kirche von jeher gelehrt wurde und wird, und sie werden, der Verheißung Christi gemäß, dabei von dem hl. Geiste geleitet, so daß sie dadurch in die Absicht Christi oder der andern hl. Schriftsteller eingeführt die fragliche Lehre, der geoffenbarten Wahrheit gemäß, in einen festen Begriff bringen, und das Irrthümliche, welches sich daran anschließen wollte, ausscheiden, und solchergestalt die Stelle der hl. Schrift, welche sich darauf bezieht, authentisch auslegen, und zwar so, wie sie jene Lehre enthält, ganz oder nur beziehungsweise. Diese Auslegungen werden theils direct, theils indirect gegeben; **direct**, wenn das Concil die Stelle ausdrücklich anführt, und ausspricht, welchen Sinn sie habe oder nicht habe, z. B. Conc. Trid. Sess. 7. de baptismo can. 2: Siquis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi; atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi (Joan. 3, 5.): „Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu Sancto“: — ad metaphoram aliquam detorserit, anathema sit; **indirect**, wenn das Concil sie nicht ausdrücklich anführt und auslegt, sondern die geoffenbarte Lehre selbst ausspricht, und dadurch alle sich darauf beziehenden Stellen der hl. Schrift je nach ihrem besonderen Antheil daran authentisch auslegt; so hat z. B. das Concil von Nicäa in dieser Weise durch seinen Ausspruch der Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur Christi die Stellen Joh. 14, 28.: der Vater ist größer, als ich; und Marc. 13, 32.: den Tag des Gerichts weiß Niemand, weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, als nur der Vater allein, dahin ausgelegt, daß sie nicht die ganze Lehre Christi von seiner Person enthielten, sondern sich nur auf seine menschliche Natur bezögen. Da es aber ein permanentes allgemeines Concil nicht geben kann, so kann auch der einzelne Bischof in der Zwischenzeit, wenn dem Glauben zuwiderlaufende Auslegungen der hl. Schrift auftauchen, für seine Diöcese provisorisch authentische Auslegungen geben, weil er Theilhaber der Verheißung Christi und die höchste kirchliche Behörde in seiner Diöcese ist, und dieselben haben so lange Geltung, als sie nicht vom Papste mißbilligt werden; und ebenso kann der Papst authentische Auslegungen für die ganze Kirche geben, weil ihm der besondere Beistand des hl. Geistes verheißen ist, und diese können, da er die höchste Behörde in der Kirche bildet, von Niemand mehr angefochten werden. — 2) Die

doctrinale ist diejenige, welche nicht von dem Redenden, weder unmittelbar noch mittelbar, gegeben wird, sondern von einem Andern. Sie stützt sich bloß auf wissenschaftliche Mittel, und hat davon ihren Namen. Diese Mittel aber sind die nämlichen, welche der Redende angewandt hat, um seinen Sinn auszudrücken, nämlich: das grammatische, soweit der Sinn auf den Worten, das logische, soweit er auf der Absicht des Redenden, das rhetorische, soweit er auf der Abweichung von der gewöhnlichen Art zu reden, und das historische, soweit er auf den Umständen, unter welchen der Redende geredet hat, und auf der Beschaffenheit der gedachten Sachen beruht, welche sie zur Zeit des Redenden hatten. Diese vier lassen sich jedoch auf zwei Hauptmittel zurückführen, auf das grammatische und logische, indem die übrigen dem Einen oder dem Andern zufallen, und hiernach läßt sich die doctrinale Auslegung eintheilen in die grammatische und logische; jene bestimmt den Sinn aus den Worten, geht also vom Einzelnen zum Ganzen vor, und diese aus der Absicht des Redenden bei seiner Rede, geht also vom Ganzen zum Einzelnen zurück. Keine von beiden kann ohne die andere bestehen; die grammatische nicht, weil ein Wort in der Regel mehrere Bedeutungen hat, und die Absicht des Redenden diejenige bezeichnet, welche er in jedem einzelnen Falle an das Wort geknüpft hat (s. d. Art. Absicht des Redenden), und die logische nicht, weil die Absicht des Redenden durch die Worte angezeigt wird. Die doctrinale Auslegung ist aber der authentischen untergeordnet, weil sie von Außen auf die Absicht des Redenden schließen muß und daher sich irren kann, die authentische aber dieselbe von Innen angibt, und daher den Irrthum ausschließt. — 3) Die traditionale ist diejenige, welche sich entweder auf die Ueberlieferung stützt, oder nachdem sie einmal gegeben ist, beibehalten und fortgepflanzt wird. Sie ist entweder von dem Redenden selbst mündlich gegeben und auch in dieser Weise fortgepflanzt worden, oder von einem Andern, welche man, weil man sie als richtig anerkennt, adoptirt. Im ersten Fall ist sie eine authentische, und im zweiten eine doctrinale. Da sie also Bestandtheile von beiden in sich begreift, so kann sie auch die gemischte genannt werden. In Betreff der hl. Schrift gehören zu der ersten Classe diejenigen Auslegungen, welche Christus und die Apostel vom alten Testament oder von ihren eigenen Reden ihren Zuhörern oder den Gemeinden mündlich gegeben haben, die aber im neuen Testament nicht aufgeschrieben, sondern von den Schülern und Nachfolgern der Apostel in den Gemeinden gleichfalls mündlich fortgepflanzt, jedoch auch, wo sie Anlaß dazu erhielten, aufgeschrieben worden sind; und zu der zweiten diejenigen, welche von Lehrern der Kirche über einzelne Stellen gegeben, und sofern sie den Sinn richtig darstellen, zu Ansehen gelangen und beibehalten werden. Daß im neuen Testament nicht Alles, was Christus gelehrt und gethan hat, aufgeschrieben worden ist, wird darin selbst gesagt Joh. 20, 30.; 21, 25. Apostg. 1, 3. und ebenso wird darin von den Aposteln auf das von ihnen mündlich Vorgetragene und Angeordnete oder noch Vorzutragende verwiesen 1 Cor. 11, 2. 34. 2 Thess. 2, 14.; 3, 6. 2 Tim. 1, 13. 14.; 2, 2. 2 Joh. 12. 3 Joh. 13. 14. Daß aber dieses ebenso gut Worte Christi und der Apostel sind, wie die im neuen Testament aufgeschriebenen, und daher ebenso wesentlich, wie diese, zur christlichen Offenbarung gehören, versteht sich von selbst. Es besteht also neben dem geschriebenen Wort Gottes auch noch ein ungeschriebenes, d. h. in der hl. Schrift nicht aufgeschriebenes, welches nach seiner Fortpflanzung außerhalb des neuen Testaments in der Kirche die mündliche Ueberlieferung oder Tradition heißt. Deßhalb hat auch die katholische Kirche von jeher an Beiden mit gleicher Verehrung festgehalten, weil Beide erst das Ganze der geoffenbarten Wahrheit ausmachen. So erklärt z. B. die zweite allgemeine Synode von Nicäa Act. 7 ausdrücklich: Siquis traditionem ecclesiæ sive scripto sive consuetudine valentem non curaverit, anathema sit; und ebenso wieder die letzte von Trient Sess. 4; und die Kirchenväter im Einzelnen z. B. Iren. adv. haeres. lib. 3. c. 4;

Tertull. de corona militis; Orig. in cap. 6. epist. ad Rom. Athan. de Synod. Nicaena; Basilius de spir. s. c. 27; Chrysost. ad 2 Thess. c. 2, 14. Epiphan. haeres. 55. 61; Hieron. in epist. ad Marcellam; Augustin. in epist. 118. et in lib. 2. de baptismo c. 7. u. a. Die Zeugen dieser mündlichen Lehren, beziehungsweise Auslegungen Christi und der Apostel sind die Vorsteher und Lehrer der Kirche, welche unter dem Namen Kirchenväter bekannt sind, deren Reihe man mit den unmittelbaren Schülern der Apostel, welche man die apostolischen Väter nennt, beginnt, und mit dem hl. Bernardus († 1153) schließt (cf. Dobmayer, Systema dog. in append. ad tom. 4. pag. 142). Stimmen diese Zeugen in Glaubens- und Sittensachen der Substanz nach überein, so ist ihr Zeugniß wahr, und die von ihnen mitgetheilten Lehren, beziehungsweise Auslegungen Christi und der Apostel sind ächt oder authentisch. Daß man sich also in diesem Falle an die Auslegungen der Kirchenväter halten muß, ist klar. Das thut auch die katholische Kirche, und verlangt von jedem einzelnen Exegeten, daß er es thun soll. Sie hat sich schon in alter Zeit (cf. Natalis Alex. Hist. Eccles. Lucae. 1752. tom. IX. pag. 597), und zuletzt wieder auf dem Concil von Trient hierüber deutlich ausgesprochen, wo sie in der vierten Sitzung folgenden Beschluß faßte: Praeterea, ad coercenda petulantia ingenia, decernit, ut nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinæ Christianæ pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu, et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum, ipsam scripturam sacram interpretari audeat; etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent. Qui contravenerint, per ordinarios declarentur, et poenis à jure statutis puniantur. Sie hat also hierin für die Exegeten als Norm aufgestellt: daß sie in Sachen des Glaubens und der Sitten die hl. Schrift nicht gegen den Sinn der Kirche, oder auch gegen die einmüthige Uebereinstimmung der Väter erklären dürften. Diese Norm ist in der Natur der Sache gegründet; die Schriftauslegung der Einzelnen darf in Glaubens- und Sittensachen nicht gegen den Sinn der Kirche streiten, weil die Kirche von Christo als authentische Auslegerin der hl. Schrift aufgestellt, und ihr dazu der hl. Geist verheißen worden ist, und nicht gegen die einstimmige Auslegung der Väter, weil diese auf der Tradition beruht; Beides ist wahr, folglich jede Auslegung, welche davon abweicht oder dagegen streitet, falsch, weil die Wahrheit nur Eine ist, und daher mit sich selbst nicht in Widerspruch stehen kann. Der Sinn der Kirche ist aber für den Einzelnen auf zweierlei Wegen zu finden: ist er ausdrücklich von ihr ausgesprochen, so findet er sich in den Beschlüssen der allgemeinen Concilien, worin sie ihre authentischen Auslegungen direct oder indirect niedergelegt hat und in den dogmatischen Entscheidungen der Päpste, und ist er nicht ausdrücklich ausgesprochen, weil darüber noch kein Streit oder Zweifel erhoben wurde, so liegt er in der Tradition, und findet sich dann in den Schriften der Väter. Daher ist für den katholischen Exegeten die Bekanntschaft mit den Beschlüssen der allgemeinen Concilien und den dogmatischen Entscheidungen der Päpste und mit den Schriften der Väter nothwendig. Jene Vorschrift ist aber auch für den Einzelnen sehr nützlich, weil sie ihm bei seiner Auslegung sogleich den Irrthum zeigt, wenn er etwa hinein geräth, und ihn wieder auf den rechten Weg zurückweist. Die Väter nun erklären die auf Glaubens- und Sittensachen bezüglichen Stellen der hl. Schrift, wie die allgemeinen Concilien, theils direct, wenn sie dieselben ausdrücklich behandeln, und ihren Sinn angeben, theils indirect, wenn sie die christliche Glaubens- und Sittenlehre selbst vortragen, und dadurch den Sinn aller einzelnen darauf bezüglichen Stellen bestimmen. Sie unterscheiden sich aber von den allgemeinen Concilien dadurch, daß ihnen nicht, wie diesen, bei ihrer Auslegung der hl. Geist verheißen ist, und daher auch nicht die Unfehlbarkeit, wie diesen, zukommt; sondern das

Zeugniß der Wahrheit, beziehungsweise der Abstammung ihrer Auslegung, oder der Lehre, welche sie vortragen, von Christo und den Aposteln liegt bloß in ihrer Uebereinstimmung. Stimmen sie daher in derselben Sache (d. h. diejenigen, welche davon handeln) der Substanz nach nicht überein, so fehlt ihrer Auslegung das Zeugniß der Abstammung von Christo und den Aposteln, und sie gehört ihnen allein an; dann steht es dem Exegeten frei, ihnen zu folgen oder nicht; doch ist es im Allgemeinen rathsam, sie auch hierin, sofern nicht etwa die eine oder andere derselben von Seite der Kirche verworfen worden ist, möglichst zu berücksichtigen, weil sie, zum Theil wenigstens, dem Zeitalter Christi und der Apostel sehr nahe, und in den apostolischen Kirchen selbst als Lehrer lebten, oder mit ihnen in Verbindung standen, und durch ihren warmen Eifer für die Sache des Christenthums sich in den Geist desselben ganz hineingelebt hatten, und daher auch aus demselben heraus den Sinn Christi und der hl. Schriftsteller leichter und sicherer erkennen konnten, als dieses dem Einzelnen in späterer Zeit möglich ist. In Dingen endlich, welche den Glauben und die Sitten nicht berühren, haben sie für ihre Auslegungen keine andere Rücksicht anzusprechen, als es die wissenschaftlichen Gründe, worauf sie dieselben stützen, mit sich bringen. Wenn den Katholiken von den Protestanten der Vorwurf gemacht wird, daß durch jene kirchliche Norm ihre Freiheit in der Auslegung der hl. Schrift beschränkt und der Fortschritt verhindert werde, so beruht derselbe auf einem Mißverständniß. Denn kein Exeget hat eine unbedingte Freiheit, sondern er ist gebunden an den Sinn des Redenden, und, um diesen zu finden, an die Gesetze der Auslegung. Die wahre Freiheit ist die Wahrheit, denn die Wahrheit macht frei (Joh. 8, 32.) von der Knechtschaft des Irrthums; wenn nun die Kirche, von Christo dazu bestellt und ausgerüstet, den Sinn seiner Offenbarung authentisch auszulegen, dem Exegeten rücksichtlich der einzelnen Stellen der hl. Schrift, welche sich darauf beziehen, die Wahrheit zeigt, und den davon abweichenden Irrthum kenntlich macht, und ihm vorschreibt, bei der Wahrheit zu bleiben, und den Irrthum zu vermeiden, so will sie, daß er wahrhaft frei sein und bleiben soll. Und was den Fortschritt in der Exegese betrifft, so handelt es sich in letzterer nicht darum, Eigenes und stets Neues zu suchen, sondern bloß das objectiv Gegebene, den Sinn des Verfassers, zu finden. Ist dieser bekannt oder einmal gefunden, so ist er eine bleibende Errungenschaft, die nur richtig fortgepflanzt werden muß, weil jede Abweichung davon wieder eine Entfernung von der Wahrheit, folglich ein Rückschritt ist, denn sonst müßte man voraussetzen, daß der Sinn der hl. Schriftsteller gar nie gefunden werden könne, und würde daher durch stets neue Auslegungen von Irrthum zu Irrthum fortschreiten. Diesen Punct hat schon im 5ten Jahrhundert Vincentius Lirinensis in seinem Commonitorium C. 27 u. 28 trefflich auseinander gesetzt, worauf wir hier des Weiteren verweisen. Auf jene Dinge aber, welche die geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre nicht berühren, erstreckt sich das Decret des Concils von Trient nicht, und der katholische Exeget ist in diesen lediglich an die Gesetze gebunden, welche die doctrinale Auslegung aufstellt. — Die protestantische Auslegung der hl. Schrift in Glaubens- und Sittensachen ist der katholischen, welche wir bisher dargelegt haben, geradezu entgegengesetzt; denn während die katholische objectiv ist, und durch die Kirche geschieht, ist die protestantische subjectiv, und geschieht durch jedes einzelne Individuum. Die sogenannten Reformatoren des 16ten Jahrhunderts verwarfen die Tradition als eine Quelle des Glaubens, und die Auslegung der hl. Schrift durch die Kirche, und erklärten dagegen die hl. Schrift für die alleinige Quelle der geoffenbarten Wahrheit, und in Betreff der Auslegung der hl. Schrift stellten sie den Grundsatz auf: daß jedes einzelne Individuum in Glaubens- und Sittensachen die hl. Schrift nach seinem Privaturtheil auslegen könne. In allen diesen Stücken aber sind sie mit der hl. Schrift selbst und mit der ganzen Geschichte der Kirche in ausdrücklichen Widerspruch getreten, wie aus

dem Vorhergehenden zu ersehen ist. Hiernach verweist das neue Testament selbst auf den mündlichen Vortrag Christi und der Apostel, d. h. auf die Tradition, erklärt also letztere für eine Ergänzung des geschriebenen Wortes Gottes, folglich ist die hl. Schrift nicht die alleinige Quelle der christlichen Offenbarung; auch erklärt es ausdrücklich, daß Christus ein Lehramt in seiner Kirche eingesetzt hat zur Auslegung der Offenbarung, und verbietet ebenso ausdrücklich die Auslegung der hl. Schrift nach dem Privaturtheil jedes Einzelnen (2 Petri 1, 20. 21.). Durch die Verwerfung der Tradition aber wird ein Theil der Quelle, aus welcher die christliche Wahrheit geschöpft werden soll, verstopft, letztere kann daher nicht ganz hervorgeholt werden, eine halbe Wahrheit aber ist gewöhnlich keine, oder führt in der Regel zu Mißverständniß und Irrthum; und mit dem Princip der subjectiven Schriftauslegung oder nach dem Privatgeist jedes Einzelnen ist die Aufstellung und Erhaltung eines objectiven, gemeinsamen Lehrbegriffs unverträglich, und der Begriff einer Religionsgemeinschaft, als deren wesentliches Merkmal ein gemeinsamer Lehrbegriff ist, unvereinbar. Letzteres sahen die Reformatoren bald ein, und suchten deßhalb später in ihren symbolischen Büchern ihrem Auslegungsprincip einen Damm entgegen zu setzen, der die Consequenzen desselben aufhalten sollte. Sie stellten nämlich darin die Regula oder Analogia fidei als Princip der Auslegung auf, nach welcher die Auslegung der hl. Schrift gemessen, und mit welcher sie in Uebereinstimmung gebracht werden müsse. Die Lutheraner drückten dasselbe in der Apologia confess. August. art. XIII. n. 16. so aus: Caeterum exempla (i. e. loca scripturæ) juxta regulam, hoc est, juxta scripturas certas et claras, non contra regulam seu contra scripturas interpretari convenit. (cf. Pfaffii libri Symbol. Tub. 1730. pag. 375 und Augusti, historisch-dogmatische Einleitung in die hl. Schrift. Leipzig 1832. S. 326); und die Reformirten in der confess. Helvet. II. cap. 2 so: Illam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina cognoscimus, quae ex ipsis est petita scripturis ..., cum regula fidei et charitatis congruit et ad gloriam dei hominumque salutem eximie facit. Es werden zwar hier die bestimmten und klaren Stellen der hl. Schrift als die Regula oder Analogia fidei bezeichnet, nach welcher die übrigen erklärt werden sollen, aber es soll, abgesehen davon, daß die hl. Schrift ebenso wenig, wie ein bürgerliches Gesetzbuch über die Richtigkeit ihrer Auslegung selbst Richter sein kann, sondern dazu ein Anderer erfordert wird, unter jener Regula fidei das in den symbolischen Büchern aufgestellte Glaubenssystem verstanden werden, mit welchem die heilige Schrift übereinstimmend erklärt werden solle. Denn Melonchthon, der Verfasser der Apologia confess. August., sagt in opp. tomo III. Witteb. 1563 pag. 401: Summam universæ scripturæ sacræ de locis, seu articulis necessariis complectitur et continet communis doctrina Catechismi nostri. Quandocunque igitur auditis doctrinam pugnantem cum aliquo articulorum Catechismi, eam certo sciatis esse falsam, nec congruere cum doctrina clare et certo in scriptura à prophetis, Christo et apostolis tradita. Und rücksichtlich der Reformirten erklärt die confess. Helvet. I. art. 2: Hujus (s. scripturæ) interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, charitatis fideique regula moderante. Hier ist also gleichfalls zwischen der Auslegung der hl. Schrift durch sich selbst und der Regula fidei ein Unterschied gemacht, und letztere über die erstere gesetzt. Und so wurde es auch nachher lange Zeit von den Exegeten beider protestantischen Parteien gehalten, indem sie die hl. Schrift den Lehren ihrer symbolischen Bücher gemäß auslegten. Vgl. Eichhorn, Geschichte der Literatur. 5. B. 1. Abthl. S. 544. Allein das ursprünglich aufgestellte Princip der subjectiven Auslegung der hl. Schrift war in seinen Consequenzen mächtiger, als der ihm entgegengestellte Damm eines objectiven Lehrbegriffs in den symbolischen Büchern, und des nachträglich eingeschobenen Princips der Analogia fidei, und zwar um so mehr, als die Reformatoren keinerlei Gewähr für die Unfehlbarkeit des von ihnen aufgestellten Lehrbegriffs leisten konnten. Es

hat daher denselben seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts niedergerissen, und die Auctorität der symbolischen Bücher beseitigt, so daß gegenwärtig wieder jeder Protestant die hl. Schrift in Glaubenssachen nach seinem Privaturtheil auslegt, ohne sich dabei nach ihrem ehemaligen gemeinsamen Lehrsystem zu richten, sondern bloß nach dem, welches er sich selbst aufbaut, ganz dem Princip gemäß, welches von den Reformatoren ursprünglich aufgestellt worden ist; ja noch mehr, es hat die christliche Wahrheit selbst bis zur Vernichtung ihres Grundes untergraben, wie wir im folgenden Abschnitte sehen werden. Daß nun aber damit auch der Begriff einer Religionsgesellschaft, sofern dieselbe wesentlich auf dem gemeinsamen Lehrbegriff beruht, wegfällt, und an deren Stelle nur Individuen treten, liegt am Tage, man müßte sie denn eine Religionsgemeinschaft von im Glauben Uneinigen nennen. — II. Die vernunftgläubige oder rationalistische Exegese. Diese stützt sich auf den Grundsatz: daß die Verfasser der hl. Schrift nicht aus unmittelbarer Eingebung Gottes reden, sondern aus ihrer eigenen, und daher ihre Reden keine göttlichen Offenbarungen enthalten, sondern das Erzeugniß ihrer eigenen Vernunft. Da es nun eine allgemeine menschliche Vernunft nicht gibt, von welcher der einzelnen etwas mitgetheilt werden könnte, sondern nur jeder Mensch Vernunft hat, welche dem Grade oder der Ausbildung nach von der des andern verschieden ist, so gibt es auch keinen allgemeinen Vernunftglauben, sondern jeder Mensch macht sich seinen eigenen, und wenn er ihn von einem andern annimmt, so paßt er ihn seiner eigenen Vernunft an; folglich können nach dieser Ansicht auch die Verfasser der hl. Schrift in Sachen des Glaubens oder der Religion nicht als verschiedene Organe eines gemeinsamen Geistes betrachtet werden, welcher durch sie gesprochen hätte, sondern jeder nur als Organ seines eigenen Geistes, und das von ihnen Mitgetheilte nicht als ein ihnen Gegebenes, nicht als ein Objectives, sondern als ein von ihnen selbst Erzeugtes, als ein Subjectives. Sie können daher auch in Betreff der Religionslehre nicht als solidarisch zusammenstehend, d. h. sich nicht als wechselseitig ergänzend und erläuternd, nicht als Theile eines Ganzen, sondern müssen als von einander getrennt und selbstständig betrachtet werden. Da also der Vernunftglaube oder Rationalismus, wie man ihn auch nennt, seiner Natur nach subjectiv ist, so muß auch die vernunftgläubige Exegese subjectiv sein, d. h. sie muß jeden einzelnen hl. Schriftsteller in seinen einzelnen Religionslehren so auslegen, wie sie von ihm vorgetragen sind, und mit seinem speciellen Religionssystem übereinstimmen. Die vernunftgläubige Exegese ist also der gerade Gegensatz der offenbarungsgläubigen, so daß die eine die andere ausschließt. Die offenbarungsgläubige ist dem Katholicismus eigen, weil derselbe unerschütterlich fest gegründet ist auf den Glauben an den göttlichen Ursprung des Christenthums, und die vernunftgläubige oder rationalistische ist und bleibt ihm gänzlich fremd, weil sie sich mit diesem Glauben nicht verträgt. Die rationalistische hingegen ist dem Protestantismus eigen, weil derselbe, obgleich ursprünglich auch auf den Glauben an den göttlichen Ursprung des Christenthums gebaut, doch zugleich das Princip der subjectiven Auslegung der hl. Schrift in sich aufnahm, welches mit diesem Glauben unverträglich den geoffenbarten Inhalt der hl. Schrift subjectiviren, d. h. der Vernunft jedes einzelnen Subjectes, welches sie auslegt, anpassend machen, und so allmählig das Christenthum in den Rationalismus verkehren und endlich letzteren an die Stelle des ersteren setzen mußte, weil die Consequenz dieses Auslegungsprincips nur mit der Ausrottung des Glaubens an den göttlichen Ursprung des Christenthums und mit der Einpflanzung des Glaubens an die rein menschliche Entstehung desselben zu Ende geht. Und dieses hat auch der Erfolg bestätigt, indem gegenwärtig die protestantische Theologie und Exegese bereits vorherrschend rationalistisch ist. Der Rationalismus trat im Protestantismus offen hervor, sobald ihm von Außen die Möglichkeit gegeben wurde. Dieses geschah aber um die Mitte des vorigen Jahr-

hunderts, wo die protestantischen Fürsten in Teutschland, als die bestellten Wächter des protestantischen Glaubens, ihren Theologen die Abweichung von der Vorschrift, die hl. Schrift in Uebereinstimmung mit ihren symbolischen Büchern auszulegen, nachzusehen begannen. Der Rationalismus siegte schnell und leichten Kampfes, weil ihm das ursprünglich aufgestellte protestantische Auslegungsprincip zur Seite stand, und die offenbarungsgläubigen protestantischen Theologen, durch dasselbe nur stets mit sich selbst in Widerspruch gerathend, gegen die rationalistischen streiten konnten, und durch die Macht der Consequenz jenes Princips in mehrfacher Hinsicht zum Rationalismus hinüber gezogen wurden. Die Urheber und Hauptträger des Rationalismus und der rationalistischen Exegese sind nun folgende: Johann Salomo Semler, Immanuel Kant, Johann Gottfried Eichhorn, Professor Paulus, de Wette und Friedrich David Strauß. Semler war der erste unter den protestantischen Theologen Teutschlands, welcher sich dem Ansehen der symbolischen Bücher entzog und daher die Analogia fidei bei der Auslegung der hl. Schrift verwarf, sich damit entschuldigend, daß er als Professor der Theologie nicht auf jene Bücher verpflichtet worden sei (cf. praefat. in apparat. ad liberal. N. T. interpret. Halæ 1767 und praef. in Meyeri librum: Philosophia scripturæ interpres. Halæ 1776 pag. VII.) Er strich ferner eine ganze Reihe Bücher der hl. Schrift aus dem Canon, sich damit rechtfertigend, daß die Reformatoren auch mehrere, der Geschichte zuwider, aus dem Canon gestrichen hätten, was daher auch jetzt noch jedem Einzelnen in Bezug auf andere Bücher der hl. Schrift gestattet sein müsse (Abhandlung über den Canon. Halle 1771. 1. Thl. S. 7—9, 26. 2. Thl. Vorrede, und S. 288, 294, 333, 471, 499, 503, 513), und stellte eine neue Auslegungsart auf, um diejenigen Lehren der hl. Schrift zu beseitigen, welche die menschliche Vernunft übersteigen. Er fand unter seinen Glaubensgenossen vielen Beifall. Kant gab jedoch erst den rationalisirenden Theologen einen festen Halt- und Zielpunct dadurch, daß er in seiner Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsberg 1793. 2. Ausgabe 1794, die Vernunftreligion in ein System, wenngleich mehr formell als materiell, zu bringen suchte, und die Moral für das Wesen der Religion überhaupt und auch der christlichen insbesondere erklärte, und den Anhängern der Vernunftreligion den Namen „Rationalisten" beilegte (2te Ausg. S. 231 u. 232), welchen sie seitdem führen, so daß er vorzugsweise als der Stifter dieser Secte betrachtet werden kann. Eichhorn beförderte den Rationalismus dadurch, daß er in seiner Einleitung ins alte Testament, Leipzig 1780, und in seiner allgemeinen Bibliothek der biblischen Literatur, Leipzig 1787 ff. die zur Rationalisirung der hl. Schrift geeigneten kritischen und exegetischen Regeln aufstellte. Jene nannte er pomphaft die höhere Kritik (Einl. ins a. T. 3. Ausg. 1. Bd. Vorr. S. VI. u. S. 62.), und diese die höhere Auslegung (allg. Bibl. 4. B. S. 337). Beide sind auch bei den rationalistischen Kritikern und Exegeten bis auf diesen Tag im Gebrauch geblieben, nur haben die exegetischen einige Modificationen erhalten, wozu auch Paulus, de Wette und Strauß beigetragen haben. — Der oberste Grundsatz der Rationalisten ist die Annahme: daß es keine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die geistige und physische Welt gebe, daher auch keine von Gott geoffenbarte Religion, keine Weissagungen und keine Wunder (Kant, die Religion &c. S. 64, 116 ff., 217 ff., 267, 301, 305. Eichhorn, Einl. ins a. T. 1. B. S. 44—48. 2. B. S. 384. 3. B. S. 4. 21. 34. Paulus, Skizzen seiner Lebensgeschichte, Heidelberg, 1839. S. 170, 143. Exeget. Handb. 1. Thl. S. 73, 74. Leben Jesu, 1. Thl. Vorr. S. X. de Wette, Einl. ins a. T. Berlin 1817. Vorr. S. VI. u. § 145. Strauß, Leben Jesu, 3. Ausg. 1. Thl. S. 20, 86, 94). Hieraus machen sie für die hl. Schrift die Folgerungen: daß die Verfasser derselben nicht von Gott inspirirt gewesen, oder nicht aus Gottes Eingebung geredet, sondern nur aus eigener (Semler, Abhandlung über den Canon, 1. Thl.

S. 121. 2. Thl. S. 427, 437. Eichhorn, Einl. ins a. T. 1. Bd. S. 48. 3. Bd. S. 34. Allg. Bibl. 1. Bd. 1. u. 2. Stück. Paulus, Skizzen 2c. S. 170, 137. de Wette, Lehrbuch der christl. Dogmatik. 3. Ausg. 1. Thl. § 52. Strauß, Leben Jesu. 1. Bd. S. 86, 116); daß die Propheten keine Weissagungen gegeben, sondern nur Schlüsse aus den Umständen der Gegenwart auf die Zukunft gezogen (Eichhorn, Einl. 3. Bd. S. 2, 15, 34. Paulus, Skizzen 2c. S. 170, 105. de Wette, Einl. ins a. T. Vorrede, S. VI. Lehrb. der christl. Dogmatik. 1. Thl. § 34, 42); daß die Wunder nur Wirkungen natürlicher Ursachen gewesen (Eichhorn, Einl. 1. Bd. S. 44, 45, 47. 2. Bd. S. 384. Paulus, Skizzen 2c. S. 114, 141, 143. de Wette, Einl. ins a. T. § 145. Commentar zu Matth. Vorrede, S. V. Strauß, Leben Jesu. 1. Thl. S. 116. 2. Thl. S. 6); daß auch Christus nicht Gott, sondern bloßer Mensch gewesen, hochbegabt zwar, aber beschränkt im Wissen und Können, wie jeder andere Mensch (Kant, die Religion 2c. S. 79. Paulus, Skizzen 2c. S. 179. Exeget. Handb. 1. Bd. 2. Abthl. Vorrede, S. V. de Wette, Commentar zu Joh. S. 215. Strauß, Leben Jesu. 2. Bd. S. 739, 753); daß das Christenthum zwar manches Wahre über die Religion enthalte, dieselbe aber weder frei von Irrthum, noch vollständig, und daß es daher der Reinigung bedürftig und der Vervollkommnung fähig sei (Paulus, Skizzen 2c. S. 105—107, 115. de Wette, Lehrbuch der Dogmatik. 1. Thl. § 44, 48. Strauß, Leben Jesu. 2. Thl. S. 779). — Um aber diese Grundsätze in die hl. Schrift einzuführen, mußte erst das Göttliche und Uebernatürliche, welches dieselbe enthält, daraus entfernt werden, und zu diesem Zweck wurden die Regeln der sogenannten höheren Kritik und Exegese ausgedacht, nach welchen entweder die hl. Bücher oder einzelne Theile derselben, welche Göttliches und Uebernatürliches enthalten, für unächt oder verfälscht, und daher für beweisunfähig erklärt, oder so ausgelegt werden, daß das Göttliche und Uebernatürliche daraus verschwindet. Diese Regeln lassen sich, aus verschiedenen Stellen zusammengetragen, auf Folgendes zurückführen: Als allgemeiner Grundsatz wird obenan gestellt: daß die hl. Schrift nach denselben kritischen und exegetischen Regeln behandelt werden müsse, wie alle andern Bücher des Alterthums (Eichhorn, Einl. ins a. T. 1. B. S. 62. Allg. Bibl. 4. Bd. S. 351, 353. 5. Bd. S. 207); daß daher a) in kritischer Hinsicht 1) die hl. Schrift nicht zu betrachten sei als eine Sammlung von Gott eingegebener Bücher, sondern, mit Ausschluß des dogmatischen Merkmals, das alte Testament als eine Sammlung der jüdischen Literatur vor Christo, und das neue als eine solche über Christum (Eichhorn, Einl. ins a. T. 1. Bd. S. 75); 2) daß in Bezug auf die Aechtheit der einzelnen Bücher vorzugsweise die inneren Gründe entscheidend, die äußeren aber denselben untergeordnet seien (Eichhorn, Einl. 3. Bd. S. 61, 67, 84. de Wette, Beiträge zur Einl. ins a. T. Halle 1806. 1. Bd. S. 24, 288. Strauß, Leben Jesu. 1. Thl. S. 75, 86); 3) daß die Weissagungen auf einen speciellen Gegenstand in ferner Zeit unächt, und entweder kurz vor, oder erst nach dem Erfolg verfaßt (Eichhorn, Einl. 3. Bd. S. 21—23, 69—71, 74, 80—82, 368, 410, 416, 421, 425. de Wette, Einl. ins a. T. § 208, 255); 4) daß die Wunder entweder von dem Verfasser irrig aufgefaßt oder ungenau erzählt (Eichhorn, Einl. ins a. T. 2. Bd. S. 384. Paulus, Skizzen 2c. S. 136, 145), oder später erdichtet worden, und daher im letzten Fall ein Grund der Unächtheit des Buches seien (Eichhorn, l. c. 3. Bd. S. 283 ff., 421, 422, 426. de Wette, Einl. ins a. T. § 145, 255, 257. Commentar zu Matth. Vorrede, und zu Joh. S. 8. Strauß, Leben Jesu. 1. Thl. S. 73, 82, 106, 112, 116); und daß b) in exegetischer Hinsicht 1) die hl. Schrift nach denselben allgemeinen Regeln ausgelegt werden müsse, wie alle andern Bücher des Alterthums, und jedes einzelne derselben, gleich diesen, nach besonderen (Eichhorn, Allg. Bibl. 4. Bd. S. 351, 353. 5. Bd.

S. 207); 2) daß die aus dem alten Testamente allegirten Stellen im neuen Testamente von Christo und den Aposteln nicht nach ihrem wahren Sinn, sondern nach einer damals bei den Juden üblichen irrigen Auslegungsart, an welche sich Christus und die Apostel accomodirt hätten, also irrig erklärt seien (Semler, über den Canon. 1. Thl. S. 94—99, 104—106. 2. Thl. S. 320, 492—495, und Appar. ad liberal. N. T. interp. § 42. Kant, die Religion ꝛc. S. 252. de Wette, Lehrb. der Dogmatik. 1. Thl. § 233. Commentar zu den Psalmen. S. 93, 105, 193, 238); 3) daß man bei der Auslegung die Glaubenslehren der Philosophie oder Vernunft unterwerfen, und nur diejenigen als zum Wesen des Christenthums gehörend betrachten müsse, welche die Philosophie oder Vernunft annehmbar finde, die übrigen aber als jüdische Zeitmeinungen davon auszuscheiden habe (Eichhorn, allg. Bibl. 4. Bd. S. 308, 331, 338. 7. Bd. S. 325). Auf diese Weise haben die Rationalisten bereits die wichtigsten Lehren aus dem christlichen Lehrbegriff ausgeschieden (vgl. Wegscheider, institutiones theolog. christ. dogm. Halæ 1829. ed. 3. p. 206); 4) daß die Weissagungen, welche auf eine ferne Zeit gehen, entweder allgemein d. h. ohne Bezug auf einen bestimmten Gegenstand auszulegen seien (Eichhorn, Einl. 3. Bd. S. 18, 22, 82), oder speciell, wenn der Erfolg dem Propheten nahe gelegen (l. c. 3. Bd. S. 74, 75, 257), oder aber als nach dem Erfolg verfaßt (l. c. 3. Bd. S. 71, 82, 410, 416), und im letzteren Fall als Geschichte, eingekleidet in die Form der Weissagung (l. c. 3. Bd. S. 82, 417, 418, 421); 5) daß man die Wunder entweder natürlich erklären müsse, wenn ihr Erzähler denselben gleichzeitig (Eichhorn, allg. Bibl. 4. Bd. S. 334, 338. Einl. ins a. T. 2. Bd. S. 384), oder mythisch d. h. erdichtet, wenn er später gelebt habe, und im letzteren Falle als Einkleidung der Dichtung in die Form der Geschichte (Eichhorn, Einleit. 2. Bd. S. 384. 3. Bd. S. 281, 285, 289, 291, 412, 422). — Die Modificationen dieser exegetischen Regeln endlich haben bloß darin ihren Grund, daß die Rationalisten zwar im Zwecke einig, aber in dem Mittel verschieden sind, indem die Einen dasselbe in der Benutzung der Geschichte, die Andern aber in der Verwerfung derselben finden. Jede von beiden Parteien geht aber dabei wieder zwei verschiedene Wege, und so zerfällt die rationalistische Auslegung in vier Arten. Diese sind: 1) Die historische Auslegung von Semler und Eichhorn. Semler behauptete in seinem Apparatus ad liberal. N. T. interpret. § 41 u. 42, daß sich Christus und die Apostel bei ihrem Unterrichte an die Zeitmeinungen und Auslegungsart der Juden accommodirt hätten, und stellte, da diese Meinungen nicht zur Lehre Christi gehören könnten, die Regel auf: daß man das neue Testament aus den jüdischen Schriften damaliger Zeit, nämlich aus den Apocryphen des alten und neuen Testaments, aus Philo Alexandrinus, Flavius Josephus, dem Thalmud und den Rabbinen erklären, und diejenigen Lehren Christi, welche in diesen Schriften auch erwähnt würden, oder auf jener Auslegungsart beruheten, aus dem christlichen Lehrbegriff ausscheiden müsse. Eichhorn fügte als allgemeines Criterium hinzu: daß Alles, was mit der Vernunft nicht übereinstimme (d. h. hier, was dieselbe übersteigt), zu den jüdischen Zeitmeinungen gehöre (Allg. Bibl. 4. Bd. S. 338. 7. Bd. S. 325). Insofern zu dieser Ausscheidung die Geschichte benützt wird, heißt diese Auslegungsart die historische. Um jedoch diese, wie wir unten sehen werden, falsche historische Auslegung nicht mit der wahren zu verwechseln, ist es besser, ihr den Namen Accommodationstheorie zu geben. 2) Die moralische Auslegung von Kant. Um die fraglichen Glaubenslehren mit Einem Schlage aus dem christlichen Lehrbegriff zu entfernen, erklärte Kant in seiner Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, alle Glaubenslehren für nicht zum Wesen der Religion gehörend, sondern bloß die Moral, und jene, wenn sich dergleichen in einer positiven Religion befänden, nur insoweit von Werth, als sie sich auf die Moral

bezögen, oder derselben dienstbar gemacht werden könnten (l. c. 2te Ausgabe, S. 158, 162). Er behauptete, daß die Vernunftreligion die allein wahre und allgemeine (l. c. S. 145, 147, 154, 157, 167 f., 255), und die geoffenbarten nur menschliche Versuche seien, die Vernunftreligion zur äußeren Geltung zu bringen (S. 150, 269), und daß es daher mehrere dergleichen gleich gute geben könne (S. 154, 167, 255), insofern sie nur mit der Vernunftreligion übereinstimmten, oder wenigstens ein Princip hätten, vermöge dessen sie der letzteren immer näher gebracht werden könnten (S. 150, 157, 167 f., 179, 269). Um nun eine geoffenbarte Religion mit der Vernunftreligion in Uebereinstimmung zu bringen, stellte er die Regel auf: daß man die Urkunden derselben durchgängig zu einem Sinne deuten müsse, welcher mit den allgemeinen practischen Regeln der reinen Vernunftreligion übereinstimme, auch wenn er nicht in dem Texte liege, sondern demselben gezwungen beigelegt werde (S. 115, 157). Die Geschichte, oder die Frage nach dem, was von dem Religionsstifter thatsächlich gelehrt worden, oder was darauf Bezügliches geschehen sei (z. B. Wunder und Weissagungen), will er von der Auslegung ausgeschlossen haben, weil oder insofern es für die Moral keinen Werth habe (S. 161). Man nennt diese Auslegung die moralische, weil sie die Moralität zum Zweck hat; Kant selbst aber nennt sie die authentische oder allgemein gültige (S. 166), weil die Vernunft die Quelle aller Religion, daher auch die Auslegerin der Religionsurkunden sei (S. 179), und ordnet ihr die doctrinale, als welche sich mit dem Geschichtlichen befasse, unter (S. 158, 166). 3) Die psychologische Auslegung von Paulus. Ganz in die Religionstheorie Kants eingehend, sucht Paulus mit Hilfe dessen Auslegungsregel dieselbe dem neuen Testament aufzudrücken, jedoch mit dem Unterschied, daß er die Geschichte, welche Kant als etwas Gleichgültiges verwirft, für die Exegese beibehält, aber nicht bloß die wirkliche, sondern auch noch eine eingebildete hinzufügt. Er hält nur diejenigen christlichen Glaubenslehren für wesentlich, welche der Moral förderlich seien (Skizzen rc. S. 158), die übrigen aber scheidet er als jüdische Zeitmeinungen oder als sonst irrige Ansichten Christi und der Apostel von dem christlichen Lehrsystem aus (S. 156, 159, 161, 170), und die Wunder erklärt er natürlich. Zu diesem Zwecke legt er theils den Worten Bedeutungen bei, die sie nicht haben, theils kehrt er den ganzen Charakter der biblischen Geschichtserzählung um, theils läßt er angegebene Umstände außer Acht, theils denkt er nicht angegebene hinzu. So gibt er z. B. dem Wort σημεῖον (Wunder) Joh. 2, 11. fälschlich die Bedeutung „Zeichen theilnehmenden Frohsinns" (Commentar zu den Evangelien. 4. Thl. S. 150 u. 161), macht die äußere Begebenheit des Zacharias Luc. 1, 11. zu einer inneren, zu einem Traum, und dessen Stummheit zu einer Verschwiegenheit (Commentar, 1. Thl. S. 19 u. 23), läßt bei Matth. 17, 27. den angegebenen Umstand, daß Petrus in dem Munde des Fisches einen Stater finden werde, außer Acht, und denkt einen nicht angegebenen hinzu, nämlich: daß Petrus den Fisch um einen Stater verkauft habe (Commentar, 2. Thl. S. 663). Er behauptet nämlich, daß die Evangelisten Manches irrig aufgefaßt, und Anderes nicht genau erzählt hätten, und stellt daher die Regel auf: daß man sich im Geiste in die Zeit der erzählten Begebenheit versetzen und nachdenken müsse, wie sich dieselbe wohl wirklich zugetragen haben könne, und darnach dann das Irrige der Angaben berichtigen, und das Fehlende ergänzen. Dieses nennt er psychologische oder psychologisch-historische Auslegung (Commentar, 1. Thl. S. 15. Nro. III. u. IV. S. 21 ff. 3. Thl. S. 866. Skizzen rc. S. 87, 136, 141, 145 f.). Obgleich er mit Semler in Betreff der Annahme von Zeitmeinungen übereinstimmt, so verwirft er doch dessen Accommodationstheorie, weil er annimmt, daß Christus und die Apostel keine Lehrunfehlbarkeit gehabt hätten, sondern den jüdischen Zeitmeinungen selbst zugethan gewesen wären; erklärt auch die Semler'sche Accommodationstheorie nur

für einen „Uebergang ins Entschiedenere" (Skizzen ꝛc. S. 106, 158, 159, 170. Commentar, 3. Thl. S. 325). 4) Die mythische Auslegung von de Wette und Strauß. Diese hat ihren Namen davon, daß ihre Urheber die biblische Geschichte nicht als wahre, sondern als erdichtete, oder als Mythen betrachten und auslegen. Einige frühere Versuche protestantischer Theologen bei einzelnen Stücken der hl. Schrift abgerechnet, wurde sie zuerst von de Wette in seinen Beiträgen zur Einleitung ins alte Testament, Halle 1806, auf den ganzen Pentateuch und andere historische Stücke des alten Testamentes, und von Strauß in seinem Leben Jesu, Tübingen 1835, auf die vier Evangelien und die Apostelgeschichte angewendet, welch' letzterem de Wette auch in Bezug auf das neue Testament beistimmt (Commentar zu Matth. Vorwort, und Schlußbemerkung zu Joh.). Beide erklären die Geschichte des alten und neuen Testamentes, namentlich soweit sie göttliche Offenbarungen und Wunder enthält, für Mythen oder Volkssagen, welche das jüdische Volk in Bezug auf Moses, und die ersten christlichen Gemeinden in Bezug auf Christus erdichtet und denselben beigelegt hätten, um ihre religiösen Ideen unter dem Bilde von Wundergeschichten und andern übernatürlichen Dingen auszudrücken oder zu symbolisiren, und stellen die Regel auf: daß man die hl. Schrift mythisch auslegen d. h. die unter den Wundern und andern übernatürlichen Dingen verhüllten Ideen des jüdischen Volkes und der christlichen Gemeinden heraussuchen solle (de Wette, Beiträge. 2. Thl. Vorrede S. IV. S. 6, 15, 61 f., 96, 98—101, 108, 193, 212, 244, 349, 355, 358, 396, 404. Commentar zu Joh. S. 6 f., 218, 220, 222; zu Matth. Vorwort S. VI. Strauß, Leben Jesu. 3. Ausg. 1. Thl. S. 56, 60, 86, 106, 113, 116, 119, 123. 2. Thl. S. 6, 753). So findet z. B. de Wette in Abraham nicht eine historische Person, sondern unter ihm das Ideal der Religiosität, und unter Moses das Ideal eines theocratischen Herrschers (Beitr. 2. Thl. S. 103, 107, 399) versinnbildet, und Strauß unter dem Tode Christi „die Idee der Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Idee der Negation der Negation". (!) (Vgl. Leben Jesu, 2. Thl. S. 768, und Klaiber, Bemerkungen über das Leben Jesu von Strauß, Stuttgart 1836, S. 80). Sie verwerfen also mit Kant die Geschichte für die Exegese, jedoch so, daß dieser bloß keinen Gebrauch davon machen will, sie aber so, daß man keinen Gebrauch mehr davon machen kann. Die speciellen Weissagungen jedoch lassen sie als Geschichte gelten, aber als solche, die erst nach dem Erfolg aufgeschrieben oder verändert worden sei (de Wette, Beiträge, 1. Thl. S. 145, 160. 2. Thl. S. 164, 168, 216, 290. Einleitung ins a. T. § 208, 255. Strauß, Leben Jesu. 1. Thl. S. 110 f.). Zum Beweise für ihre mythische Auffassung der hl. Schrift berufen sie sich auf die Analogie anderer, heidnischer, Völker, welche auch Mythologieen gehabt hätten (de Wette, Beitr. 2. Thl. S. 401. Einleitung ins a. T. § 146). Strauß, Leben Jesu. 1. Thl. S. 3 u. 72). Da jedoch die biblischen Geschichten, wie sie selbst gestehen (de Wette, Beitr. 1. Thl. S. 5, 8, 135. 2. Thl. S. 14, 22. Einl. ins a. T. § 145, 146. Commentar zu Joh. S. 214. Strauß, Leben Jesu. 1. Thl. S. 36, 47, 73), keine Mythen sein können, sondern wirkliche Geschichten sein müssen, wenn ihre Verfasser den von ihnen erzählten Begebenheiten gleichzeitig gelebt haben, und selbst mithandelnd gewesen sind, so erklären sie den Pentateuch und die Evangelien für unächt, d. h. für nicht von Denjenigen verfaßt, deren Namen sie tragen, sondern von später lebenden Personen, welche aus den Volkssagen geschöpft hätten (de Wette, Beitr. 2. Thl. S. 22, 24, 160, 215, 255, 294, 299, 398. Einl. ins a. T. § 145, 146. Commentar zu Joh. S. 8. Strauß, Leben Jesu. 1 Thl. S. 82, 86, 112). Zu diesem Zwecke verwerfen sie die äußeren Gründe für die Aechtheit jener Bücher durch Verdächtigungen, die sie nicht begründen, und Hypothesen, die sie nicht beweisen, und suchen dann durch innere Gründe, hauptsächlich aus

angeblichen Widersprüchen der Verfasser mit sich und mit den Andern hergenommen, die Unächtheit zu beweisen (de Wette, Beitr. 1. Thl. S. 8, 135, 288. Strauß, Leben Jesu. 1. Thl. S. 75, 86). Bei ihrer mythischen Auslegung der hl. Schrift nun kommen sie dahin, daß Strauß, welcher der Hegel'schen Philosophie zugethan ist, Christum fast wie gar nicht vorhanden, dagegen in den Aposteln und ersten christlichen Gemeinden nur anticipirte Schüler Hegels findet, und de Wette, welcher keiner speciellen Schulphilosophie huldigt, bekennt, daß er zwar an den historischen Christum glaube, aber nicht wie er in den Evangelien beschrieben ist, sondern wie er, außer andern Zeugnissen, in dem Glauben und der Ueberlieferung der Kirche existire, und daß die protestantische Theologie, welche sich auf die Bibel allein stützt, auf einer falschen Basis ruhe (Commentar zum Brief an die Colosser, Vorwort S. VII.; an Titus, Vorwort S. VII.; zu Joh. S. 215; zu Matth. Vorwort S. VII.). — Nachdem wir nun die Grundsätze des Nationalismus und die Regeln der rationalistischen Exegese sammt ihren Modificationen dargelegt haben, gehen wir zu deren Widerlegung über. Der oberste Grundsatz der Nationalisten: daß es eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Natur und den Geist nicht gebe, folglich auch keine göttliche Offenbarung, keine Wunder und keine Weissagung, ist eine bloße aus einer nur an der Oberfläche der Erkenntniß klebenden Philosophie entlehnte Hypothese, der es am Beweise fehlt, folglich ein bloßes philosophisches Vorurtheil, und fällt daher schon an sich, wieviel mehr der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung, der Wunder und Weissagungen gegenüber, als grundlos und nichtig zusammen. Die Unmöglichkeit jener Einwirkung Gottes kann nicht bewiesen werden, wie selbst Kant eingesteht (die Religion innerhalb ꝛc. S. 63, 122, 124), wohl aber das Gegentheil. Denn wenn die Gesetze und Kräfte der Natur ewig unveränderlich wären, so daß in ihren Gang nicht eingegriffen werden könnte, wie kommt es, daß wir in manchen Fällen dieselben wirklich verändern, daß wir sie uns dienstbar machen, und theils ihre für uns schädlichen Wirkungen von uns abwenden, theils deren Ursachen selbst aufheben, z. B. durch ärztliche Mittel, durch Kleidung, Feuerung, Wohnung u. dgl., und daß wir ebenso auf den Geist eines Andern wirken, und seine Richtung oft ganz ändern durch Belehrung und Bewegung? Wenn nun wir, die Geschöpfe, die wir jene Gesetze und Kräfte nicht gegeben haben, solches vermögen, freilich nur mittelbar, weil wir keine schöpferische Kraft zur Verwirklichung unseres Willens haben; wieviel mehr muß Gott es können, der Schöpfer aller Dinge, welcher der Natur ihre Gesetze und Kräfte gegeben hat, und zwar unmittelbar, weil er schöpferische Kraft hat, vermöge welcher er keines Mittels bedarf, um seinen Willen in Wirklichkeit zu setzen? Da also Gott unmittelbar auf den Geist und die Natur einwirken kann, so kann es auch göttliche Offenbarung, Weissagungen und Wunder geben. Ihre Wirklichkeit aber wird vorzugsweise durch die Geschichte des alten und neuen Testaments thatsächlich bestätigt, die man durch bloßes Ableugnen nicht ungeschehen machen kann. Das Nähere hierüber wird jedoch in den Artikeln: Offenbarung, Wunder, Weissagung, verhandelt werden. Es fallen also auch die aus jenem obersten Grundsatz gezogenen Folgerungen als an sich grundlos weg, und in Bezug auf die Inspiration der Verfasser des alten und neuen Testaments, weil dieselben ihre göttliche Sendung, beziehungsweise göttliche Eingebung nicht nur aussprechen, sondern sich auch darüber durch Wunder und Weissagungen als von Gott Beglaubigte legitimiren. Zwar wollen die Nationalisten nur aus dem Inhalt der christlichen Offenbarung den Beweis für die Wahrheit derselben geführt wissen, nicht auch aus den Wundern und Weissagungen, weil sie letztere leugnen, ja sogar behaupten, daß in der hl. Schrift selbst sich nicht auf die Wunder und Weissagungen als Beweis für die Wahrheit der Lehre berufen werde (Semler, über den Canon. 1. Bd. S. 26. 4. Bd. S. 49. Kant, die Religion ꝛc. S. 116.

Paulus, Skizzen rc. S. 115, und exeget. Handb. 1 Thl. Vorbericht S. 39). Allein dieses ist falsch; denn der Beweis aus dem Inhalt der Offenbarung ist bloß ein innerer Grund, es gehört auch noch dazu der äußere, um ihn vollständig zu machen, und letzterer besteht in dem äußern Zeugnisse Gottes zur Beglaubigung seiner Gesandten (Joh. 5, 32.; 8, 18. Matth. 3, 16—17.) und dieses sind vorzugsweise die Weissagungen und Wunder, welche als etwas Uebermenschliches das Wirken Gottes in jenen Personen allein augenfällig beweisen können, und überdieß nicht bloß die Allmacht, sondern auch wegen ihrer wohlthätigen Wirkung die Fürsorge und unbegrenzte Güte Gottes beurkunden. Dieser äußere Beweis ergänzt aber nicht nur den inneren, sondern er ist vollgültiger, indem schon die Gewißheit, daß ein Buch von einem göttlich Beglaubigten herrührt, hinreichend ist, das Buch selbst, beziehungsweise seinen Inhalt für göttlich, d. h. für von Gott eingegeben, und folglich für wahr zu halten, weil er aus Gott, der Quelle aller Wahrheit, kommt, während der Inhalt allein diese Ueberzeugung nicht immer für jeden Menschen geben kann, weil derselbe in manchen Dingen seine Fassungskraft entweder für eine gewisse Zeit oder für immer übersteigen kann, und er daher denselben theils aus eigenem Unverstand, theils aus Unvermögen als nicht göttlich und nicht wahr verwerfen könnte, der aber nichts desto weniger göttlich und wahr ist und bleibt. Auch werden die Wunder und Weissagungen ausdrücklich in der hl. Schrift im Allgemeinen als Beweise für das Dasein Gottes und die Wahrheit seiner Religion angeführt im Gegensatz gegen die Nichtigkeit der Götzen und des Götzendienstes, als welche dergleichen Nichts vermögen (Jes. 41, 22 ff.), und im Besondern berufen sich Moses und die Propheten oft genug darauf für ihre göttliche Sendung; und ebenso sagt Christus Joh. 5, 36.: „Die Thaten, welche ich verrichte, zeugen von mir, daß mich der Vater gesandt hat"; und C. 10, 38.: „Wenn ihr mir (meinen Worten) nicht glauben wollet, so glaubet doch meinen Werken, damit ihr einsehet und glaubet, daß der Vater in mir ist, und ich in ihm." Ferner: C. 15, 24. Apg. 2, 22. — Die Leugnung der Gottheit Christi insbesondere ist gleichfalls nur eine Folge jenes philosophischen Vorurtheils und daher schon an sich grundlos; dagegen zeigen aber die historischen Zeugnisse, auf die es hier allein ankommt, nämlich die hl. Schrift und die Ueberlieferung der Kirche, wie de Wette selbst anerkennt (Commentar zu Joh. S. 1, 2, 217, 220), daß er nicht bloß Mensch, sondern auch Gott war, und daß er, wie er selbst seine Gottheit und seine göttliche Sendung durch seine Lehre und Thaten bewiesen, so auch seine Schüler berufen, und so lange er mit ihnen lebte, selbst gelehrt, und nach seinem Weggange ihnen den hl. Geist gesandt hat, der ihnen aus derselben Quelle mittheilte, woher er seine Lehre hatte, nämlich aus Gott, und der sie in alle Wahrheit führte (Joh. 7, 16.; 14, 16—26.; 16, 12—15.), daß sie folglich unter dem unmittelbaren Einflusse Gottes lehrten und schrieben, und daher auch die christliche Religion reine Wahrheit und frei von jeglichem Irrthum, aber auch vollendet und keiner weiteren Vervollkommnung fähig, sondern ewig fest und unwandelbar ist. Denn Christus sagt Matth. 24, 35.: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen." Und der Apostel Paulus Galat. 1, 8.: „Aber wenn auch wir, oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium vorträgt, als ihr empfangen, der sei verflucht!" Wenn daher von einer Vervollkommnung oder sogenannten Perfectibilität der christlichen Religion geredet werden will, so kann dieses nicht objectiv verstanden werden, als wenn sie eines Zusatzes oder einer Verbesserung bedürftig oder fähig wäre, sondern nur subjectiv, d. h. daß wir uns immer mehr vervollkommnen in ihrer tieferen und allseitigeren Erkenntniß und Verwirklichung. — So grundlos und falsch nun der oberste Grundsatz des Rationalismus sammt seinen Folgerungen ist, so grundlos und falsch sind auch die darauf gebauten kritischen und exegetischen Regeln desselben. Es ist falsch, daß die hl. Schrift in beider Hinsicht

ehandelt werden könne, wie jedes andere Buch des Alterthums; denn ihr über-
tenschlicher Ursprung gibt ihr einen übermenschlichen Charakter, wodurch sie sich
on allen andern Büchern menschlichen Ursprungs unterscheidet. Sie muß daher
uch diesem Charakter gemäß ausgelegt werden. Die nähere Ausführung siehe
ben unter I. Aber es ist auch unwahr, daß sie von den Rationalisten nach gleichen
Grundsätzen, wie die übrigen Bücher des Alterthums, kritisch und exegetisch be-
andelt werde; denn während bei den letzteren die äußeren Zeugnisse für die
Aechtheit derselben den Hauptbeweis bilden, werden dieselben von den Ratio-
alisten bei den Büchern der hl. Schrift entweder ganz außer Acht gelassen, oder
ur als Nebenbeweis betrachtet, und dem aus den inneren Gründen, als
velche der subjectiven Auslegung verfallen, gedreht und gewendet werden können,
vie man es haben will, untergeordnet, so daß die letztern den Hauptbeweis
ilden. Und ihre exegetischen Regeln sind bloß auf einen speciellen Theil der
l. Schrift, auf den dogmatischen, gerichtet, und werden weder auf ein anderes
Buch des Alterthums angewendet, noch können sie auf ein solches, wegen Mangels
es Gegenstandes, angewendet werden. Beide, die kritischen und exegetischen, sind
lso lediglich jenem philosophischen Vorurtheil zu lieb eigens für die hl. Schrift
usgesonnen worden. Sie sind aber überdieß auch innerlich falsch. Ihre Haupt-
egel: daß nämlich die Vernunft die oberste Auslegerin der hl. Schrift in Glaubens-
achen sei, und daß diese in Uebereinstimmung mit jener ausgelegt werden müsse,
st irrig, weil die authentische Auslegung der Vernunft sich nur auf das erstreckt,
vas aus ihr hervorgeht, sie ist also nur subjectiv, d. h. nur jeder Einzelne kann
eine eigenen Worte authentisch auslegen, nicht aber auch auf das, was von
inem Andern ausgeht, denn Letzteres ist historisch, und kann daher nur durch
istorische Zeugnisse ausgemittelt werden. Hiermit fällt auch ihre Regel in Bezug
uf die Wunder weg, weil diese etwas Historisches sind. Und ihre Regel in
Bezug auf die speciellen Weissagungen: daß dieselben als nach dem Erfolg
erfaßt oder als Einkleidung der Geschichte in die Form der Weissagung aus-
gelegt werden müßten, ist ebenso grundlos als widersinnig. Die hl. Schrift weiß
von derartiger Einkleidung der Geschichte nichts, welche nichts Geringeres wäre,
ls eine Betrügerei, welche den hl. Schriftstellern ohne Beweis Niemand vor-
verfen kann, ohne sie zu verläumden. Vielmehr kommen Fälle vor, wo die
Propheten selbst Zeugen oder andere Beweismittel zu ihren Weissagungen beiziehen,
damit man sie nach ihrer Erfüllung nicht in Abrede stellen könne z. B. 1 Sam.
2, 34.; 10, 2—7. 1 Kön. 13, 3—5. Jes. 7, 11. 14.; 8, 2. 16. Jerem. 32, 10 ff.;
44, 29. Dan. 12, 4. Uebrigens ist diese Regel nicht einmal eine Erfindung unserer
Rationalisten, sondern die eines alten Erzfeindes des Christenthums, nämlich des
heidnischen Philosophen Porphyrius aus dem 3ten Jahrhundert (cf. Hieron. praef.
n Dan.), in dessen Fußstapfen sie bloß getreten sind. — Mit den Modificationen
obiger Regeln endlich steht es nicht besser, als mit diesen selbst. Zu 1) Die
historische Auslegung Semler's ist das Gegentheil von dem, was historische
Auslegung sein soll, indem sie die reinen Quellen, aus welchen die Lehren Christi
geschöpft werden müssen, nämlich die hl. Schriften und die Ueberlieferung, ver-
schmäht, und dagegen aus trüben schöpft. Was zuerst diejenigen Bücher des alten
Testaments betrifft, welche die Protestanten willkürlich aus dem Canon ausge-
schlossen haben und Apocryphen nennen, deren Canonicität aber die katholische
Kirche in Uebereinstimmung mit der Geschichte festgehalten hat, so enthalten die-
selben keine irrigen jüdischen Zeitmeinungen, sondern göttliche Offenbarungen, wie
die übrigen des alten Testaments, und wenn daher Christus mit ihnen überein-
stimmt, so liegt dieses in der Natur der Sache. Die wirklichen Apocryphen des
alten und neuen Testaments aber, welche theils vor dem neuen Testament von
sectirerischen Juden, theils nach demselben von sectirerischen Judenchristen ver-
faßt worden sind, enthalten nicht die religiösen Meinungen des Volkes, weder der

Juden noch der Christen, sondern die eigenen ihrer Verfasser, welche so sehr von dem Glauben der Juden und der Christen abweichen, daß sie sofort von Beiden als falsch erkannt und ihren respectiven Glauben entstellend verworfen wurden (s. d. Art. Apocryphen). Philo trägt gleichfalls nur seine eigenen philosophischen Ansichten über die Religion vor, nicht aber die des jüdischen Volkes, mit denen er vielmehr in entschiedenem Widerspruch steht (vgl. Bretschneider, dogmat. Auslegung. S. 99). Flavius Josephus berichtet zwar als Historiker seines Volkes auch die Religionslehren und Gebräuche desselben, insbesondere auch die der verschiedenen Secten seiner Zeit, wie der Pharisäer, Sadducäer und Essäer, aber ungefähr ebenso, wie sie auch im neuen Testament gelegentlich vorkommen, wo sie jedoch, wenn und soweit sie irrig sind, keineswegs angenommen, sondern berichtigt oder verworfen werden, z. B. Matth. C. 5, 15, 19, 22; Apostg. 2, 29—37. und sonst häufig. Wenn im Thalmud und andern rabbinischen Schriften einzelne Parabeln und Sentenzen vorkommen, welche Aehnlichkeit haben mit solchen, welche Christus im neuen Testament ausgesprochen hat, so sind dieselben aus dem neuen Testament entlehnt, oder den darin enthaltenen nachgebildet, da jene Bücher erst und zum Theil lange nach dem neuen Testament verfaßt worden sind. Es können also aus diesen Büchern weder die damaligen jüdischen Volksmeinungen, noch die Lehren Christi geschöpft werden, weil sie jene nicht enthalten und diese entstellen, folglich kann auch aus ihnen nicht bewiesen werden, daß sich unter den Lehren Christi jüdische Volksmeinungen befinden. Auch das von Eichhorn beigefügte Criterium ist falsch, weil die Vernunft nicht von vorherein wissen kann, was jüdische Zeitmeinung war, sondern dieses erst aus der Geschichte lernen muß. Daß sich aber überhaupt Christus und die Apostel in der Lehre an die irrigen Volksmeinungen nicht accommodirt haben, zeigt der Artikel Accommodation. Die Allegationen Christi und der Apostel aus dem alten Testament endlich beruhen gleichfalls nicht auf einer bloß damals bei den Juden üblichen, sondern auf einer der hl. Schrift eigenthümlichen, daher bleibenden Auslegungsart, welche ihren Grund in dem göttlichen Offenbarungsplane hat, wornach die späteren Erfolge durch frühere Vorbilder angezeigt sind (Hebr. 9, 9.; 10, 1). Die alttestamentlichen Stellen sind daher im neuen, soweit es Beweise sind, theils nach ihrem buchstäblichen Sinn angeführt, wenn der zu beweisende Gegenstand kein vorbildlicher ist, theils nach ihrem vorbildlichen, wenn der letztere Fall eintritt (vgl. d. Art. Allegation). Zu 2) Die moralische Auslegung Kant's beruht auf dem Grundsatz: daß die Moral das Wesen der Religion sei. Allein dieser ist irrig; denn die Sittenlehren sind nur Folgesätze der Glaubenslehren, und haben gar keinen Bestand, wenn letztere fehlen; Beide gehören also nothwendig zusammen; es läßt sich daher ebenso wenig eine Moral ohne Dogmatik denken, als eine Wirkung ohne Ursache. Das moralische Auslegungsprincip ist daher schon deßhalb falsch, weil seine Voraussetzung falsch ist, aber auch noch aus dem Grund, weil es dem Begriff der Auslegung widerspricht; denn derselbe verlangt, daß man den Sinn des Verfassers so darstelle, wie er aus seinen Worten hervorgeht oder durch die Sache angedeutet wird; die moralische Auslegung aber will den Sinn des Verfassers nicht so darstellen, sondern durchgängig so umdeuten, daß er den Sittengesetzen gemäß wird, wenn dieses auch nicht in ihm liegt, also dem Verfasser einen andern Sinn unterlegen, als er ausgesprochen hat. Sie ist aber auch verwerflich, einmal weil sie der Moralität, welche sie befördern will, entgegenwirkt, indem sie das Mittel an die Hand gibt, jede geoffenbarte Religion, die wahre sowohl, die sich durch die Legitimation der göttlichen Sendung ihres Stifters ausgewiesen hat, als auch die falschen, denen dieses Merkmal abgeht, als Deckmantel zu gebrauchen, um darunter die bloße Vernunftreligion zu üben, also jene äußerlich zu bekennen, ihr aber innerlich zu entsagen, und daher die Heuchelei befördert, und dann weil sie bei minder Einsichtigen den so sinnlosen Indifferentismus in Bezug

auf die wahre Religion und die irrigen Secten nährt. Wenn endlich Kant diese Auslegung die authentische nennt, weil sie allgemein gültig sei, so ist dieses wieder ein Irrthum, denn sie erstreckt sich nur auf das Individuum, welches sie gibt, kein anderes ist daran gebunden; sie ist also die beschränkteste, welche es nur geben kann. Zu 3) Die psychologische Auslegung von Paulus trifft, soweit sie mit der Kantischen übereinstimmt, dieselbe Einwendung, welche wir gegen diese gemacht haben, und soweit sie sich von ihr unterscheidet, ist sie gleichfalls falsch; denn sie stützt sich auf eine vierfache Gewaltthat, welche dem Verfasser angethan wird, so daß sein wahrer Sinn nicht zum Vorschein kommen kann, nämlich: 1) die Beilegung selbst ersonnener Bedeutungen an die Worte, welche sie weder nach der Geschichte noch nach dem Zusammenhang der Rede haben, ist eine Unterschiebung fremder Begriffe, 2) die Umkehrung des ganzen Charakters der Rede oder aller Umstände einer erzählten Thatsache eine Verdrehung, 3) das Außerachtlassen angegebener Umstände eine Entstellung, und 4) das Hinzudenken nicht angegebener eine Verfälschung des Sinnes des Verfassers; und somit steht sie in aller Hinsicht mit dem Begriff der Auslegung im Widerspruch. Wenn dagegen Paulus die Semler'sche Accommodationstheorie verwirft, so hat er recht, jedoch ist der Grund, wovon er dabei ausgeht, nämlich seine Annahme der Lehrfehlbarkeit Christi und der Apostel falsch, wie wir oben gezeigt haben. Zu 4) Die mythische Auslegung endlich von de Wette und Strauß ist falsch, weil die Voraussetzungen, auf welche sie sich stützt, falsch sind. Denn der angebliche Beweis aus der Analogie anderer, heidnischer, Völker ist kein Beweis, weil man aus der Analogie nie mit Sicherheit einen Schluß ziehen kann: denn wenn Zwei etwas haben, so folgt daraus noch nicht, daß dasselbe auch ein Dritter hat. Vielmehr ist im vorliegenden Falle das gerade Gegentheil historisch gewiß. Das jüdische Volk unterscheidet sich gerade dadurch wesentlich von allen andern alten Völkern, daß es von Anfang an eine göttliche Offenbarung hatte, welche es gegen die Verirrungen der menschlichen Vernunft da, wo sie sich allein überlassen ist, schützte. Schon der erste Vers des Pentateuchs enthält mehr Weisheit, als alle griechische und römische Mythologie und Philosophie, indem er eine Wahrheit aufstellt, nämlich die scharfe Unterscheidung Gottes von der Welt oder des Schöpfers von der Schöpfung, welche den Thorheiten der heidnischen Mythologieen von Vielgötterei, von Natur- und Selbstvergötterung bei dem jüdischen Volk für immer den Boden entziehen mußte. Und wenn später vereinzelte Spuren des Götzendienstes von außenher eingeschleppt und von dem glaubensabtrünnigen Reiche Israel begünstigt, sich zeigten, so wurden sie von den Propheten, wie ihre Schriften zeigen, nachdrücklichst bekämpft und wieder ausgetilgt. Aber auch der weiter versuchte Beweis de Wette's und Straußens aus der angeblichen Unächtheit des Pentateuchs und der Evangelien ist ihnen fehlgeschlagen. Die äußeren Gründe für die Aechtheit jener Bücher sind Thatsachen, welche sich durch bloßes Umgehen oder Verwerfen nicht ungeschehen machen lassen, und daher auch ihre Beweiskraft behalten. Es ist Thatsache, daß alle Bücher des alten Testaments den Pentateuch durch ausdrückliche oder stillschweigende Beziehungen voraussetzen, daß sie ihn alle kannten und als ächt anerkannten, daß er hingegen keines derselben voraussetzt, daß er folglich vor allen und nach keinem derselben verfaßt worden ist; und ebenso ist es Thatsache, daß der Pentateuch von der jüdischen Nation in ununterbrochener und einstimmiger Tradition für ein Werk Mosis also für authentisch anerkannt worden ist. Und was die inneren Gründe de Wette's gegen die Aechtheit des Pentateuchs betrifft, so sucht er dieselben hauptsächlich in angeblichen Widersprüchen. Allein diese sind nicht auf Seite des Pentateuchs, sondern de Wette's. So hält er z. B. die drei verschiedenen Begebenheiten, daß Abraham 1 Mos. 12, 10. ff. sein Weib Sara in Aegypten, und später C. 20 zu Gerar im Lande der Philister, und ebenso Isaak 1 Mos. C. 26 sein Weib Rebecca gleichfalls in Gerar für seine Schwester ausgab,

für eine und dieselbe, und da bei jeder die Personen, der Ort und die Zeit verschieden sind, so erklärt er dieses für Widersprüche, welche nicht von einem und demselben Verfasser herrühren könnten (cf. Beiträge ꝛc. 2. Thl. S. 112). Allein eben diese Verschiedenheit der Umstände beweist die Verschiedenheit der Begebenheiten. Solcher Art, und nicht selten noch ungereimter sind die inneren Gründe de Wette's gegen die Aechtheit des Pentateuchs. Wenn er nun, wohl im Gefühle der Schwäche seiner Gründe, in seiner Einleitung (1817) § 163 ausruft: „Wenn auch alle die Anzeigen einer späteren Zeit im Inhalte des Pentateuchs nicht wären, so würde die Analogie der ganzen Sprach- und Literaturgeschichte der Hebräer gegen die Annahme der Abfassung von Moses sprechen, weil es undenkbar ist, daß Ein Mann die ganze Literatur eines Volkes, der Sprache und Sache nach, geschaffen habe;" so hat er gerade hier wieder die Geschichte gegen sich. Denn es ist Thatsache, daß alle Bücher des alten Testaments den Pentateuch in der Sprache nachgeahmt haben, der Pentateuch aber keines von ihnen; und ebenso ist es Thatsache, daß Mohammed durch seinen Koran die ganze arabische Literatur, der Sprache und Sache nach, geschaffen hat, und daß die nachfolgenden arabischen Schriftsteller sich nur bestrebten, ihn nachzuahmen, nicht aber zu übertreffen. Hier steht also die Analogie des arabischen Volkes in dieser Beziehung dem hebräischen genau zur Seite. Ebenso steht es mit den Gründen Straußens gegen die Aechtheit der Evangelien. Die äußeren Gründe oder historischen Zeugnisse für ihre Aechtheit, über die sich Strauß leichtlich hinwegsetzt, reichen bis zum Zeitalter der Apostel hinauf und werden durch die einstimmige Ueberlieferung der Kirche bestätigt, welche beide gleichmäßig aussagen: daß unsere Evangelien von Denjenigen verfaßt worden sind, deren Namen sie tragen, d. h. von Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes, wovon der erste und letzte selbst Apostel, und die beiden mittleren Begleiter von Aposteln waren. Mit den inneren Gründen aber, welche Strauß gegen die Aechtheit der Evangelien vorbringt, und welche gleichfalls hauptsächlich in angeblichen Widersprüchen bestehen, verhält es sich ähnlich, wie mit jenen de Wette's gegen den Pentateuch. Vgl. Hug's Gutachten über das Leben Jesu von Strauß in der Freiburger theolog. Zeitschrift. Jahrg. 1840—43. Soviel nur im Allgemeinen, die specielle Begründung der Aechtheit des Pentateuchs und der Evangelien findet sich in diesen beiden Artikeln. Sind nun aber diese Bücher von Denjenigen verfaßt, deren Namen sie tragen, so enthalten sie auch keine Mythen, sondern reine Geschichte, weil dieselben theils selbst- und mithandelnde Personen, theils Augen- und Ohrenzeugen waren (1 Joh. 1, 1—5.), und damit fällt auch die ganze mythische Auslegung und Alles, was sich daran knüpft, als grund- und gestandslos weg. — Was endlich das Bekenntniß de Wette's betrifft, so enthält dasselbe theils wieder eine, obgleich nicht reine, Anerkennung der alten katholischen Wahrheit von der Unzulänglichkeit der hl. Schrift und der Nothwendigkeit der Ueberlieferung, theils die letzte Consequenz des protestantischen Princips der Schriftauslegung, wie dasselbe die Grundlage des Protestantismus, und somit diesen selbst wieder zerstört. — Auf allen diesen Wegen also hat die rationalistische Exegese, wie der Augenschein lehrt, das Ziel: den Sinn der hl. Schriftsteller zu finden, nicht erreicht, und kann es nicht erreichen, weil sie alle von der Wahrheit abführen, und sie wird es auch auf keinem Wege, soviel sie deren noch einschlagen mag, erreichen, so lange sie es verschmäht, die Verfasser der hl. Schrift aus dem Geist auszulegen, in welchem sie geschrieben haben. (Siehe oben unter I.). Thut sie aber dieses, dann hebt sie sich selbst in ihrem Grunde auf, und wird offenbarungsgläubig. — (Ueber die verschiedenen Arten der Darstellung des Sinnes vergleiche die Artikel: Uebersetzung, Paraphrase, Glossen, Scholien, Commentar, Tractat; und über die exegetische Literatur den Artikel: Commentar.)

[Wetzer.]

Exeget heißt im kirchlichen Sinn der Ausleger der hl. Schrift. Er unterscheidet sich von dem Hermeneuten dadurch, daß Letzterer bloß die Anweisung zur Auslegung der hl. Schrift gibt, der Erstere aber die Anwendung davon macht (vgl. den Art. Exegese). Zuweilen wird auch Interpret als gleichbedeutend mit Exeget gebraucht, doch versteht man in der Regel unter Interpret nur den Uebersetzer der hl. Schrift, nicht auch zugleich den Ausleger derselben. Die wichtigeren Exegeten sind in dem Artikel: Commentar angegeben.

Exemtion. Mit diesem Namen bezeichnet das kirchliche Recht die Befreiung einer oder mehrerer Personen oder ganzer Institute von der Jurisdiction des ordentlichen, unmittelbar vorgesetzten Kirchenobern und die Unterordnung derselben unter einen höhern oder besondern Oberen. Da nach dem Geiste der kirchlichen Gesetzgebung die Jurisdiction eines jeden Kirchenobern über alle im Kreise seiner Amtsgewalt sich befindenden Personen, Institute und Corporationen sich erstrecken soll, so sind die Exemtionen Ausnahmen von der Regel und fallen als solche unter den Begriff der Privilegien. Hienach können sie nur aus hinreichenden, durch das Wohl der Kirche gerechtfertigten Gründen ertheilt werden, (Concilium Constantiense: „non fiant, nisi ex rationabili, justa et expressa causa") und sind stricte zu interpretiren, d. h. eine Exemtion darf nicht weiter ausgedehnt werden als der Wortlaut derjenigen Urkunde ausspricht, auf welche sie sich gründet (c. 7. 8. X. de privilegiis. 5. 33.). Im Zweifel hat derjenige, der eine Exemtion anspricht, diese zu beweisen. Nach gemeinem canonischen Rechte wird sie erworben entweder durch ein päpstliches Privilegium (c. 10 de privilegiis in VI. 5. 7.) oder durch eine Verjährung von vierzig Jahren mit einem erweislichen Rechtstitel (c. 15. 18 X. de praescript. 2. 26.). Die Exemtionen werden eingetheilt in totales und particulares, je nachdem sie sich auf alle Jurisdictionsrechte des unmittelbar Vorgesetzten oder nur auf einzelne derselben beziehen; steht die Exemtion bloß einem einzelnen Individuum zu, so wird sie personalis, und wenn sie ganzen Instituten und Districten zukommt, localis genannt, endlich sind sie unter sich verschieden je nach der Stellung des unmittelbaren Obern, von dessen Jurisdiction sie befreien: so gibt es Exemtionen vom Pfarramte z. B. bei Garnisonen, die nicht selten dem Parochus des Orts entzogen und unter einen eigenen Militärgeistlichen gestellt sind; Exemtionen von der erzbischöflichen Jurisdiction, wornach eine Diöcese unmittelbar unter dem Papste steht, wie früher die Bisthümer Bamberg, Regensburg, Passau und noch gegenwärtig Breslau; am häufigsten aber sind sie Befreiungen von der bischöflichen Jurisdiction, unter welchen die Exemtionen der Klöster die wichtigsten sind. Ursprünglich standen sämmtliche Klöster einer Diöcese vollständig unter dem Bischofe, die Synode von Chalcedon (451) sprach dieses (can. 4) in der Form eines Gesetzes aus, Kaiser Justinian verordnete — hiemit übereinstimmend — daß die Klagen gegen Cleriker und Mönche vor das Forum des Bischofes gebracht werden sollten, „weil ein Jeder von diesen dem Bischofe unterworfen sei" (Nov. 123. c. 21), und das erste Concil von Orleans (511) bestimmte can. 21, daß die Mönche dem Abte, der Abt aber dem Bischofe untergeordnet sein sollten (c. 16. c. XVIII. q. 2). — Obgleich indessen noch mehrere der nachfolgenden Provincialconcilien den nämlichen Grundsatz festhielten, so gewannen die Klöster doch seit dem sechsten Jahrhundert verschiedene Privilegien gegenüber den Diöcesanbischöfen: als die Stätten, in welchen die Wissenschaften hauptsächlich gepflegt wurden und das kirchliche Leben sich concentrirte, erhielten sie von Concilien, Päpsten und selbst von Bischöfen mannigfache Auszeichnungen, deren sich andere Kirchen nicht erfreuten, andererseits aber mußten sie auch gegen die Bedrückungen der Bischöfe durch die Gesetzgebung geschützt werden, denn nicht selten machten diese die willkürlichsten und ungerechtesten Ansprüche auf das Klostervermögen, übten in selbstsüchtigen Absichten und gegen die bestehenden Ordensregeln auf die Wahl der Klostervorsteher einen nach-

theiligen Einfluß aus oder störten dadurch, daß sie in den Klosterkirchen unter dem Zudrange großer Menschenmassen bischöfliche Functionen vornahmen, die für ihr religiöses Leben nothwendige Ruhe. — Wenn diese Privilegien weiter nichts waren, als die Anerkennung erworbener Verdienste und der nöthige Rechtsschutz gegen Bedrückungen, wogegen gewiß nichts eingewendet werden kann, so fingen seit dem eilften Jahrhundert die Exemtionen an, sehr erweitert zu werden: viele Klöster wurden der bischöflichen Jurisdiction völlig entzogen und unmittelbar unter den Papst gestellt. Fürsten und Könige stellten durch Vermittlung der Bischöfe an den hl. Stuhl die Bitte, die von ihnen gegründeten Klöster von dem Diöcesanverbande zu lösen und unter seinen unmittelbaren Schutz zu nehmen, damit ihre Stiftungen vor den Händen raubgieriger Großen sicher gestellt seinen. Andererseits glaubten manche Gründer solcher kirchlichen Anstalten das Recht in Anspruch nehmen zu können, wie über die Temporalien derselben, so auch über die Spiritualien Anordnungen zu treffen. Die Kirche ist ihnen hiebei nicht entgegengetreten. Schon Carl der Kahle verlangte für sein Kloster des hl. Cornelius zu Compiegne vom Papste die Verwilligung, daß es keinem Bischofe unterworfen sein solle. Dasselbe verlangten auch Bischöfe, wie der von Chartres, für das Kloster von Vendome. Andere Klöster wurden vom Papste für exemt erklärt, weil er dieselben wegen der geschichtlichen Erinnerungen, die sich an sie knüpften, vor andern auszeichnen wollte, wie dieß bei Monte Cassino, dem Stammkloster der Benedictiner, der Fall war. Endlich machten bisweilen Ortsverhältnisse eine Exemtion wünschenswerth, wie bei dem Capitel von Brandenburg, das sich als von Heiden umgeben für bischöfliche Verrichtungen an jeden Bischof zu wenden berechtigt war (Hurter, Geschichte Papst Innocenz III. Bd. III. S. 488 ff.). Wenn nach dem Angeführten die Exemtionen keineswegs, wie oft behauptet worden, der Herrschsucht der Päpste und dem Bestreben derselben, die bischöfliche Jurisdiction zu schwächen, ihren Ursprung verdanken, wenn vielmehr nachgewiesen werden kann, daß die Päpste solche Freiheiten nicht immer gerne verwilligten (Thomassin, vet. et nov. Eccles. discipl. I. III. 37) und soviel immer möglich auf Unterwerfung unter die Jurisdiction der Ordinarien drangen (Hurter, a. a. O. S. 492), so kamen doch die Exemtionen im Laufe der folgenden Jahrhunderte von ihrer ursprünglichen Bestimmung immer mehr ab. Sie wurden ins Maßlose ausgedehnt, ganze Orden, Capitel und Universitäten wurden exemt, die bischöfliche Gewalt auf ein Minimum reducirt, die Klöster suchten sich auf verschiedenen Schleichwegen und aus oft naheliegenden Gründen der lästigen Aufsicht des unmittelbar Vorgesetzten zu entziehen, eine Unzahl von Competenzstreitigkeiten zwischen Aebten und Bischöfen war die nothwendige Folge dieser Verhältnisse, und einzelne Prälaten waren nicht nur von allem Diöcesannexus befreit — praelati nullius dioeceseos — sondern sie übten auch selbstständig über ihre Klosterdistricte eine Art bischöflicher Jurisdiction aus — jus episcopale vel quasi. Von der Zeit an, in welcher diese für die Disciplin jedenfalls sehr nachtheiligen Verhältnisse sich festsetzten, zeigte sich gegen dieselben im Schooße der Kirche, die für jedes Uebel auch ihre eigenen Heilmittel hat, eine mächtige Reaction, den heiligen Bernhard an ihrer Spitze, der unter Hinweisung auf die ursprüngliche Entstehung dieser Befreiungen den exemten Cluniacensern zurief: „aliud est quod largitur devotio, aliud quod molitur ambitio impatiens subjectionis;“ Johannes von Salisbury und sein ebenso gelehrter als freimüthiger Schüler, Petrus von Blois, traten sehr energisch für die Rechte der Bischöfe in die Schranken, der Letztere bemerkte dem Papste Alexander III. (Epist. 68), daß die Aebte nur deßwegen exemt sein wollen, um ohne Ahndung ihren Gelüsten den Zügel schießen zu lassen und zu schwelgen, während die Ordensbrüder dem Müßiggange und eitlem Geschwätze sich hingeben, seinem eigenen Bruder aber, dem exemten Abte von Maniaco in Sicilien, gibt er (Epist. 90) den Rath, seine Prälatur in die

Hände des Papstes niederzulegen und sich in die Einsamkeit seines Klosters zurückzuziehen; die nämlichen Klagen erhoben die allgemeinen Concilien im Lateran (1179. 1215) und der heilige Franz von Assisi erklärte sich gegen die Exemtionen mit den Worten: „mein und meiner Brüder Privilegium besteht darin, kein Privilegium auf Erden zu haben, sondern Allen zu gehorchen und uns für die Diener Aller zu halten." Die Stimme dieser ausgezeichneten Männer blieb nicht ungehört: die Gesetzgebung suchte auf alle mögliche Weise der zu weiten Ausdehnung der Exemtionen kräftig entgegen zu wirken. Alexander III. instruirte (1179) seinen Legaten dahin, daß die Verabreichung eines jährlichen Zinsgeldes, das eine Kirche an den römischen Stuhl bezahle, für diese noch kein Beweis ihrer Befreiung von der bischöflichen Jurisdiction sei, vielmehr könne sich eine Befreiung nur auf ein ausdrückliches Privilegium stützen und in keinem Falle weiter ausgedehnt werden, als der Wortlaut besage (c. 8 X. de privilegiis. 5. 33), ebenso bemerkt Innocenz III., daß in dem Schutze, den der Papst einer Kirche rc. angedeihen lasse, noch keineswegs eine Exemtion enthalten sei (c. 18 X. h. t. 5. 33), Bonifacius VIII. verordnete, daß alle diejenigen Kirchen und Klöster, die unter einem zweifelhaften Rechtstitel eine Exemtion ansprechen, diesen einer Untersuchung des Ordinarius unterwerfen und so lange unter dessen Jurisdiction bleiben sollten, bis die Befreiung bewiesen sei (c. 7 de privilegiis in VI. 5. 7); die nämliche Absicht, die Exemtionen zu beschränken, hat das Gesetz von Innocenz IV. vom J. 1245, wonach die Angehörigen exemter Klöster wegen der Vergehen, die sie außerhalb derselben begangen, vom Bischofe bestraft werden sollten (c. 1. h. t. in VI. 5. 7); die durchgreifendste Maßregel endlich hat Bonifacius VIII. durch die Bestimmung getroffen, daß die exemten Klöster nur als Klöster exemt, in allen denjenigen Puncten aber, die sich auf die Seesorge beziehen, dem Diöcesanbischofe unterworfen sein sollten (c. 9. h. t. in VI. 5. 7). Wie die oben berührte Reaction nicht gegen die Exemtionen als solche, sondern nur gegen die zu weite Ausdehnung derselben gerichtet war, so hatten sich auch die Verordnungen der Päpste nur gegen die Letztere gekehrt und mithin den Anforderungen der Zeitverhältnisse Genüge geleistet, allein ihre Nachfolger kehrten sich wenig an diese Bestimmungen, vielmehr erweiterten sie die Exemtionen auf eine bisher unerhörte Weise: während des Exils von Avignon waren die Päpste zu dergleichen Concessionen aus finanziellen Gründen genöthigt, und während des großen Schisma's suchte jeder der Gegenpäpste mit Hilfe solcher Mittel sich Anhänger zu verschaffen; auf der allgemeinen Synode von Vienne (1311) erhoben daher die Bischöfe aufs Neue Klagen gegen Beeinträchtigungen durch die Exemtionen, und auf dem Concil von Constanz nahm Martin V. (Bulla de Exemptionibus. Sess. 43) alle seit dem Tode Gregors XI. ertheilten Exemtionen zurück und gab das Versprechen, künftig nur mehr aus hinreichenden Gründen und nach Anhörung der ursprünglich Berechtigten Befreiungen von der Diöcesangewalt zu ertheilen. — Uebrigens hat erst das Tridentinum, wie in andern Zweigen der Kirchenverwaltung, so auch hierin die Rechte der Bischöfe mit Nachdruck beschützt. Zwar erhob es den Vorschlag der teutschen Fürsten und Bischöfe: „revocandas omnes exemptiones contra jura communia passim concessas monasteriaque omnia sub episcopi potestate constituenda, sub cujus sunt dioecesi" nicht zum Beschluß, weil es einerseits alte, wohlerworbene Rechte nicht verletzen, andererseits die vielfachen Verdienste, welche sich die Mönchsorden um die Kirche erworben hatten, dem in wissenschaftlicher und sittlicher Beziehung niedrig stehenden Secularclerus gegenüber nicht unbelohnt lassen wollte: aber nichts destoweniger ließ es bedeutende Beschränkungen der Exemtionen eintreten, indem es den Bischöfen einzelne Rechte geradezu wieder zurückgab, die Ausübung anderer aber ihnen wenigstens als apostolischen Delegaten übertrug. Es verordnete: 1) die Regularen können ohne specielle Approbation des Bischofs das Sacrament der Buße nicht spenden (Sess. XXIII. c. 15 Se ref.), ebensowenig können sie ohne seine Erlaubniß

außerhalb ihrer Klosterkirchen predigen (Sess. V. c. 2. Sess. XXIV. c. 4 de ref.). 2) Die vom Bischofe verhängten Censuren und die von ihm ausgeschriebenen Festtage sollen in den Kirchen der Exemten publicirt und beobachtet werden, deßgleichen haben die exemten Regularen nach dem Willen des Ordinarius bei öffentlichen Processionen zu erscheinen (Sess. XXV. c. 12. 13 de regular.). 3) Die Vergehen der außerhalb ihrer Klöster lebenden Regularen werden vom Bischofe bestraft (Sess. VI. c. 3 de ref. Sess XXV. c. 14 de regular.). 4) In allen das hl. Meßopfer betreffenden Puncten sind die Regularen, wie alle übrigen Cleriker, der Jurisdiction des Ordinarius unterworfen (Sess. XXII. decretum de observ. et evit. in celebr. missae.). 5) Der Diöcesanbischof hat das Recht, die exemten Klöster und Capitel zu jeder Zeit und so oft er es für nöthig erachtet, zu visitiren (Sess. VI. c. 4 de ref.). Diese Bestimmungen des Tridentinums bildeten die Grundlage der Kirchendisciplin in Betreff der Exemtionen, bis Joseph II. in dem Bestreben, die katholische Kirche von ihrem lebendigen Mittelpuncte nach allen Richtungen hin zu trennen, durch Hofdecret vom 30. Mai 1782 alle Exemtionen aufhob und die Verbindung der Klöster mit auswärtigen Obern untersagte (Helfert, Rechte der Bischöfe, S. 146 f.), durch die Secularisation fielen viele exemte Institute hinweg und die modernen Staatsgesetzgebungen haben sie gleichfalls entweder an ihre Zustimmung geknüpft oder gänzlich verboten, wie für die oberrheinische Kirchenprovinz die Verordnung vom 30. Januar 1830. § 2. Eine eigenthümliche Art von Exemtion besteht übrigens noch gegenwärtig in Oesterreich: das Militär des gesammten Kaiserstaats ist seit dem Jahre 1720 von der Gewalt der Bischöfe eximirt und steht unter einem apostolischen Feld-Vicar, der vom Kaiser ernannt wird und die bischöfliche Jurisdiction über alle der Armee angehörigen Individuen ausübt (Helfert, a. a. O. S. 148). — Vgl. über die Exemtionen: Van Espen, de exemptione a Jurisdictione Ordinariorum, in Juris eccles. univers. P. III. tit. 12. Ferraris, Prompta bibliotheca, s. v. Regularis, art. II. [Kober.]

Exequien. So heißen in der katholischen Kirche die Ceremonien zusammengenommen, welche die Todtenfeier bilden, so daß also Exequien und kirchliches Begräbniß (sepultura ecclesiastica) identisch sind, wenn auch hie und da unter Exequien nichts Anderes als die Darbringung der Messe für die Verstorbenen verstanden ist (daher der schlechtlateinische Ausdruck exequiari s. Binterim, Denkwürd. IV, 1. S. 435). Fr. Xav. Schmid meint, daß die Exequien schon bei dem Tode des Christen beginnen, hat aber hierin, wie ein Blick auf das römische Ritual beweist, nicht ganz Recht. — Mit Beziehung auf den Artikel „Begräbniß" geben wir nun den ordo exequiarum nach dem römischen Ritual mit den nothwendigen geschichtlichen rc. Bemerkungen. Es muß aber stets darauf hingedeutet werden, daß vom kirchlichen Standpunct alle die heiligen Gebräuche, welche in Beziehung auf die Todten vorgenommen werden, nicht bloß als „vera religionis mysteria christianaeque pietatis signa," sondern auch als „fidelium mortuorum saluberrima suffragia" (Rit. Rom.) betrachtet werden müssen, weßwegen die traurige Ritusfabrication der letztvergangenen Zeiten als ein damnum emergens et lucrum cessans für die Verstorbenen selbst sich herausstellen mußte. — Das römische Ritual verbietet die Beerdigung unmittelbar nach dem Verscheiden; non nisi post debitum temporis intervallum, ut nullus omnino de morte relinquatur debitandi locus, soll die Beerdigung erfolgen, und in dieser Zwischenzeit sollte eigentlich nach uraltem Gebrauch, der auch gegenwärtig noch in vielen Gegenden der Kirche besteht (z. B. in Frankreich), der Leichnam in der Kirche beigesetzt und in seiner Gegenwart das Todtenofficium gebetet und das hl. Opfer dargebracht werden (missa praesenti corpore). Hiebei muß zwischen der Leiche eines Priesters und der eines Laien der Unterschied beobachtet werden, daß jene mit dem Haupte, diese mit den Füßen dem Hochaltare zugewendet werden muß. In Teutschland ist diese Beisetzung

im Gotteshause vor der Beerdigung wenigstens an den meisten Orten nicht Sitte. Bevor die Leiche, in den Sarg eingeschlossen, an den Ort getragen wird, wo sie der geweihten Erde übergeben werden soll, entweder auf dem Kirchhofe oder in der Kirche (hier darf sie aber nicht in die Nähe des Altares gebracht werden), wird sie vor der Thüre des Hauses noch einmal niedergesetzt und mit geweihtem Wasser besprengt. Nach gesprochenem de profundis setzt sich dann der Leichenzug in Bewegung — wohl die älteste Art von Processionen — das Zeichen des Kreuzes voran, unter Begleitung von Fahnen, die Trauernden oft mit brennenden Lichtern in der Hand. Während der Leichenzug sich bewegt, werden von den Clerikern Psalmen gesungen (aus dem Todtenofficium), eine Sitte, die auf die frühesten Jahrhunderte zurückgeführt werden kann (cf. Hieron. ep. 27 al. 86 ad Eustoch.), von den Gläubigen andere Gebete laut recitirt, namentlich der Rosenkranz, in welchen der Versikel eingeschaltet wird: Herr! gib ihnen die ewige Ruhe ꝛc. Unterdessen erschallt von den Thürmen das Trauergeläute. Von den ältesten Zeiten an wurde die Leiche getragen, und im Mittelalter wurde auf diese Sitte so strenge gehalten, daß z. B. die Leiche des hl. Bruno von Rheims bis Cöln, also auf eine Entfernung von acht Tagreisen, getragen wurde (in vita ap. Sur. 11. Octbr.) und das Führen der Leichen auf Wagen nur als Ausnahme erscheint. Die gegenwärtig in den Städten übliche Gewohnheit des Gebrauches von Leichenwagen zeigt von weniger Zartheit, als die entgegenstehende des Tragens der Leichen. Leichenträger zu sein galt in früherer Zeit meistens als Ehre und Verdienst. Der hl. Eutychianus Papst (275—283) erwies diesen Dienst, wie der Bibliothecar Anastasius erzählt, nicht weniger als 342 Martyrern. Bemerkenswerth ist, daß das 4. Concil von Carthago im J. 398 das Tragen der Leichen zum Geschäfte der Pönitenten machte (freilich nur der Leichen der „mortui ecclesiæ“ — ein unklarer Ausdruck). An andern Orten wurden eigene Leichenträger (copiatæ, laborantes) aufgestellt. Frauen wurde dieses Geschäft meistens untersagt. Durandus geht von dem Grundsatze aus: debet defunctus portari a consimilibus suæ professionis; ein Laie darf nie von Clerikern getragen werden. Viele, welche den Leichenzug mitmachen, tragen Trauerkleider, namentlich die Frauen; die Männer zeichnen sich, besonders die Verwandten, durch Trauerflöre aus; in den ersten Zeiten des Christenthums aber fand die Sitte, Trauerkleider zu tragen, viele Tadler (z. B. den hl. Chrysostomus). Die Verzierungen des Sarges richten sich nach dem Stande, dem der Todte angehört hatte. — Unter dem herrlichen Gesange „In paradisum deducant te Angeli“ (er findet seine Anwendung auch unmittelbar nach dem Verscheiden) wird der Eingang in den Friedhof überschritten. Jetzt folgt die Einsegnung des Grabes, wenn sie nicht schon vorher geschehen, die Besprengung und Beräucherung des Sarges und der Grabstätte. Dann intonirt der functionirende Priester die Antiphon: ego sum resurrectio et vita, welche den Lobgesang des Zacharias, das erhabene Benedictus, einleitet, worauf mit einigen Gebeten für den Todten und alle Verstorbenen geschlossen wird. Der Heimgang vom Friedhof soll wieder in processionaler Ordnung unter Gebet und Psalmengesang vor sich gehen. — Die Ritualien der verschiedenen Kirchenprovinzen haben hier übrigens ziemlich viele Abweichungen von dem römischen Ritus, namentlich viele Zusätze, unter denen die weit verbreiteten, sehr sinnreichen Gebräuche hervorzuheben sind, dreimal mit einer Schaufel etwas Erde auf den Sarg zu werfen und das Kreuz am Grabe aufzupflanzen, Beides mit entsprechenden erklärenden Sprüchen, die nach sehr vielen Ritualien auch bei der Besprengung mit geweihtem Wasser und bei der Beräucherung (des Sarges und Grabes) nicht fehlen. An dem noch offenen oder eben bedeckten Grabe wird in vielen Gegenden eine Leichenrede gehalten, was, wie die auf uns gekommenen Trauerreden eines Ambrosius, Gregor von Nazians u. s. w. beweisen, schon ein sehr alter Gebrauch ist. — Wo die Celebration der Todten- oder Seelenmesse, des Requiem praesenti corpore abhanden gekommen ist, da erfolgt sie nach der Beerdigung. In

früheren Jahrhunderten wurde die unmittelbare Verbindung der Beerdigung mit der Darbringung des hl. Opfers für den Todten für so wesentlich und unzertrennlich angesehen, daß daraus der große Unfug entsprang, auch bei den am Nachmittag vorkommenden Begräbnissen Messe zu lessen, was durch die Kirchenversammlung von Carthago im J. 397 verboten werden mußte (can. 29). Im Mittelalter wurden die Leichen der Verstorbenen sogar oft in mehrere Kirchen getragen, damit so das hl. Opfer häufiger für dieselben dargebracht würde. Ueberall aber in der katholischen Kirche gilt es — wohl von apostolischer Ueberlieferung her — als unverbrüchliche Regel, daß für jeden Gläubigen, der in der Gemeinschaft der Kirche geschieden ist, das unblutige Opfer des neuen Bundes dargebracht werde. Und zwar geschieht dieß spätestens an einem der nächsten Tage nach der Beerdigung vor der sogenannten Tumba, welche die Präsenz des Leichnams vorstellen soll. Der Seelenmesse, dem Requiem selbst aber geht auch da, wo sie nach der Beerdigung stattfindet, gewöhnlich die Todtenvigil — d. h. meistens nur eine Nocturn des Todtenofficiums sammt den Laudes — voran. Die Seelenmesse, das Seelenamt, in schwarzem Gewande gehalten, im Ferialtone gesungen, durch die Unterlassung mancher in den anderen Meßformularien üblicher Ceremonien bemerkbar, durch die ergreifende Sequenz „dies iræ" ausgezeichnet, hat den aus der ältesten Zeit der Kirche stammenden Opfergang bewahrt, der die Vereinigung der Intention der Gläubigen mit der des Priesters ausdrückt. In dem Formular des Requiem findet sich jene merkwürdige Stelle des Offertoriums, die schon verschiedene Auslegungen erfahren hat: Domine Jesu Christe, libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu, über welche Merat. p. I. tit. 12, Bened. XIV. de sacrif. Miss. sect. I. cap. 166 zu vergleichen. Auch der Friedenskuß, vom celebrirenden Priester und den Gläubigen dem Todten gegeben, zeichnete die Opferfeier für die Verstorbenen in den früheren Jahrhunderten aus; in der griechischen Kirche hat sich dieser rührende Gebrauch noch zum Theil erhalten. Als Mißbrauch muß es angesehen werden, wenn zu gewissen Zeiten das hl. Sacrament den Todten noch in den Mund gegeben wurde. Seit uralten Zeiten aber wird die Todtenfeier, sofern sie in Darbringung des hl. Meßopfers für die Verstorbenen besteht, wiederholt, z. B. nach Anordnung der apostolischen Constitutionen am dritten, neunten, vierzigsten und Jahrestage (VIII. c. 48). Bei verschiedenen kirchlichen Schriftstellern finden wir verschiedene Tage als die zur Wiederholung der Todtenfeier bestimmten, schon im neunten Jahrhundert übrigens sind es die nämlichen, die wir auch jetzt noch im römischen Missale finden, der dritte, siebente, dreißigste und der Jahrestag, obwohl sie meistens nicht strenge beobachtet werden, wenn auch sehr häufig mehr als Ein feierliches Meßopfer für die Verstorbenen dargebracht wird. Im Volke ist jedoch die auf die alte Einrichtung der Sache gegründete Benennung des „Siebten" und „Dreißigsten" geblieben, so daß der erste Name auf die zweite, der andere auf die dritte feierliche Darbringung des hl. Meßopfers für die Verstorbenen angewendet wird. Mit dem wiederholt gefeierten Requiem kann dann auch das wiederholte Todtenofficium und das Libera verbunden werden. Die Wahl der Tage für die Wiederholung der Todtenfeier beruht auf mystischen Gründen. Als solche werden geltend gemacht: für den dritten Tag die Erinnerung an die auf den dritten Tag nach der Kreuzigung erfolgte Auferstehung des Herrn, für den siebenten Tag die Sabbathsruhe Gottes, für den dreißigsten die dreißigtägige Trauer des auserwählten Volkes um Moses und Aaron, der Jahrestag (cf. Tertull. de coron. milit. c. 3) empfiehlt sich aus natürlichen Gründen. — Schon in frühen Jahrhunderten bildete sich die von der Kirche nie sonderlich gern gesehene Sitte der Leichenmahle oder Leichengastereien, welche schon zu des hl. Augustinus Zeit Veranlassung zu den größten Ausschweifungen gaben (de mor. eccl. c. 34) und vielfach sogar einen ganz heidnischen Charakter annahmen. In vielen Gegenden findet noch jetzt der sogenannte Leichentrunk oder die „Todtensuppe" statt

wozu die nächsten Anverwandten des Verstorbenen nebst den Ortsgeistlichen eingeladen werden, während früher außer diesen namentlich die Armen, Wittwen und Waisen geladen waren. Verwandtschaft mit diesem löblichen Brauch hat es, wenn hie und da mit Jahrtagen für die Verstorbenen die Austheilung von Brod ꝛc. und Almosen unter die Armen verbunden ist. — Was die Todtenfeier der griechischen Kirche betrifft, so mag Folgendes hervorgehoben werden. Die Griechen halten die Vigil bei den Todten ebenfalls dadurch, daß die Cleriker bei dem Leichname wachend Psalmen singen, sie haben, wie schon bemerkt, noch den Kuß der Verstorbenen oder wenigstens des Sarges (Goar. fol. 542). Die Beerdigung wird so vorgenommen, daß der Priester auf den bereits beigesetzten Leichnam Erde mit den Worten: „des Herrn ist die Erde und ihre Fülle ꝛc." wirft, dann ihm entweder Lampenöl aufgießt oder Asche aus dem Rauchfaß über ihn schüttet. Dann wird das Grab unter Gesang bedeckt (Goar. fol. 538). Zur Wiederholung der Todtenfeier sind bestimmt der dritte, neunte und vierzigste Tag (ibid. fol. 540). — Die Exequien der Kinder zeichnen sich dadurch aus, daß sie das Moment der Anrufung der göttlichen Barmherzigkeit für die dahingeschiedenen, vom Pesthauch der Sünde noch nicht berührten Glieder der Kirche nicht enthalten; vielmehr athmen sie Dank und Preis dafür, daß der Tod verschlungen ist im Siege, und die Lieblinge Gottes nach schnell beendigtem Kampfe zur unverwelklichen Siegespalme berufen sind. Wie es das christliche Alterthum mit der Todtenfeier für die Kinder gehalten, darüber fehlen einläßlichere Nachrichten. Die Bestimmungen des römischen Rituals für die Exequien der Kinder lauten dahin, daß die Glocken entweder gar nicht oder „nicht mit traurigem, sondern vielmehr mit festlichem Tone" geläutet werden sollen; daß der Leichnam des Kindes einen Blumenkranz auf das Haupt erhalte; daß die Farbe der priesterlichen Stola beim Leichenbegängnisse und bei der Beerdigung die weiße sei. Die Psalmen, die auf dem Wege zum Friedhof gesungen werden, sind lauter Lobpsalmen, wie z. B. der 112. Von einem Todtenofficium, von einem Libera kann natürlich hier keine Rede sein. Wird aus Veranlaßung der Beerdigung eines Kindes die Messe gelesen, so nimmt man gerne dazu das Formular der Votivmesse de angelis oder de Beata oder de S. Trinitate (wenn nicht dies impedita ist). Man vgl. übrigens den Artikel „Begräbniß." [Mast.]

Exercitien, geistliche (exercitia spiritualia), sind jene für Personen des geistlichen und weltlichen Standes bestimmte, auf Erneuerung des Geistes abzielende religiöse Uebungen, während welcher man auf kurze Zeit den gewöhnlichen Geschäften seines Berufes sich entzieht, um in stiller Zurückgezogenheit unter Leitung eines bewährten Seelenführers die ewigen Wahrheiten mit gesammeltem Geiste zu betrachten, einen ernsten Rückblick in sein verflossenes Leben zu machen, auf einen würdigen Empfang der hl. Sacramente der Buße und des Altares sich bestens vorzubereiten und so dem geistlichen inneren Leben neue Frische und Lebendigkeit einzuhauchen, damit man, mit neuer Kraft ausgerüstet, sein gewöhnliches Tagewerk mit neuem Sinne und in neuem Geiste wieder beginne. Außerdem, daß viele hiezu Berufene sich auf immer dem Geräusche der Welt entzogen, um mit Hintansetzung alles Irdischen in fortwährendem geistlichen Exercitium sich für den Himmel zu bilden, fanden es auch in der Welt lebende Personen, regierende Häupter und Staatsmänner, Gelehrte ꝛc. ersprießlich, auf kurze Zeit den gewöhnlichen Geschäften ihres Berufes Lebewohl zu sagen, um in stiller Zurückgezogenheit den Gott entfremdeten Geist wieder an die höhere Welt anzuknüpfen; ja selbst geistliche Vereine fachten mittelst der Exercitien von Zeit zu Zeit den bessern Geist in ihren Mitgliedern wieder an uud hegten und pflegten dieses Belebungsmittel des inneren Menschen. Insbesondere war es der im geistlichen Leben viel erfahrene und tief blickende Stifter des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola, welcher die Art und Weise, eine gänzliche Sinnesänderung im Gemüthe des Menschen zu erzielen, zur Wissenschaft erhob, und dieses kirchliche Institut der Exer-

citien zur Vollkommenheit brachte. Nach seinem Vorgange und nach der von ihm entworfenen, durch Jahrhunderte bewährten Methode werden gegenwärtig allenthalben diese geistlichen Uebungen gehalten. Diese Ignatianische Methode hat kirchliche Approbation; Papst Alexander VII. ertheilte in einem Breve vom 12. October 1657 allen Geistlichen und Weltlichen, welche in den Häusern der Gesellschaft Jesu durch acht Tage den Exercitien nach der Weise des hl. Ignatius obliegen, einen vollkommenen Ablaß. — Die wesentlichen Bestandtheile dieser Ignatianischen Exercitien sind folgende: Es wechseln Betrachtungen (Meditationen) d. i. Besprechungen mit sich selbst und mit Gott über die ergreifendsten Religionswahrheiten, und zwar über des Menschen Bestimmung, über die Sünde, die letzten Dinge, über die Rückkehr des Sünders zu Gott und seiner Bestimmung, über Christi Leben und Tod, über die christlichen Tugenden rc. vorgenommen in einer solchen Aufeinanderfolge, daß die in der Mystik wohlbekannte via purgativa, illuminativa und unitiva eingehalten wird, mit Considerationen (Erwägungen) über die Standespflichten, über die Tugendmittel, sodann mit geistlichen Lesungen aus der hl. Schrift und aus den Schriften bewährter Geistesmänner älterer und neuerer Zeit, mit mündlichem Gebete, mit allgemeiner und besonderer Gewissenserforschung, mit Festsetzung eines bestimmten Lebensplanes, mit der Vorbereitung und dem wirklichen Empfange der hl. Sacramente der Buße und des Altares dergestalt ab, daß Alles in einander greift, sich gegenseitig unterstützt und fördert. — Wo Mehrere zur Abhaltung von Exercitien sich vereinigen, wird auch, um aller Zerstreuung zuvorzukommen, gewöhnlich das Stillschweigen zur strengen Pflicht gemacht. So eingerichtete Exercitien sind es, welche nach Ordnung der Bischöfe den geistlichen Weihen der Candidaten des Priesterstandes vorangehen; dergleichen Geistesübungen werden auch während der Fastenzeit allgemein in Seminarien vorgenommen, um apostolischen Geist in den heranwachsenden Zöglingen des Priesterthums zu wecken und dieselben für ihren Beruf zu gewinnen. Zu derartigen geistlichen Exercitien laden Bischöfe ihre Diöcesangeistlichkeit ein, um derselben in ihrem zerstreuenden Berufsleben neuen Halt und neuen geistigen Schwung zu geben. Dieselben werden auch in den geistlichen Genossenschaften beiderlei Geschlechtes gehalten. Gewisse Klostervereine, wie die Frauen vom heiligsten Herzen Jesu, öffnen zufolge ihrer Statuten weltlichen Personen ihres Geschlechtes ihre Häuser, damit sie, den zerstreuenden Erdensorgen auf kurze Zeit entzogen, ihren Geist in diesen Exercitien wieder sammeln. Die Frauen vom guten Hirten benützen solche als Mittel zur Bekehrung verirrter weiblicher Personen. Die von Jesuiten und Redemtoristen geleiteten Missionen sind eine Art geistlicher Exercitien für das Volk. Zu wünschen ist es, daß der Geschmack an diesen geistlichen Uebungen beim Clerus und in dem Laienstande immer allgemeiner werde, indem die Zunahme desselben ein zuverläßiges Zeugniß ablegt für das Emporkommen einer bessern Zeitrichtung, und bei besonnener Anwendung dieser Uebungen jene Nachtheile keineswegs zu befürchten sind, mit deren Vorspiegelung Unkundige oder Böswillige gegen sie zu Felde ziehen. [Vater.]

Exil der Hebräer. I. Das assyrische Exil. Um die Zeit der Erbauung Roms hatte der größere Theil des hebräischen Volkes, nämlich die zehn Stämme oder das Reich Israel, welche von der Davidischen Dynastie abgefallen waren, seine Geschichte vollendet und verlor sich unter die Heidenvölker. Zuerst wurden im J. 740 v. Chr. durch den assyrischen König Tiglath Pilassar die Bewohner vom nordöstlichen Galiläa, dann die von Basan und Gilead deportirt (2 Kön. 15, 29.). Unter diesen Exulanten befand sich Tobias. Fast zwanzig Jahre später führte Salmanassar, der Zerstörer Samaria's und des ganzen Reiches Israel, die übrigen Bewohner aus ihrer Heimath weg. So entstand das assyrische Exil. Als Orte neuer Niederlassungen dieser deportirten Israeliten lernen wir aus Tobias Ninive, Ecbatana und Rages, das spätere Rai, kennen. Damit stimmt ein Theil der Stelle 2 Kön.

17, 6. überein, wonach **Städte von Medien** überhaupt als Ziel der Israelitendeportation angegeben sind. Schwieriger ist es, zu bestimmen, was unter Chalach, Chabor und Fluß Goßan daselbst zu verstehen sei. Leichter ist es, zu sagen, was nicht darunter verstanden werden könne, als diese Namen bestimmt zu deuten. Doch gibt es Anhaltspuncte, welche uns einigermaßen zur Norm dienen können. Einen sichern Schluß abweisender Art läßt uns der Umstand machen, daß die jüdischen Gelehrten Palästina's in der Periode der Tanaim, und die babylonischen in der Periode der Emoraim die Hauptniederlassungen der durch die Assyrier abgeführten Israeliten nur nach Sagen kannten. Wäre das Chalach in Kalachene am Tigris, Chabor entweder im mesopotamischen Flusse Chabur oder im östlich nahegelegenen Gebirge gleichen Namens zu suchen, und Gozan im obermesopotamischen Gauzanitis der Alten, so wären die Hauptsitze der von den Assyriern deportirten Stämme ganz in der Nähe derjenigen Juden, welche in Babel und Syrien gelebt haben. Die jüdische Schule von Nisibis wäre unmittelbar in der Nachbarschaft der assyrischen Colonien. Da die Juden Mesopotamiens und Syriens von den Hauptniederlassungen der deportirten zehn Stämme nur Sagenhaftes wissen und sie jedenfalls **in weite Ferne** rücken, so ist jene Deutung aufzugeben. Dazu kommt, daß wir bei einer Deportation eines ganzen Volkes durch die Assyrier erwarten müssen, es werde diesen Unglücklichen ein uncultivirtes oder doch fernes Gebiet angewiesen worden sein. Nun finden wir in den östlichen und nordöstlichen Vorländern des alten Mediens — gewissermaßen im Sibirien des alten Assyriens — große Judenniederlassungen; Bochara und Balch sind wahre Judenstädte; mehr südlich, in Afganistan, sind die zahlreichsten Spuren von Juden gefunden worden (**Dorn**, in Mémoires de l'Académie de s. Petersb. VI. série, S. 1 ff.); und hier lassen sich die biblischen Namen der Sitze jener deportirten Stämme mit ziemlicher Sicherheit nachweisen. Chalach ist das Arachosia der Alten, der südliche Theil des heutigen Afganistan, an den Indus sich anlehnend. Chabor ist die Gegend von Kabul mit dem Flusse Kabul und dem Chaiborgebirge. Die ältere Aussprache hat sich bei Ptolemäus erhalten, welcher diesen Ort **Cabura** nennt, im Zend heißt er: Keweereante (**Wahl**, altes und neues Vorder- und Mittelasien. I. 1795. S. 572). Der Fluß Goßan ist der Gichon, an dessen Ufern oder in dessen Nähe die Hauptorte der Juden: Khunduz, Balch, Termed' Bochara liegen. So deuten die Juden jener Gegenden diesen Namen selbst. Das **Hara** der Chronik (1 Chron. 5, 26.) ist wohl die Provinz Aria, auf den Keilinschriften Hariwa, ungefähr dem jetzigen Chorasan entsprechend, worin die Judenstadt Nisapur den Uebergangspunct von den iranischen Niederlassungen der Juden zu den turanischen bildet. Endlich Kir (קִיר), welches 2 Kön. 16, 9. als erster Sitz der Vertriebenen genannt wird, ist vielleicht im gegenwärtigen Kur, einer Stadt an der Südgrenze von Afganistan, zu finden und deutet dann auf die rauheste Gegend westlich vom Indus hin. Vgl. Jes. 22, 6., wo Kir mit Elam verbunden ist. Demnach hätten wir uns zu denken, daß die ersten Hauptcolonieen der deportirten Israeliten in den rauhen Gebirgsgegenden vom Oxus bis an den mittlern Indus hinab waren. Sehr natürlich ist es, daß von da aus im Laufe der Zeit sich weitere Colonieen bildeten. Da die Juden von Nisapur, Bochara und Balch an der Heerstraße des Verkehres von West- mit Ostasien wohnten, so ist es wahrscheinlich, daß die **chinesischen Juden** von ihnen herstammen (s. **Jost**, Geschichte der Israeliten. II. 286. VIII. 21. und Register S. 36 ff.). Ob durch chinesische oder mongolisch-tartarische Auswanderungen auch Juden nach America kamen, wie schon Menassah Ben Israel in dem Büchlein מקוה ישראל, Amsterd. 1650, zu beweisen sucht, muß einstweilen dahingestellt bleiben (Vgl. The ten tribes of Israel historical identified with the aborigines of the western hemissphere by Mrs. Simon. London. 1836). Sicherer ist die Meinung, daß die schwarzen Juden an der malabarischen Küste von Colonieen der zehn Stämme herkommen.

Ihr Uebergang aus Afganistan an die malabarische Küste möchte wohl das sicherste Mittel sein, die Sage vom Flusse Sanbatjon zu erklären. Dieselbe wird so oft wiederholt und kommt so früh vor, daß man ihr einen historischen Kern zutrauen kann, ohne zu viel zu wagen. Auch der Verfasser des Buches Juchasin verlegt den Fluß Sanbatjon nach Indien, wie auch Farisol in seinem Reisebericht, welcher ihn in die Gegend der Gangesquellen versetzt. Wirklich entspringt am Himalaja ein Fluß, dessen indischen Namen Tschandrabhaga die Griechen in einer Weise wiedergegeben haben, welche auf Sanbatjon führen kann, nämlich: *Σανδάβαλ* (s. Lassen, Pentapotamia, S. 4, 34 u. 66). Es ist der Tschinab der Perser, Akesines der Griechen, ein Nebenfluß des Indus. So wenig widersprechend die Annahme ist, daß sich ein Theil der von den Assyriern deportirten Israeliten ostwärts ausgebreitet habe, eben so natürlich ist die Annahme, daß einige Gemeinden westlich und nordwestlich vom Tigris durch sie gebildet wurden. Was Grant (The Nestorians or the lost tribes. By Asahal Grant. London. 1841. Vgl. Archiv für theologische Literatur 1843, S. 352 ff.) für die Behauptung, daß die Nestorianer um den Urmiasee herum Nachkömmlinge der zehn Stämme seien, geltend gemacht ist, ist zwar größtentheils nur ein Beweis dafür, daß sich jüdische Elemente in jener Bevölkerung finden, doch mag immerhin zugegeben werden, daß Deportirte der zehn Stämme oder Nachkommen von ihnen dorthin gekommen sind. Im Ganzen ergibt sich als Hauptresultat aus dem Bisherigen, daß die Israeliten der zehn Stämme sich größtentheils unter die Heidenvölker verloren haben und daß jene, welche als Israeliten fortlebten, zu weit vom Centrum der jüdischen Bildung entfernt waren, als daß sie gleich Gliedern eines und desselben Leibes, auch Ein Leben mit ihnen gelebt hätten. Darum ist Israel im Gegensatz zu Juda bei den Propheten Bild und Repräsentant der Heidenvölker, und sind die Prophezeihungen von einer Erneuerung Israels lediglich von der geistigen Erneuerung der Heidenvölker zu verstehen. Die äußerliche Wiedervereinigung dieser Stämme mit denen des Reiches Juda ist von den Thalmudisten selbst aufgegeben: עשרת השבטים אינן עתידין לחזור „die zehn Stämme werden nicht wiederkehren" (Sanhedrin f. 110, 2). — II. Das babylonische Exil. Ganz anders verhält es sich mit den Bewohnern des Reiches Juda, welche in dieses Exil kamen, obwohl dessen äußere und innere Veranlassung mit den Gründen des assyrischen Exiles große Aehnlichkeit hat. Die schwierige Stellung der Juden zwischen den zwei wetteifernden Großmächten Babylon und Aegypten war die äußere, der strafwürdige Mangel an lebendigem und thätigem Glauben die innere Veranlassung zu den Feindseligkeiten des chaldäischen Eroberers Nebucadnezar, welche mit der Zerstörung Jerusalems endeten (604—588 v. Chr.). Während dieser Zeit fanden drei Deportationen von Juden nach Chaldäa statt. Die erste fällt in jenen Feldzug Nebucadnezars, welcher durch die Schlacht bei Charchemisch ausgezeichnet ist (605—604). Der jüdische König Jojakim, als Bundesgenosse Aegyptens, mußte den Unwillen des babylonischen Siegers erfahren. Er wurde zwar begnadigt, aber unter schweren Bedingungen; namentlich wurde der Tempelschatz geplündert und wurden Jünglinge aus königlichem oder sonst edlem Stamme nach Babel fortgenommen, um für den Hofdienst erzogen zu werden, darunter Daniel (2 Chron. 36, 7. Dan. 1, 1 ff.). Mehrere edle und reiche Familien scheinen mit diesen adeligen Jünglingen nach Babel gezogen zu sein. Während diese sich im Lande des Exiles heimisch machten, wurde König Jojakim durch Wüstenhorden, die in chaldäischem Solde dienten, gestürzt (Jer. 22, 18 ff.; 36, 30.), und Jojachin trat an seine Stelle, konnte sich aber nur ein Vierteljahr lang halten (599). Nebucadnezar eroberte Jerusalem zum zweiten Male und führte fast alle vornehmern und in Künsten erfahrenen Juden ins Exil. Jojachin, sammt seinem Hofstaate, „alle Obern, alle Starken des Heeres 10,000 Auswanderer, alle Zimmerleute und Schlosser" sammt den Schätzen des Tempels führte Nebucadnezar nach Babel

(2 Kön. 24, 12 ff.). Ezechiel und Mardochäus waren bei dieser zweiten Deportation. Die dritte erfolgte eilf Jahre später, nachdem Jerusalem unter seinem letzten Könige Zedekias von Nebucadnezar zum dritten Male erobert und endlich sammt dem Tempel zerstört worden war. Der König wurde geblendet und in Ketten nach Babel geführt (2 Kön. 25, 7.). „Und den Rest des Volkes ..... führte Nebusardan der Oberste der Leibwächter hinweg (das. V. 11), diese wurden zu Riblah getödtet" (20.), jedoch nicht Alle (2 Chron. 36, 20.). Nur die Aermern blieben zurück, um Ackerbau zu betreiben (das. V. 12. 22). Die Wirkungen dieses Exiles waren daher ganz andere, als beim assyrischen. Schon der Ort der Deportation machte einen großen Unterschied. Es ist die Umgegend der chaldäischen Hauptstadt selbst. Darauf weist uns der wiederholte Ausdruck der Schrift hin, wonach die Gefangenen eben nach Babel gebracht wurden (Dan. 1, 1 ff. 2 Kön. 24, 15. 2 Chron. 36, 19.). Die babylonischen Juden, welche vom dritten Jahrhundert n. Chr. bis zum zehnten die Träger der jüdischen Bildung geworden sind, nennen als ihre ältesten Niederlassungen solche Orte, die sich in der Umgebung des alten Babylon befinden. Einer ihrer bedeutendsten Orte, von 188 nach Christo lange der Sitz einer Academie, ist Nahardea, mit der naheliegenden Synagoge Schab Jatib (שׁב יתיב), die zum Theil aus Materialien vom Tempel zu Jerusalem erbaut gewesen sein soll. Nicht ferne lag die ebenfalls alte Synagoge von Huzal. Nun liegt Nahardea — bei den Syriern Nuhadra — am Euphrat, da wo er dem Tigris gegenüber von Bagdad am nächsten kommt, also nicht ferne vom alten Babel. Noch näher lag Fum-Baditha (d. i. Wüstensaum, weil da die syrische Wüste angeht), ebenfalls am Euphrat, nur südlicher, Sitz einer sehr alten Niederlassung. Eine noch festere traditionelle Bestimmung haben wir durch das Grab Ezechiels (Kefil bei den Arabern genannt), welches mehrere Jahrhunderte hindurch ein sehr berühmter und noch nicht vergessener Wallfahrtsort der Juden war und ist. Dieses Grabmal findet sich westlich vom Euphrat, gegenüber den Ruinen von Babylon. Nicht ferne davon wird das Grab Baruchs sammt vielen andern Gräbern berühmter Juden gezeigt; Beweis genug, daß hier die Hauptniederlassungen der Juden waren. Doch waren es nicht die einzigen; das später durch seine jüdische Hochschule berühmt gewordene Sora, ebenfalls am Euphrat, aber südlicher mit dem Orte Nerasch in der Nähe, weist auf frühe, mehr südliche Colonieen hin. Andere müssen sich frühe am Tigris gebildet haben, denn an diesem Strome, und zwar kurz vor seiner Vereinigung mit dem Euphrat bei Korna, ist noch jetzt ein Ort Ozeir (Esra), und wird das Grab Esra's gezeigt; ferner sehen wir in der Zeit der gelehrten Blüthe der babylonischen Juden eine bedeutende Gemeinde in Machusa (מחוזא nicht zu verwechseln mit מחסיא, welches am Euphrat lag und identisch mit Sora ist), dann eine Schule in Schilhi, ebenfalls am Tigris. All diese Niederlassungen ziehen gleichsam einen Kranz um die Umgebungen des alten Babylon, welche durch zahlreiche, zum Theil noch in Ruinen erkennbare Canäle ausgezeichnet waren. Die Chaldäer hatten die Bewohner des südlichen Reiches planmäßiger deportirt, nur die tüchtigsten und gebildetsten Leute gewählt und sie als brauchbares Volk in die Nähe der Metropole gebracht. Das gab diesen Exulanten Consistenz, weckte ihre geistige Thätigkeit, brachte ihnen aber auch Gefahren. Die Nähe der babylonischen Hauptstadt scheint schon damals die von der ursprünglichen Heimath getrennten Juden zu jenen Unternehmungen kaufmännischer Art veranlaßt zu haben, welche überall, wo sie sich niederlassen, reiche Leute unter ihnen entstehen läßt. Der Gatte der schönen Susanna, und Mardochäus erscheinen als reiche Männer. So ist es begreiflich, daß nur ein verhältnißmäßig kleiner Theil nach Jerusalem zog, seitdem Cyrus die Erlaubniß hiezu ertheilt hatte. Gerade die vornehmsten Familien blieben außerhalb Palästina, von 24 Priesterclassen kehrten nur 4 heim. Es erforderte wohl einen ähnlichen Grad

außerordentlicher Glaubensstärke, wie wenn ein wohlbegüterter Jude aus allen Bequemlichkeiten und Freuden eines angenehmen geselligen Lebens in London oder Paris in das arme und verkommene Jerusalem, wie es jetzt ist, hinüberwandern soll. Indessen benützte doch nach und nach eine solche Anzahl von Juden die Erlaubniß der Heimkehr, daß allmählig wieder ein neuer Staats- und Kirchenverband der Israeliten entstehen konnte. Nachdem 535 v. Chr. unter Cyrus etwa 50,000 Israeliten heimgezogen waren und einen Altar sammt den Grundmauern des Tempels gebaut hatten, stockte das Werk der Erneuerung in Folge von feindseligen Intriguen der Samariter (Esr. 4, 7—23.). Erst Darius Hystaspis gestattete die Fortsetzung des Baues, und der Tempel wurde in seinem sechsten Regierungsjahr (515 v. Chr.) vollendet (Esr. 6, 15.). Später kamen Esra und Nehemia nach Jerusalem; Letzterer sorgte für Erbauung der Mauer und politische Ordnung aller Verhältnisse, Ersterer arbeitete an dem stillern Werke der innern Wiedererbauung des Volkes. Damit war das babylonische Exil geschlossen. Jedoch blieben immerhin noch viele jüdische Gemeinden in dem Gebiete des ehemaligen babylonischen Reiches; aus diesen alten Exilgemeinden der Juden in Babylon gingen jene Schulen hervor, welche zur Zeit der Sasanidenkönige und später wieder unter den abbasidischen Kaliphen das geistige Centrum des Judenthums bildeten. Daß sich die Emigranten des babylonischen Exiles zum Theil an die früher ausgewanderten des assyrischen angeschlossen haben werden, ist wahrscheinlich; manche Colonie der Israeliten ostwärts von Persien mag durch später nachgekommene Juden von Babylon her verstärkt worden sein. So ist es erklärlich, daß die Sage von den Juden am Flusse Sanbatjon bei den Mohammedanern sich so gestaltet hat, daß sie als durch Nebucadnezar Vertriebene erscheinen. Sie leben nach Kazwini (Kosmographie, herausg. v. Wüstenfeld, 1847, S. 17) in einem paradisisch reinen Zustande in Dschabars (جابرس oder جابرسا) im äußersten Osten; von Syrien aus reist man in sechs Jahren hin. [Haneberg.]

Exitus episcopi, s. Abgaben der Geistlichen, Bd. I. S. 32.

Exocatacölen (Ἐξοκατάκοιλοι) hießen Diejenigen, welchen am Hofe des Patriarchen von Constantinopel die höchsten geistlichen Würden (ὀφφικία, ἀρχοντικά, ἀξιώματα) zugetheilt waren. Sie waren folgende: 1) der Großöconom (ὁ μέγας οἰκονόμος), welcher die Einkünfte der Kirche verwaltete; 2) der Aufseher über die Mannsklöster des Patriarchats und insbesondere der Stadt Constantinopel (ὁ μέγας σακελλάριος); 3) der Aufseher über die Kirchengeräthe und Inhaber der einschlägigen Jurisdiction (ὁ μέγας σκευοφύλαξ); 4) der Großkanzler, der die Stelle des Archidiacons vertrat (ὁ μέγας χαρτοφύλαξ); 5) der Aufseher über die Kirchen der Hauptstadt und die Frauenklöster (ὁ Σακελλίου). Im zwölften Jahrhundert unter dem Patriarchen Xiphilin kam noch 6) der Großdefensor (ὁ πρωτέδικος) hinzu, welcher Vorsteher eines Gerichtes war, und zwölf Beisitzer unter sich hatte. Diese Würdenträger, wenn sie auch nur Diaconen waren, hatten den Rang vor den Bischöfen errungen, und lassen sich also mit den Cardinal-Diaconen des römischen Hofs vergleichen. Andere hohe Würdenträger waren: der Erste der Syncellen (ὁ πρωτοσύγκελλος), der Geschäftsführer der Kirche (ὁ πρωτονοτάριος), der Aufseher über die Kleidungen (ὁ καστρήνσιος), der Gesandtschafter (ὁ ῥεφερενδάριος), der Siegelbewahrer (ὁ λογοθέτης), der Protocollführer (ὁ ὑπομνηματόγραφος), der Empfänger der Memorialien für das geistliche Gericht (ὁ ὑπομιμνήσκων) und der Scholasticus des Occidents (ὁ διδάσκαλος). Außerdem gab es noch andere Aemter, die bloß auf den Gottesdienst Bezug hatten, z. B. der Protopapas rc. Alle diese Beamten waren in den rechten und linken Chor und in verschiedene Ordnungen eingetheilt. Diese Einrichtungen sind unter der Herrschaft der Türken verschwunden bis auf die leeren Titel. Dermals hat der Patriarch eine Synode von acht

Bischöfen zur Seite, und an den Sitzungen können auch zwei benachbarte Metropoliten Antheil nehmen. Für die Vermögensverwaltung aber besteht ein aus sehr ngleichartigen Elementen (vier Bischöfen, vier Fürsten und vier Bürgern) zuammengelesener Ausschuß. Ueber die Etymologie des Wortes „Exocalacoeli“ gl. Du Cange, glossar. s. h. v. [Sartorius.]

Exodus, s. Pentateuch.

Exorcismus. Der Exorcismus (Ἐξορκισμός, die Beschwörung) ist eine eierliche Aufforderung an den Teufel, sich um des dreieinigen Gottes, insbesondere ber um Jesu des gekreuzigten Weltheilandes willen, aller Anfeindungen gegen ie Menschen zu enthalten. Wie jedem Christen bekannt ist, gebot nämlich Christus ielfältig dem Teufel, er sollte die Unglücklichen, in denen er Besitz genommen atte, verlassen (Luc. 4, 35.; 8, 29). Sein Befehl war nie umsonst; er gebot, er Teufel wich. Da nun Christus auch die Jünger beauftragte, Teufel auszureiben (Matth. 10, 8.), ja die Macht, es thun zu können, als ein Zeichen, daß nan in Wahrheit sein Jünger sei, erklärte (Marc. 16, 17.); so hat die Kirche zu llen Zeiten von der ihr hiedurch gewordenen Gewalt in den Exorcismen Gebrauch emacht, ja eine eigene Classe von Geistlichen, die Exorcisten, mit diesem Geschäfte betraut. Die Kirche übt übrigens ihre Gewalt nicht ohne Grund durch iese feierlichen Beschwörungen aus. Jesus ist gekommen, dem Teufel die Herrschaft zu entreißen, die er über die Menschen ausübt (Joh. 12, 31.); vor ihm aben sich alle Kniee im Himmel, auf Erde und über der Erde zu beugen (Philipp. ?, 10.); er wird am jüngsten Tage auf den Wolken kommen, die Lebendigen und ie Todten zu richten. Jesus ist somit der ganzen Hölle furchtbar, er die kräftigste Waffe, die Angriffe der Hölle zu Schanden zu machen. Die Anlässe, Exorcismen orzunehmen, sind besonders drei: die Besessenheit vom Teufel, das Katechumenat, nd einige Segnungen von Gegenständen der Natur. Die Besessenheit, das ist, der nglückliche Zustand, in welchem der Teufel förmlich in einem Menschen Wohnung immt (s. Besessene), war in den ersten Jahrhunderten unserer Kirche äußerst häufig; o reden z. B. Origenes (contr. Cels. l. 7 n. 4) und Tertullian (Apol. c. 23) ievon den Heiden gegenüber als einer bekannten Sache. Es waren daher auch ie Exorcismen über die Besessenen damals sehr häufig; nur wurden sie eine eraume Zeit hindurch auch von solchen Gläubigen gesprochen, welche die Gabe, Teufel austreiben zu können, als außerordentliche Gnade des hl. Geistes erhalten atten. In neuerer Zeit kommen Teufelsbesitzungen seltener vor. Auch stellt es ich häufig heraus, daß Leute, die man für vom Teufel Besessene hält, körperlich rank sind, und daher auch nur körperlicher Heilung bedürfen. Auch gibt es verchmitzte Betrüger, die, um das Mitleid der Menschen auf sich zu ziehen oder Aufsehen zu erregen, Teufelsbesitzungen vorgeben. Aus dieser Ursache dürfen diese Exorcismen in unsern Tagen in vielen Bisthümern nur mit bischöflicher Erlaubniß orgenommen werden. Die Exorcismen über die Katechumenen (die Taufdspiranten, sie seien Erwachsene oder Säuglinge) sind uralt. Schon die Synode on Carthago im J. 255 redet von ihnen als einer bekannten Sache, eben so Tertullian (de idolol. c. 11) u. s. w. Seit dem 4ten Jahrhunderte sind sie erveisbar ein im christlichen Morgen- und Abendlande bei unmündigen und ervachsenen Taufcandidaten gewöhnlicher Gebrauch. Man bläst dabei (so war es chon in den ersten Jahrhunderten) den Katechumenen an, und berührt ihn im Hinblicke auf die Heilung des Taubstummen im Evangelium (Marc. 7, 33.) mit Speichel (hie und da mit Speichel und Erde oder Speichel und Asche). Die Ueberzeugung, daß jeder, der nicht für das Reich Gottes wiedergeboren, zum Reiche er Finsterniß gehöre, und jeder Unterthan des Reiches der Finsterniß den Einflüsterungen und Lockungen des Satans überaus unterworfen sei, hat die Kirche u dieser Disciplin veranlaßt. Sie beschwört den Teufel, dem dreieinigen Gott, em Machthaber im Himmel und auf Erde, den schuldigen Gehorsam zu leisten,

und sich aller Versuche, den Katechumenen im Reiche der Sünde zurückzuhalten, oder denselben einst wieder dem Bunde mit Jesu untreu zu machen, für immer zu begeben; wohl wissend, daß hiedurch die Macht der Hölle ungemein gebrochen werde. An eine leibliche Besitzung der Katechumenen durch den Teufel denkt hiebei die Kirche nicht von Ferne. Sie beschwört; weil der Feind unsers Seelenheiles lebt, unabläßig auf unser Verderben sinnt, und daher mit Recht so viel als möglich zu schwächen ist. — Unter den Segnungen, die mit Exorcismen verbunden sind, oder denen vielmehr seit den ältesten Zeiten Exorcismen vorangehen (man vergleiche die ältesten Sacramentarien der römischen Kirche), steht Oben an die vom Bischofe feierlich am Gründonnerstage vorgenommene Weihe der Oele. Die am Gründonnerstage geweihten Oele haben eine hehre Bestimmung. Mit Oel salbt man die Täuflinge, die Firmlinge, die Kranken, die neugeweihten Priester und Bischöfe; des Oeles bedient man sich bei der Krönung der Kaiser und Könige, bei der Weihe der Gotteshäuser, der Altäre, der Kelche und Glocken. Daher gebietet der Bischof im Exorcismus dem Bösen, sich vom Heiligen ferne zu halten, und seinen Gifthauch doch wenigstens dort nicht wehen zu lassen, wo der Allmächtige sich mit seinen Segnungen in heiligster Nähe befindet. Es drängt den Bischof, diese Waffe des heiligen Geistes zu führen; er schuldet dieses ernste Wort der Ehre des Höchsten. Die zweite Segnung, der im Exorcismus vorausgeht, ist die Segnung des Weihwassers. Der Grund dieses Exorcismus ist ein ähnlicher. Mit Weihwasser besprengt sich der fromme Christ an jedem Morgen und Abend, so oft er in's Gotteshaus eintritt oder dasselbe verläßt. Auch sehr viele Segnungen der Kirche sind mit Weihwasserbesprengung verbunden. So ist es z. B. mit der Segnung der Wöchnerinnen, so mit der Segnung der Gottesäcker, der Speisen, der Bilder und Crucifixe, der Kirchenwäsche, der Wohnhäuser und verschiedener Objecte des täglichen Lebens. Kurz die Besprengung mit Weihwasser ist ein frommer Gebrauch, der den Gläubigen überall begleitet, ihm überall begegnet. Wie nahe liegt nicht der Wunsch, es möchten die Menschen überall, wo sie sich selbst besprengen oder besprengte Objecte in irgend einer Weise gebrauchen, zur Ehre Gottes denken, reden und handeln, und so ihr gesammtes Thun und Lassen in einen lebendigen Dienst Gottes verwandeln! Ist es nun aber des Satans unabläßiges Streben, diesen Dienst Gottes überall zu vereiteln, so gebührt der Kirche nur Dank, daß sie ihre Priester beauftragt, die Pfeile möglichst unschädlich zu machen, die der Fürst der Sünde zum Verderben der Menschen in der mannigfaltigsten Art und Weise schleudert. [Fr. X. Schmid.]

Exorcist, s. Ordines.

Exposition, s. Ausstellung des Hochwürdigsten.

Expositionsaltar, s. Hochwürdigste, das.

Expositur nennt man eine solche Kirche, welche ursprünglich nur eine Tochterkirche (ecclesia filialis) war, allmählig aber alle Eigenschaften und Vorrechte selbstständiger Kirchengemeinden erlangt hat, so daß sie entweder nur noch zur Erinnerung an das frühere Dependenzverhältniß in einem unbedeutenden Verbande mit der Mutterkirche (ecclesia matrix) steht, oder von dieser wirklich abgetrennt, nur nicht im Stande ist, ihrem Seelsorger die volle Congrua eines wirklichen Pfarrers auszuzeigen. Der Vorsteher einer solchen Kirche (expositus genannt, weil er seinen ständigen Sitz in Mitte der Gemeinde hat) übt eine den Pfarrern ähnliche Jurisdiction, führt ein eigenes amtliches Siegel, wird förmlich präsentirt und instituirt, hat auf sein Einkommen ein dingliches Recht, und kann nur in Folge eines richterlichen Erkenntnisses amovirt werden. Nur an den Wahlen der Landcapitelvorstände sowie der Landtagsdeputirten und Provincial- oder Kreislandräthe können sie sich in der Regel bloß mit activem Stimmrechte betheiligen, ohne zugleich passiv wahlfähig zu sein. Hierin sind einzig die betreffenden Diöcesanstatute und Landesgesetze maßgebend. Mit diesen ständigen Expositis nicht zu

erwechseln sind jene Hilfsgeistlichen, welche kleinere Gemeinden vom Pfarrorte
as pastoriren sollten, aber wegen zu weiter Entfernung ihrer Kirche, oder wegen
Beschwerlichkeit des Weges dahin, zweckmäßiger gleich am Filialorte selbst oder
in dessen Nähe mit Bewilligung des Bischofs ihre Station haben. Solche zeitliche Expositi sind, diesen zufälligen Umstand abgerechnet, von den eigentlichen
Cooperatoren sonst in nichts verschieden. [Permaneder].

Exspectativen, s. Anwartschaften.

Exsuperius, ausgezeichneter Bischof von Toulouse gegen Ende des 4ten
und im Anfang des 5ten Jahrhunderts. Schon in den alten Acten des hl. Martyrers und Bischofes Saturninus von Toulouse (s. Ruinarts Mart. Acten) wird
Exsuperius diesem hl. Martyrer an Heiligkeit gleichgestellt. Gregor von Tours
(hist. Fr. l. 2. c. 13) zählt ihn, nach dem Zeugniß des Paulin von Nola, unter
die ausgezeichnetsten gallischen Bischöfe zur Zeit Paulin's, dessen Worte er anführt:
„Si enim hos videas dignos domino sacerdotes, vel Exsuperium Tholosae, vel
Simplicium Viennæ, vel Amandum Burdegalæ, vel Diogenianum Albigæ, vel Dynamium Ecolismæ, vel Venerandum Arvernis, vel Alithium Cadurcis, vel nunc Pegasium Petrocoriis — utcunque se habent saeculi mala, videbis profecto dignissimos
illius sanctitatis ac fidei religionisque custodes.“ Exsuperius war also auch einer
und zwar einer der hervorragendsten unter den vielen ausgezeichneten Bischöfen,
welche zur Zeit des zusammenstürzenden römischen Reiches und des Einfalles der
deutschen Völker ihre Stellung vollkommen begriffen und, erfüllt vom Geiste Gottes,
darnach handelten. Vor Allem rühmt Hieronymus (ep. 125 ad Rusticum, t. I.
op. S. Hier. ed. Vallarsi, Veronæ 1734) an ihm die sich selbst vergessende hochherzige Wohlthätigkeit gegen die von den durchziehenden Vandalen, Alanen und
Sueven schrecklich mitgenommenen Tolosaner; er ahmte, erzählt Hieronymus, die
Wittwe von Sarepta nach, speiste, während er selbst Hunger litt, die Andern,
und theilte alle seine Habe unter die Dürftigen aus; er verkaufte um der Armen
und Gedrückten willen die hl. Gefäße, und trug den Leib Christi in einem Korb
aus Reisern und Christi Blut in einem gläsernen Gefäß. Selbst die armen und
zahlreichen Mönche Palästina's, Aegyptens und Libyens bedachte er, nach dem
Beispiele vieler anderer hl. abendländischer Bischöfe, mit Geldunterstützungen
(Hier. praefat. in 1. et 2. l. Zachar. et in l. 3. comment. in Amos; ep. 119 ad
Minervium etc.). Hieronymus widmete ihm seinen Commentar über den Propheten
Zacharias, und Papst Innocenz I. beehrte ihn im J. 405 mit einem Antwortsschreiben auf eine über verschiedene Puncte der Kirchenzucht von ihm gestellte
Anfrage (s. das päpstliche Schreiben in den Conciliensammlungen). Wann Exsuperius eigentlich den Episcopat angetreten und gestorben sei, weiß man nicht;
gewiß ist nur, daß er dem hl. Silvius auf dem bischöflichen Stuhle nachfolgte,
daß er wenigstens im J. 404 Bischof von Toulouse war und im J. 411 noch
lebte. Baronius in den Bemerkungen zum Martyrologium hat irrthümlich einen
andern Exsuperius, Rhetor und Erzieher der Söhne des Dalmatius, Bruders
Constantin des Großen, zum nachherigen Bischof von Toulouse gemacht. S. die
Bollandisten ad 28. Sept. de s. Exuperio, Tillemont Mem. t. 10. p. 617 et 825,
Paris. 1705, und die Acten Ruinarts über den hl. Saturnin von Toulouse, woraus
erhellt, daß Exsuperius die von seinem Vorgänger angefangene Basilica des hl.
Saturnin ausbaute. [Schrödl.]

Extraditionen des Kirchenvermögens. Ehe von den Extraditionen, d. h.
Zurückerstattungen genommenen und vorenthaltenen Kirchenvermögens gesprochen
wird, ist es nothwendig, auf frühere Verhältnisse und die Statt gehabten großen
Beraubungen der Kirche zurückzuschauen. Beginnen wir mit dem Mittelalter, als
die bereits ausgebildeten Lehrsätze über Kirche und Staat auf der festen Grundlage des Christenthums noch in ihrer wahrhaften Lebendigkeit aufrecht standen,
und die Zustände von Rechtsachtung und Gerechtigkeit getragen wurden, so finden

wir, daß beide Anstalten in einer christlichen Wechselverbindung und für unauflöslich erachteten Ehe gleichmäßig ihre Zwecke zu realisiren vermochten. Der Kirche war das Göttliche und Geistige, sammt der religiösen Befestigung des Staates, dem Staate dagegen das Weltliche und der Rechtsschutz der Kirche, dort wie hier als eine von Gott ertheilte Mission und ewige Ordnung der Dinge, überwiesen. Diese Gegenseitigkeit und Abgrenzung hatte in dem bekannten biblischen Bilde der zwei Schwerter ihre Rechtfertigung und Prädestination (vgl. Walter, Kirchenrecht. § 45). So stand jedes dieser Menschheitsinstitute für sich frei und selbstständig, mit eigenem Rechte, ungebundenen Kräften und sicherem Besitz und Vermögen auf seinem Boden da; keines sollte in dem einen aufgehen, oder ihm zur Beute und Speise dargebracht werden. Selbst in den Fürstbisthümern, wo für geistliches und weltliches Regiment in dem Bischofe Ein gemeinsames Oberhaupt gesetzt war, bestand nur eine Personalunion, welche die Selbstständigkeit von Kirche und Staat einander gegenüber keineswegs aufhob. Indessen kam die Spoliation der Kirche doch schon im Mittelalter und zwar sehr frühe auf. Bereits unter den Merovingern errangen Laien von den Königen Belehnungen mit Kirchengütern, wogegen viele Concilien eiferten (Conc. Arvern. I. a. 535. c. 5. Conc. Aurel. IV. a. 541. c. 25. Conc. Aurel. V. a. 549. c. 14. Conc. Paris. III. a. 557. c. 2. Conc. Turon. II. a. 567. c. 24. 25.). Von Carl Martell und Carlmann wurden sogar die Soldaten damit belehnt. Diese Hinausgabe an die Laien währte auch noch unter Carl dem Kahlen und späterhin fort (Walter, a. a. O. § 248). Im eilften Jahrhundert machte sich jedoch die Nothwendigkeit geltend, für die Zukunft solchem Unfug ernstlichen Einhalt zu thun, und die Beraubungen der Vergangenheit durch Extraditionen gut zu machen. Die geschädigte Kirche erhob ihre Stimme in den Concilien (Conc. Remens. a. 1094. c. 3. 4. Conc. Rotomag. a. 1050. c. 10. Conc. Turon. a. 1060. c. 3. Conc. Roman. V. a. 1078. c. 1. Conc. Lateran. I. a. 1123. c. 14. Conc. Lateran. II. a. 1139. c. 10), namentlich aber verbot im 12ten Jahrhundert das dritte Lateranische Concilium jede weitere Veräußerung, und befahl den Laien, die gemachte Beute zurückzustellen (Conc. Lateran. III. a. 1179. c. 14. Cf. c. 19. X. de decim. 3. 30) — freilich mit sehr verschiedenem und unvollständigem Erfolge! — Die meisterhafte Vollendung des usurpatorischen Eingreifens in das Kirchenvermögen blieb, so wie vieles Andere, der sogenannten „Reformation" des 16ten Jahrhunderts vorbehalten. Luther so wenig als sein Werk vermochte auf rein geistigem Wege durch das neue „lautere Licht des Evangelii" und mit der ungöttlichen Verneinung und Verweltlichung die Kirche dauernd zu unterdrücken und zu beeinträchtigen. Dafür waren die Kräfte viel zu ungleich, wie sich unter Anderem bei der Leipziger Disputation zeigte. Die „Reformatoren" mußten daher die weltliche Macht und die physische Kraft der Reichsfürsten zu Hülfe rufen, und suchten diese mit der Hoffnung erweiterter Landeshoheit dem einheitlichen Kaiser gegenüber und mit der Aufreizung zur Einziehung des Kirchengutes für ihr Interesse zu gewinnen, so wie sie, selbst von Seiten ihrer Secte, das geistliche Regiment an die Fürsten preisgaben. Damit wurde das alte Verhältniß verschoben, die Revolution wider die kirchliche Autorität und Freiheit in Gang gebracht, und der Spoliation im Namen der neuen Lehre die Bahn eröffnet. Diejenigen Fürsten, welche sich der Agitation in die Arme geworfen hatten, ließen nicht lange auf sich warten, sie suchten mit Beseitigung der päpstlichen und bischöflichen Gewalt auch das katholische Kirchenregiment an sich zu reißen, die katholische Kirche zu protestantisiren, sie in eine Staatsanstalt umzumodeln, und über ihr Hab und Gut, Grundstücke, Gotteshäuser, Renten, Kirchengeräthe und Capitalien mit einer Willkür und einem Vandalismus herzufallen, deren nur ein verwildertes Geschlecht fähig ist. Mit dem Religionsfrieden von 1648 wurde der Kirchenraub unter dem Namen der Säcularisation zu einer politischen Maßregel erhoben, und officiell mit dem Scheine eines neuen ver-

besserten Staatsrechts umgeben. Damals fiel eine Menge von Bisthümern, Stiftern und Abteien in weltliche und protestantische, sogar in schwedische Hände: Bremen, Verdun, Hersfeld, Halberstadt, Minden, Camin, Magdeburg, Osnabrück u. s. w. (vgl. Eichhorn, teutsche Staats- und Rechtsgeschichte. V. Ausg. Thl. IV. §§ 522, 524). So erlitt die Kirche an ihrem Vermögen, welches sie rechtlich und unter der Garantie des Staates erworben hatte, den größten Abbruch, und die leeren Säckel der Potentaten und Häretiker verschlangen es. In der That, Göthe, welcher in seinem „Faust" der (katholischen) Kirche durch das Organ des Mephistopheles den Sarcasmus entgegenschleudert, daß sie „ganze Länder aufgefressen habe, und allein ungerechtes Gut verdauen könne," hätte dieß weit passender auf den politischen Protestantismus umdrehen können, der seit Anbeginn bis auf diese Stunde von ungerechten Mitteln zehrt, und gar kein Hehl daraus macht, daß er an irgend einem schönen Morgen der allgemeinen Aufklärung die katholische Kirche selbst mit allem beweglichen und unbeweglichen Eigenthum zu verspeisen gedenke. Den Höhepunct erreichte das Raubsystem seit der ersten französischen Revolution im 18ten Jahrhundert. In Frankreich wurde das Kirchengut als sogenanntes Nationaleigenthum erklärt (!), und dieser Staatsstreich wurde durch Beschluß der Consuln v. 20. Prairial X. (9. Juni 1802) auch gegen die occupirten teutschen Länder auf dem linken Rheinufer ausgeführt. Im diesseitigen Teutschland aber wurde vermöge des Reichsdeputationshauptschlusses vom 2. Februar 1803 die zweite große Säcularisation vollzogen, wodurch, mit geringer Ausnahme, alle reichsunmittelbaren geistlichen Besitzungen zur weltlichen Entschädigungsmasse gezogen wurden. In Folge dessen wurden nicht nur Bisthümer und Hochstifte, sondern auch in großer Menge Prälaturen, Abteien, Klöster und Gotteshäuser aufgehoben, zerstört und verschleudert. Späterhin unter der Herrschaft Napoleon's bildete sich die Allmacht des Policeistaates und mit ihm die abenteuerliche Idee aus, daß die Bevormundung und die Verwaltung des Kirchenvermögens der weltlichen Regierung gebühre, ja sogar, daß alles Kirchengut im Grunde „mittelbares Staatsgut" sei. Diese Idee ging auch in die Praxis über, und rettete sich die Restauration nach dem Falle Napoleon's hindurch, trotz Wienercongreß, Bundesacte, Constitutionen und Landständen, bis in die neueste Zeit herüber. In keinem Bundeslande, selbst nicht in Oestreich und in Bayern, konnte die Kirche über ihr Gut frei, ohne Controle und specielle Ministerialerlaubniß, Dispositionen treffen, ja nicht einmal neues Gut erwerben! Erst den allerneuesten Revolutionen und Meutereien seit dem März 1848 war es vorbehalten, bei einer Masse von Unrecht und Thorheit doch damit etwas Gutes anzubahnen, daß der verhaßte Policeistaat in seiner verderblichen Entwickelung gestört, und daß dessen Existenz in Frage gestellt wurde. Freilich — bei den modernen Freiheitsmännern findet ein freies Vermögensrecht der Kirche keine Anerkennung; wenn Alles von ihnen abhängen würde, was Gott verhüten wolle! so würden sie die Kirche, weil sie nicht ihre Farben trägt, in eine noch viel härtere Knechtschaft stürzen, und, wo möglich, wegdecretiren. Indessen ist doch bei der improvisirten Reichsversammlung in Frankfurt am Main mit harter Mühe der papierne Beschluß zu Stande gekommen, daß neben und mit den Secten auch die Kirche berechtigt sein solle, ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen und zu verwalten. Wird dieß eine Wahrheit, so muß der Staat das vorenthaltene Kirchenvermögen nothwendig an die Kirche extradiren, und künftig die Hände davon lassen. Die volle Extradition der seit der Reformation bis jetzt der Kirche weggeraubten Güter ist eine leere Hoffnung und kaum noch ausführbar. Habeant sibi!
[Sartorius.]

Extravagantes, Extravagantensammlungen. Im Allgemeinen heißen extravagantes die päpstlichen Decretalbriefe und die Concilienschlüsse, welche nicht im Decrete Gratians stehen. Davon ist hier nicht die Rede, sondern darüber

ist schon in den Decretalensammlungen gehandelt. In Teutschland hat aber das Wort noch einen andern und speciellen Klang, besonders nach der Ansicht der protestantischen Kirchenrechtslehrer, z. B. Bickell, Eichhorn; auch einiger früheren katholischen Publicisten und östreichischer Canonisten. Man will nämlich das corpus juris canonici als clausum ansehen, ohne die von Joannes XXII. und aus den Constitutionen anderer Päpste nach den Clementinis gemachten und in das corpus eingerückten Decretalen. Die Gründe sind: 1) weil die Sammlung nicht unter päpstlicher Auctorität gemacht sei, 2) weil sie einige päpstliche Reservationen enthalte, welche das Concilium zu Basel nicht habe anerkennen wollen. Allein augenscheinlich vermögen diese beiden Gründe Nichts: denn ad 1) auch andere Sammlungen, welche offenbar zum corpus juris clausum gehören, sind ohne päpstliche Auctorität gemacht. Nur das könnte man anführen, daß Gregor IX. die Sammlungen allein unter päpstlicher Auctorität wollte gemacht haben; doch damit hat der Papst keineswegs über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der einzelnen Decretalen absprechen wollen; ad 2) wird Alles davon abhängen, ob der Papst Reservationen sich rechtlich machen kann oder nicht? Dabei handelt es sich von seinem Rechte in der Kirche, und nicht von dem politischen Einflusse der Zeit, der nur geschichtlich und vorübergehend ist, während das Recht des Papstes darnach nicht abgemessen werden kann. Ganz unrichtig ist daher die Bemerkung fünf, welche Eichhorn I. S. 352 macht, und wornach er anführt: „der Ausdruck corpus juris clausum sei erfunden worden, um die Extravaganten davon auszuschließen, davon ist kein Wort wahr, und Eichhorn selbst hat nicht ein Zeugniß; vielmehr bemerkt Bickell über den Gebrauch der beiden Extravagantensammlungen S. 61 gerade das Gegentheil. Nicht wollen wir übrigens leugnen, daß in der Zeit, wo man an eine Reformation der Kirche dachte, allerlei Widerstrebungen Statt fanden, besonders von dem sehr ausgebildeten französischen Staatssystem. So allein sind auch die Beschlüsse von Basel anzusehen, denn selbst Eichhorn erkennt an, daß die verworfenen päpstlichen Reservationen nach aufgehobener Spannung sogar von der politischen Macht wieder sind anerkannt worden. Es war zu allen Zeiten der größte Fehler der Canonisten, das Kirchenrecht im katholischen Sinne als Kirchenstaatsrecht anzusehen, wobei man wohl zugeben muß, daß mancher Staat einen oder den andern Satz der Kirche nicht anerkennen wird; allein deßhalb hört der Satz nicht auf, ein kirchenrechtlicher zu sein. Besonders falsch aber ist die Ansicht Eichhorn's, daß eben deßhalb, weil von nun an der Staat über der Kirche sei, Niemand mehr gewagt habe, eine Sammlung kirchenrechtlicher Bestimmungen zu machen (S. 355), denn nie ist Jemand Andern ein solcher Gedanke beigefallen, und es ist bekannt genug, daß die Geschichte der Reformation der katholischen Kirche sich mit dem Concilio Tridentino abschließt, welches in Disciplinarpuncten von der Ansicht ausgeht, ob es in gewissen Ländern publicirt worden sei, oder nicht; denn abgesehen von den dogmatibus, die keine Publication nöthig haben, besteht in disciplinaribus das Recht durch die Gültigkeit der Publication. Was nun die beiden Extravagantensammlungen angeht, so behielt Johann Chappuis die von Zangelinus glossirten 20 Extravaganten Johannes' XXII. als ein Ganzes bei, und ließ sie nur unter 14 Titel eingereiht abdrucken; alle übrigen Verordnungen, welche er zusammen brachte, ordnete er nach der Reihenfolge der Materien in den vorausgegangenen Decretalensammlungen, und er mußte auf das dritte Buch unmittelbar das fünfte folgen lassen, weil sich für das Eherecht (viertes Buch) kein Stoff fand. [Roßhirt.]

Exucontianer, s. Aëtius.

Eybel, Joseph Valentin, Doctor der Rechte, Professor des geistlichen Rechtes an der hohen Schule zu Wien und k. k. Regierungsrath, geboren zu Wien den 3. März 1741, begann seine Laufbahn im Dienste des Staates bei der inneröstreichischen Regierung anfangs als Registraturadjunct, dann als Concipist

und später als Protocollist, widmete sich hierauf dem juridischen Lehrfache, und wurde von der Kaiserin Maria Theresia im J. 1777 zum Professor des Kirchenrechtes an der Wiener Universität ernannt. Doch bald mußte er sich wieder dem eigentlichen Staatsdienste widmen, indem ihn Kaiser Joseph II. im J. 1779 als Regierungsrath zur Landeshauptmannschaft nach Linz schickte, wo er auf des Kaisers ausdrücklichen Befehl das Referat in geistlichen und Toleranzsachen für Oberöstreich übernehmen mußte. Er starb den 30. Juli 1805. Von seinen zahlreichen Schriften mögen genannt werden: Adumbratio studii jurisprudentiæ. Wien 1773. — Corpus juris pastoralis novissimi. 3 Bände, ebenda 1766. — Introductio in jus ecclesiasticum cath. 4 Bände, ebenda 1775; teutsch, 4 Theile in 6 Bänden, 1779—82. — Hauspostille 6 Theile, ebenda 1784—88. — Die Heiligen nach den Volksbegriffen (anonym) Linz 1792. — Besonderes Aufsehen erregten seine Flugschriften in der Josephinischen Periode: Was ist der Papst? — Was ist ein Bischof? — Was ist ein Pfarrer? — Was ist der Ablaß? — Was ist von Ehedispensen zu halten? — Was enthalten die Urkunden von der Ohrenbeicht? — u. s. w. Vgl. östr. National-Encyclopädie. Bd. II.

Eyck, (Hubert und Johann van), Brüder, waren die Stifter der altflandrischen Schule und wurden geboren zu Maaseyk, von welcher Stadt sie auch ihren Namen haben, Hubert c. 1366, Johann c. 1391. Ihr Vater soll sie zugleich mit ihrer Schwester in der Malerkunst unterrichtet haben, auch war Hubert einige Zeit selbst der Lehrer des ihn bald übertreffenden Johann. Beide Brüder lebten später zu Brügge und übten daselbst ihre Kunst aus. 1420 berief sie Herzog Philipp, der Gute von Burgund, nach Gent und beauftragte sie mit der Ausführung eines Gemäldes für die dortige Kirche des hl. Johannes. Der Gedanke dazu ist aus der Offenbarung genommen und stellt die Anbetung des Lammes dar, das Ganze enthält 330 Köpfe, deren Verschiedenheit zu bewundern ist. Noch vor Vollendung des Gemäldes starb Hubert 1426. Johann beendigte das Bild allein, wurde darauf von dem ihm sehr gewogenen Herzoge zum Rath ernannt, verehlichte sich und kehrte später wieder nach Brügge zurück, wo er eine große Anzahl berühmter Gemälde ausführte. Wenn dieselben auch in anatomischer Hinsicht viele Fehler haben, denn das Studium der Antike fehlte dem Meister gänzlich, so ist doch der Ausdruck der Köpfe um so inniger und schöner. Besonders wußte Johann seinem Colorite eine ungemeine Klarheit und Frische zu geben; die Tinten fließen harmonisch ineinander und das Ganze erhält dadurch einen eigenen Zauber. Die Ausführung ist sehr fleißig; der Faltenwurf weich. Die Trachten sind aus jener Zeit entlehnt und treu wiedergegeben. Die Landschaft ist naturgetreu und Johann Eyck war unter den Teutschen einer der ersten, welcher die Grundsätze der Luft- und Linearperspective in seinen Gemälden anwandte. Unter seinen in Teutschland befindlichen Werken sind vorzugsweise zu nennen in der kaiserl. Gallerie zu Wien ein todter Christus von Maria und sechs trauernden Frauen umgeben; daselbst zwei kleinere Tafeln, die eine stellt die hl. Jungfrau dar, das Kind Jesu liebkosend an sich drückend, die andere die hl. Catharina, in der Hand das Schwert, zu den Füßen eine Krone und ein zerbrochenes Rad; reiche Landschaft. Zu Dresden, in der Gallerie daselbst, Maria mit dem Kinde auf den Knieen; die hl. Anna sitzend, seitwärts nähern sich zwei Männer. In Berlin, ein Christuskopf völlig von Vorn, mit gescheiteltem Haar und getheiltem Bart, dann ein Altarblatt mit zwei Seitenflügeln. Dem Johann van Eyck wird auch die Erfindung der Oelmalerei zugeschrieben; dieß ist jedoch unrichtig, aber zur Vervollständigung und Wiederherstellung derselben hat er Vieles beigetragen. Er starb c. 1470. S. Waagen über Hubert und Johann van Eyck. [Werfer.]

Eymericus, s. Inquisition.

Ezechias, oder Hiskias (חִזְקִיָּה, חִזְקִיָּהוּ, und יְחִזְקִיָּה, יְחִזְקִיָּהוּ, LXX: Ἐζεχίας, Jos. Antt.: IX. 13, 1 sqq. Ἐζεκίας, Vulg.: Ezechias), Sohn und Nach-

folger des götzendienerischen Königs Achas in Juda, regierte 725—696 oder 728—699 v. Chr. In sittlicher und religiöser Hinsicht war er das Gegentheil von seinem Vater, und seine Frömmigkeit und Gottesfurcht wird mit besonderem Lob hervorgehoben (2 Kön. 18, 3. 2 Chron. 29, 2.). Gleich im Anfang seiner Regierung schaffte er den herrschend gewordenen und selbst beim Heiligthum eingeführten Götzendienst wieder ab, zerstörte die Götzenhöhen im Lande umher, zerbrach die seit Moses vorhandene (Num. 21, 6—9) eherne Schlange, der man göttliche Ehre erwies, und ließ den unter seinem Vater geschlossenen und profanirten Tempel wieder öffnen und einweihen und den heiligen Cult nach mosaischer Vorschrift vornehmen (2 Kön. 18, 4. 2 Chron. 29, 3.). Eine große Festfeier mit reichlichen Opfern (2 Chron. 29, 21—24. 31—35.) machte den Anfang, und nach einiger Zeit folgte ein siebentägiges Paschafest, mit solcher Theilnahme des Volkes gefeiert, wie es seit Solomon nicht mehr geschehen war (2 Chron. 30, 26). Die Priester und Leviten verrichteten dabei ihre Obliegenheiten nach mosaischer Vorschrift und davidischer Anordnung (2 Chron. 29, 25—27. 30, 16). Was man gegen den dießfallsigen Bericht der Chronik eingewendet hat, ist einer förmlichen Wiederlegung nicht werth (vgl. Herbsts Einleitung II. 1. S. 210). Die Regierung des Ezechias war zwar unruhig und gefahrvoll, muß aber doch als eine glückliche bezeichnet werden, weil um seiner Frömmigkeit willen „der Herr mit ihm war" und ihm seine Unternehmungen gelingen ließ (2 Kön. 18, 7). So führte er gegen die Philister einen siegreichen Krieg und eroberte einen großen Theil ihres Gebietes (2 Kön. 18, 8), und als im sechsten Jahre seiner Regierung das Reich Israel den Assyriern unterlag, bestund unter ihm das schwächere Juda fort und machte sich sogar vom assyrischen Joche wieder frei, welches die Verkehrtheiten des Achas über das Volk gebracht hatten. Diese Befreiung geschah jedoch nicht in ächt theocratischer Weise, sondern durch ein Bündniß mit Aegypten gegen Assyrien (2 Kön. 18, 21—24), und darum begann jetzt für Juda eine verhängnißvolle Zeit, in welcher das Reich unzweifelhaft untergegangen wäre, wenn nicht Gott noch auf außerordentliche Weise geholfen hätte. Im 14ten Regierungsjahre nämlich des Ezechias fiel der assyrische König Sanherib mit einem großen Heere in Juda ein, eroberte die festen Städte und bedrohte bereits Jerusalem, das sich nur mit 300 Silber- und 30 Goldtalenten freikaufen konnte (2 Kön. 18, 14), so daß Ezechias nicht nur den königlichen Schatz leeren, sondern selbst das Goldblech an den Tempelthoren wegnehmen mußte, um die geforderte Summe zusammenzubringen. Und sogar dieses schwere Opfer war noch umsonst. Denn Sanherib hatte das Gold und Silber kaum erhalten, als er die Stadt aufs Neue bedrohte und zur Uebergabe aufforderte, zuerst mündlich durch Abgeordnete, dann schriftlich. In dieser Bedrängniß wandte sich der König an den Propheten Jesaias, der sein Gottvertrauen stärkte, die Uebergabe der Stadt mißrieth und den baldigen Abzug der Assyrier vorhersagte (2 Kön. 18, 17 — 19, 34). Dieser erfolgte auch wirklich unerwartet schnell. Sanheribs Zug war nämlich nicht bloß gegen Juda, sondern zugleich und vorzugsweise gegen Aegypten gerichtet. Ueber Oberägypten herrschte aber damals der äthiopische König Thirhaka, ein mächtiger und kriegerischer Regent, der sogar bis zu den Säulen des Herkules gekommen sein soll (Strab. geogr. XV. 1, 6). Von diesem nun verbreitete sich unter den Assyriern auf einmal die entmuthigende Kunde, daß er mit einem großen Heere gegen sie im Anzuge sei; zugleich brach in ihrem Lager die Pest aus und zwar mit einer solchen Heftigkeit, daß sie in einer Nacht 185000 Mann wegraffte. Der Text sagt zwar, ein Engel des Herrn (מלאך יהוה) habe diese Niederlage angerichtet, und die Exegeten denken unter demselben theils den Samum, theils eine Vergiftung des Wassers und der Nahrungsmittel, theils eine Kriegslist von Seite der Juden, theils einen nächtlichen Ueberfall durch Thirhaka, theils Feuer vom Himmel, theils die Pest, theils einen wirklichen, guten (Michael, Gabriel) oder bösen (ägyptischen

Würgengel) Engel (cf. Calmet, dissert. de clade exercitus Sennacheribi). Allein die meisten dieser Deutungen sind willkürlich und gegen den üblichen Sprachgebrauch. An einen wirklichen Engel zu denken nöthigt nichts, und es wird ohne Zweifel nur das Mittel, dessen sich Gott zur Vertilgung der Assyrer bediente, personificirt und als sein Abgesandter zu solcher Vertilgung vorgestellt. Daß aber unter dem Vertilgungsmittel die Pest gemeint sei, dafür sprechen theils Bibelstellen, wie 2 Sam. 24, 16. 1 Chron. 21, 14 f., wo die Pest als Wirkung eines Engels Jehova's vorgestellt wird, theils der Umstand, daß gerade zu jener Zeit Ezechias selbst einen Pestanfall bekam, was die Vermuthung begründet, daß im assyrischen Heere die Pest ausgebrochen sei und auch einzelne Hebräer befallen habe. Jedenfalls sah sich Sanherib durch jene erschreckende Kunde und diesen Unfall genöthigt, eilends in sein Land zurückzukehren, wo er dann nach einiger Zeit von zweien seiner Söhne im Tempel seines Götzen Nisroch erschlagen wurde. Damit war die Weissagung des Jesaias (37, 33—38. 2 Kön. 19, 32—37) erfüllt und der jüdische Staat vor dem drohenden Untergang gerettet; denn daß dieser im Plane Sanheribs lag, erhellt aus seinen eigenen Worten (2 Kön. 18, 32). Während aber so das eine Uebel abgewendet wurde, kam für Ezechias ein anderes, ein heftiger Pestanfall; denn daß ein solcher unter der tödtlichen Krankheit (2 Kön. 20, 1 ff.) gemeint sei, erhellt theils aus der Benennung שְׁחִין V. 7., theils aus dem ärztlichen Mittel, das Jesaias dagegen anwandte (ebend.). Der Anfall war aber so gefährlich, daß Jesaias, als er zum König kam, ihn aufforderte, seine letzten Verfügungen zu treffen, weil er sterben müsse. Der König wandte sich jedoch sogleich mit dringenden Bitten um Gnade und Erbarmung an Gott, und der Prophet hatte sich noch nicht weit von seiner Wohnung entfernt, als er die Weisung erhielt, zurückzukehren und dem Könige baldige Gesundheit und noch 15 weitere Lebensjahre zu verheißen. Der König verlangte für die Zuverläßigkeit dieser Verheißung ein Zeichen, und Jesaias ließ ihn wählen, ob der Schatten an den Stufen des Achas um 10 Grade vorwärts oder rückwärts gehen solle. Der König verlangte Letzteres als das Schwerere, und auf das Gebet des Propheten geschah es sogleich (2 Kön. 20, 8—11). Dieser Bericht hat eine Menge verschiedener Ansichten theils über die Stufen des Achas, theils über das Zurückgehen des Schattens und die dasselbe bewirkende Ursache veranlaßt (cf. Calmet, dissert. de retrogradatione solis in horologio Achaz. — Lilienthal, die gute Sache der Offenbarung IX. 414 ff.). Unter jenen Stufen eine Sonnenuhr zu denken, hat viel Bedenkliches. Schon der Name „Stufen" (מַעֲלוֹת) wäre in diesem Falle unerwartet und gewiß nicht passend gewählt. Sodann kommt von Sonnenuhren bei den Hebräern schon zur Zeit des Achas und Ezechias und überhaupt vor dem babylonischen Exil sonst nirgends eine Spur vor. Endlich müßte der Tag auf dieser Sonnenuhr in wenigstens 20 und noch mehr gleiche Theile getheilt gewesen sein, weil der Schatten von der Stelle, an der er sich eben befand, nicht nur um 10 Stufen abwärts, sondern auch um 10 Stufen aufwärts steigen konnte; eine solche Zeitabtheilung aber ist nicht nur ohne anderweitige historische Bestätigung, sondern im Widerspruche mit dem, was man sonst von alten Sonnenuhren, namentlich bei den Babyloniern, weiß. Ohne Zweifel hat man daher eine Treppe von wenigstens 20 Stufen, die Ezechias von seinem Wohnzimmer aus sehen konnte, vor derselben irgend einen Gegenstand, der den Schatten auf sie warf, und die Mittagszeit noch bevorstehend zu denken; je mehr dann die Sonne der Mittagshöhe sich näherte, um so mehr mußte der Schatten auf der Treppe abwärts steigen (יָרַד Jes. 38, 8). Wenigstens 10 Stufen war er bereits abwärts gestiegen und das Zeichen für den König bestund darin, daß er diese wieder zurückging. So behält das מַעֲלוֹת seine gewöhnliche Bedeutung (Stufen), und braucht nicht das eine Mal mit „Sonnenzeiger," das andere Mal mit „Grade" übersetzt zu werden (Hitzig). Stufen des Achas aber

heißt die Treppe ohne Zweifel, weil sie von Achas herrührte. Wie man sich nun aber das Zurückgehen des Schattens zu denken habe, ist schwer zu sagen. Daß es durch ein Zurückgehen der Sonne oder sich Rückwärtsdrehen der Erdaxe geschehen sei, braucht man wegen וַתָּשָׁב הַשֶּׁמֶשׁ (Jes. 38, 8.) noch nicht anzunehmen; denn dieß ist nur nach dem Augenschein geredet, wie unser: die Sonne geht auf oder geht unter. Ob es aber bewirkt worden sei durch einen besonderen athmosphärischen Dunst, oder eine eigenthümliche Strahlenbrechung, oder eine Nebensonne, oder ein Gewölk, oder einen in die Erdnähe kommenden Kometen, oder irgend etwas anderes, kann füglich dahin gestellt bleiben. Was immer die bewirkende Ursache gewesen sein möge, das Zeichen bleibt als solches, weil eben das Zutreffen von jener im erforderlichen Augenblicke ein Wunder war. Die Wiedergenesung des Königs erfolgte in der vorhergesagten Weise, und noch während derselben richtete er an Gott das schöne unter dem Namen Canticum Ezechiae bekannte Preis- und Dankgebet Jes. 38, 9—20. — Nicht lange nachher kamen Gesandte vom babylonischen König Merodach-Baladan und brachten dem Ezechias Glückwünsche zu seiner Wiedergenesung und Geschenke. Der babylonische König scheint nämlich den jüdischen zum Bundesgenossen gegen die ihm ebenfalls feindlichen Assyrier gewünscht zu haben. Ezechias war darüber voll Freude und zeigte den Gesandten alle seine Vorräthe und Schätze, um ihnen einen hohen Begriff von seiner Macht beizubringen; Jesaias aber tadelte die darin sich aussprechende untheocratische Eitelkeit nachdrücklich, und weissagte die Wegführung all dieser Schätze und selbst der königlichen Sprößlinge nach Babylon, die später auch wirklich eintrat (Jes. 39.). Die noch übrige Regierungszeit des Ezechias scheint durchaus friedlich gewesen zu sein. Er baute noch eine Wasserleitung, welche das Wasser des obern Gihon in die Stadt führte, befestigte mehrere Städte, baute verschiedene Vorrathshäuser, gelangte zu großem Reichthume (2 Chron. 32, 27—30) und starb der Weissagung des Jesaias gemäß im 29sten Jahre seiner Regierung (2 Kön. 18, 2). [Welte.]

Ezechiel (יְחֶזְקֵאל, LXX: Ἰεζεκιήλ, Vulg.: Ezechiel), Sohn eines jüdischen Priesters Namens Busi, wurde zugleich mit dem jüdischen König Jojachin und einer großen Anzahl anderer Juden eilf Jahre vor Jerusalems Zerstörung durch Nebucadnezar in's babylonische Exil abgeführt. Im fünften Jahre seines dortigen Aufenthaltes, also im siebenten vor Jerusalems Zerstörung, erhielt er am Flusse Chaboras, wo ihm sein Wohnsitz angewiesen worden, die Berufung zum prophetischen Amte (Ezech. 1, 1—3.). In diesem war er wenigstens bis zum 27sten Jahre seines Exils thätig (Ezech. 29, 17.); ob und wie lange etwa nachher noch, ist unbekannt. Daß er aber bei seinen Miterulanten in großem Ansehen stand, erhellt aus 8, 1., 14, 1., 20, 1., wonach die Aeltesten zu ihm zu kommen pflegten, um über wichtige Angelegenheiten Aufschlüsse und göttliche Offenbarungen zu erhalten. Da er ein Zeitgenosse des Jeremias war und gleich ihm dem Priesterstande angehörte, so hat die schon alte Meinung nichts Unwahrscheinliches, daß sie in einem gewissen Verkehr mit einander gestanden und jedenfalls ihre Weissagungen gegenseitig kennen gelernt haben (Hieron. Comment. in Ezech. c. 12). Ueber seine weiteren Schicksale hat man nur unzuverläßige fabelhafte Sagen aus dem Alterthum (cf. Carpzov. introd. in V. T. III. 199 sq.). Das Buch Ezechiel besteht aus vier Theilen. Der erste (Capp. 1—3) bildet die Einleitung und beschreibt die Einweihung des Propheten zu seinem Amte und die ihm gewordene prophetische Aufgabe. Der zweite (Capp. 4—24) enthält die Weissagungen an die Juden vor Jerusalems Zerstörung und sucht hauptsächlich das Vorurtheil zu beseitigen, daß Jerusalem als Stadt Jehova's nicht untergehen könne, warnt vor fremden Bündnissen gegen die Chaldäer und weissagt den Untergang Juda's als nothwendige Folge der herrschenden Gesetzesübertretung und Abgötterei. Der

dritte Theil (Capp. 25—32) ist gegen auswärtige Völker gerichtet und enthält Untergangsdrohungen gegen die Feinde der Theocratie, wie sie zum Theil auch schon von früheren Propheten waren ausgesprochen worden. Die bedrohten Völker sind die Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philister, Tyrier, Sidonier und Aegypter. Der vierte Theil endlich (Capp. 33—48) enthält die Weissagungen an die Juden nach dem Untergange Jerusalems und spricht zuerst Zurechtweisungen, dann Tröstungen und Verheißungen aus, namentlich in Bezug auf die Wiederherstellung des Tempels und des theocratischen Staates. Dabei tritt besonders die Eigenthümlichkeit hervor, daß dem Propheten die Offenbarungen häufig in bedeutsamen, mitunter großartigen Visionen zu Theil werden und er nicht bloß durch Worte, sondern auch durch symbolische Handlungen weissagen muß. So erscheint ihm in der Einweihungsvision die Herrlichkeit Gottes über dem wunderbaren Cherubimwagen (1, 4—28.); der Untergang Jerusalems wird ihm angedeutet, indem ein Mann glühende Kohlen unter dem Cherubimwagen wegnimmt und sie auf die Stadt hinabwirft (10, 1 ff.); die Wiederherstellung der Theocratie zeigt sich ihm in der Erscheinung eines neuen Tempels und einer neuen Austheilung des Landes (Capp. 40—48). Das Schicksal des Volkes bei jenem Untergange muß er dadurch andeuten, daß er sich die Haare abschneidet und den dritten Theil derselben in der Stadt verbrennt, den dritten mit dem Schwert zerhaut und den dritten in den Wind streut (5, 1. 2.); die Flucht des letzten jüdischen Königs dadurch, daß er sich mit Wandergeräthen versieht und vor den Augen des Volkes auswandert (12, 3 ff.), u. s. w. Dadurch und durch die bilderreiche, oft parabolische Darstellungsweise bekommen einzelne Theile des Buches eine gewisse Dunkelheit, weßhalb schon Hieronymus dasselbe mysteriorum Dei labyrinthum nennt (Praef. in l. XIV. Comment. Ezech.). — Was die Anordnung betrifft, so folgen die vier Hauptheile in zweckmäßiger Weise aufeinander, und auch die Einzelnheiten in denselben sind meistens chronologisch geordnet. Beim ersten Theile ist dieß in die Augen springend. Beim zweiten erhellt es aus einigen Ueberschriften mit Zeitangaben. Während nämlich die ersten Offenbarungen, die der Prophet erhielt, ins fünfte Jahr seiner Deportation fallen, wird Cap. 8, 1. das Nachfolgende ins sechste Jahr verlegt, und sodann Cap. 20, 1. das siebente und 24, 1. das neunte Jahr genannt. Im dritten Theile dagegen ist die sachliche Ordnung der chronologischen wenigstens theilweise vorgezogen worden. Es wird nämlich Cap. 26, 1. das eilfte, 29, 1. aber das zehnte, 29, 17. das siebenundzwanzigste, 30, 20. aber wieder das eilfte Jahr der Deportation des Propheten genannt. Dieß hat seinen Grund ohne Zweifel darin, daß der Prophet diesen Theil mit den wichtigsten und umfassendsten Drohungen gegen Aegypten schließen und daher die Drohungen gegen Tyrus vorausschicken, jene gegen Aegypten aber nach inhaltlichen Rücksichten zusammenstellen wollte. Im letzten Theile kommen nur noch zwei Zeitangaben vor, die aber wieder auf eine chronologische Anordnung des Einzelnen hindeuten; es wird nämlich 33, 21. das zwölfte und 40, 1. das fünfundzwanzigste Jahr genannt. — Die Aechtheit des Buches ist im Ganzen nie geläugnet, sondern nur bei einzelnen Theilen beanstandet worden. Unter diese gehört vor Allem der Abschnitt Capp. 40—48, den man dem Ezechiel absprach, weil er weit dunkler und unverständlicher sei als die übrigen Theile des Buches, und weil die in demselben enthaltene Beschreibung des neuen Tempels bei dessen Erbauung nicht sei befolgt worden (So Oeder und Vogel; vergl. Herbst's Einleitung, II. 2, 72). Allein der erste Punct hat seinen Grund in der Natur der Sache, indem die der Baukunst entnommenen technischen Ausdrücke, die der Abschnitt bietet, uns nicht mehr durchweg verständlich sind; der zweite aber hat seinen Grund darin, daß man die Beschreibung für das ansah, was sie wirklich ist, für eine prophetisch symbolische Darstellung der Erneuerung der Theocratie. Außerdem sind auch Capp. 38 u. 39 dem Ezechiel abgesprochen und einem

aus Assyrien zurückgekehrten Mitglied des Zehnstämmereiches zugeschrieben werden (Corrodi; vgl. Herbst, a. a. O. 74). Diese Meinung wird aber dadurch widerlegt, daß der fragliche Abschnitt nach 39, 23—29. nicht nach, sondern vor dem Ende des Exiles geschrieben worden ist. Sogar auch die Drohreden gegen fremde Völker sind dem Ezechiel abgesprochen worden, weil sie poetischer gehalten seien als die übrigen Theile des Buches, und geographische Kenntnisse verrathen, die sich von Ezechiel nicht erwarten lassen (s. Herbst, a. a. O.). Allein die Darstellung in solchen Drohungen ist auch bei andern Propheten in der Regel lebhafter und poetischer als in Reden, die sich auf Israel beziehen. Die geographischen Kenntnisse aber, die sich in Beschreibung des phönicischen Welthandels zeigen, konnten einzelne Hebräer, und namentlich Ezechiel, doch gewiß leicht durch phönicische Kaufleute erlangen. Endlich sind vor Kurzem auch die Ueberschriften 8, 1., 20, 1. als „unächt und willkürlich ersonnen" bezeichnet worden (Hitzig, der Prophet Ezechiel, S. X.). Dieß ruht jedoch nur auf der willkürlichen Voraussetzung, daß Capp. 1—24 bloße vaticinia ex eventu enthalten, und es wirkliche Prädictionen der Zukunft gar nicht gebe. Eine Widerlegung dieser Ansicht wäre hier nicht am Orte. Die Aechtheit des ganzen Buches aber erhellt schon aus der durch dasselbe sich hindurchziehenden, soweit die Verschiedenheit der Gegenstände es gestattet, gleichartigen Rede- und Darstellungsweise (vgl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 159 ff.). Die gute Ordnung aber in den Einzelnheiten des Buches theils nach chronologischen, theils nach sachlichen Rücksichten zeigt, daß der Prophet sein Buch erst gegen das Ende seiner prophetischen Wirksamkeit geschrieben oder wenigstens in seine jetzige Gestalt gebracht habe (vgl. Hävernick, Commentar über den Propheten Ezechiel, S. XXIII. ff.); denn an einen späteren Sammler seiner Weissagungen zu denken hat man nirgends einen Grund. Die Integrität des Buches ist so viel wie allgemein anerkannt und Spinoza's Behauptung, daß es nur das Fragment eines größeren Werkes sei, ist längst widerlegt (cf. Goldhagen, introductio II. 449 sq.). Weil Josephus Flavius versichert, Ezechiel habe zwei Bücher geschrieben (Antt. X. 5, 1.) und eine Weissagung Ezechiels anführt, die sich nicht in seinem Buche findet (Antt. X. 7, 2.), sowie auch einige Kirchenväter Ezechiel'sche Stellen anführen, die nicht in unserm Ezechiel vorkommen (cf. Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T. nr. 221); so haben Manche geglaubt, es sei ein Buch Ezechiels verloren gegangen, oder die fraglichen Citate seien aus einem apocryphischen Buche genommen. Erstere Annahme scheint jedoch unstatthaft, weil Josephus in seiner Schrift gegen Apion nur Ein Buch Ezechiels rechnet und daher in demselben ohne Zweifel zwei Haupttheile unterscheidet und sie als zwei Bücher bezeichnet; sein Citat kann leichtlich auf einem Versehen beruhen. Letzteres kann auch mit den fraglichen patristischen Citaten der Fall sein, wiewohl diese eben so leicht auch einer apocryphischen Schrift entnommen sein können. Die höhere Dignität des Buches ist von jeher anerkannt worden und wird schon Sir. 49, 8 f. vorausgesetzt. Einige Thalmudisten gingen zwar damit um, es aus dem Canon zu beseitigen, drangen aber nicht durch (Schabbat, fol. 13, 2.); in der That sind auch die angeblichen Widersprüche zwischen Ezechiel'schen und pentateuchischen Stellen, die ihnen bedenklich vorkamen, von keinem Belange (cf. D. Huet. demonstrat. evang. prop. IV.). Hauptcommentar zum Ezechiel ist Hieronymi Pradi et Jo. Bapt. Villalpandi, e societate Jesu, in Ezechielem explanationes, et apparatus urbis ac templi Hierosolymitani commentariis ac imaginibus illustr. Opus tribus tomis distinctum. Rom 1596. 3 voll. fol. [Welte.]

Eziongeber (עֶצְיוֹן גֶּבֶר, LXX: *Γεσιων* (*Ασεων*) *Γαβερ*, Vulg.: Asiongaber), Num. 33, 35. zuerst als Lagerplatz der Israeliten auf ihrer 38jährigen Wanderung in Arabien genannt; sie kamen dahin (Deut. 2, 8.), als sie das Land

dom südlich umgingen, um nach Moab zu gelangen. Der Ort gehörte noch zu dom, lag an der Küste des rothen Meeres nahe bei Elath an dem Nordende des anitischen Meerbusens; Salomo baute da eine Handelsflotte (1 Kön. 9, 26. Chron. 8, 17.), wie später Josaphat, dem sie der Sturm vernichtete (1 Kön. 2, 49.). Josephus Flavius hat Ἀσιωγγάβαρος und sagt, es werde zu seiner eit Berenice genannt (Pompon. Mela 3, 8. 7.); das Onomasticon kennt noch den ecken Essia (Ἀσία, das Asyun عصيون des Makrizi, bei Burckh. S. 830); er es hatte neben Elath seine alte Bedeutung verloren. So viel ergibt sich s den biblischen Nachrichten und den anderweitigen Zeugnissen, daß es nicht it Büsching in Scherm beinahe am untern Westende des Meerbusens, sondern enfalls in der heutigen Bucht Akabah zu suchen sei, wo, etwa eine Stunde, n der Feste Akabah bei niedrigem Wasserstande noch Trümmer aus dem Meere gen (Burckh. 829), und Robinson (I. 280) eine Erinnerung im Wady al Ghu-an (الغضيان) fand. [S. Mayer.]

F.

Fabel, auch Apolog (angeblich von λογος ἀπο λογου), Thier-, Naturfabel, äsopische Fabel genannt, eine besondere Art allegorisch-didactischer Dichtung. Wie in der Allegorie überhaupt wird auch in der Fabel die Lehre (hier Moral) nicht direct vorgetragen, sondern durch einen analogen Fall dargelegt, aus dem sie der zu Belehrende ableiten soll. Die Fabel unterscheidet sich von den übrigen allegorischen Darstellungsweisen dadurch, daß sie den analogen Fall nicht aus dem Menschenleben hernimmt weder als geschichtlichen, denn dieß wäre ein Beispiel, noch als gedichteten d. i. als Parabel, sondern von Gegenständen der Natur, hauptsächlich aus der Thierwelt. In der hl. Schrift finden sich nur zwei Fabeln: Richt. 9, 8—20. und 4 Kön. 14, 9. 10., vgl. 2 Chron. 25, 18. 19., beide aus der Natur genommen, desto häufiger aber Parabeln. Die Regeln zur Erklärung der Fabeln sind die bekannten der Allegorie und insbesondere der Parabel.

Faber, Basilius, ein berühmter Schriftsteller und Schulmann, geb. 1520 zu Sorau in der Nieder-Lausitz, studirte zu Wittenberg und an andern Universitäten, bekleidete das Rectoramt zu Nordhausen, Tennstädt und Quedlinburg, wo er wegen seiner Streitigkeiten mit den Predigern Regius und Schelhamer 1570 sammt diesen abgesetzt wurde, und kam dann als Rector nach Erfurt, woselbst er 1576 starb. Er gehört unter jene Philologen und Schulmänner des 16ten Jahrhunderts, welche, obwohl Lutheraner, dennoch sich in die schmerzlichsten Klagen über die trostlosen Zustände der neuen Kirche in Hinsicht auf Religiosität, Sittlichkeit und Wissenschaften ergoßen (Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwicklung 2c. Bd. II. S. 584 ff.). So erschien auch dem Faber der sittliche Zustand, den er um sich her wahrnahm, ein völlig hoffnungsloser, so daß zu besorgen sei, die Zeit vor der Sündfluth und vor dem Untergang von Sodoma und Gomorrha sei dagegen ein Kinderspiel; die Jugend sei wie nie vorher wüst, roh und kaum mehr durch Ernst zu bessern; und er war der Meinung, daß man nur mehr vom jüngsten Tage und von der Hölle predigen solle. — Unter den von ihm edirten Schriften sind zu nennen sein „thesaurus eruditionis scholasticæ", Erfurt 1571, welchen nachher Buchner, Cellarius u. A. vermehrten; Luthers Anmerkungen über das erste Buch Moses, aus dem Lateinischen ins Teutsche übersetzt; die Chronik von Kranz vom Lat. ins Teutsche übersetzt; Beiträge zu den vier ersten Magdeburger Centurien; Collectaneen aus den Schriften Luthers u. A.; von den letzten Dingen und dem Zustand der getrennten Seelen 2c. S. Iselins Lexicon; Gelehrtenlexicon von Jöcher; Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwicklung 2c. a. a. O. [Schrödl.]

Faber, Felix, ein frommer und gelehrter Dominicaner, geboren zu Zürich um das J. 1441—42, stammt aus dem sehr alten, angesehenen und jetzt noch fortdauernden Geschlechte der Schmide in Zürich, machte seine Studien in den Dominicanerklöstern zu Basel und Ulm, trat in einem von beiden in den Orden ein, fungirte im letztern seit 1477—78 als Hauptprediger und nachher auch als

Magister der Philosophie und Theologie, wohnte zweimal (im J. 1486 u. 1487) dem Generalcapitel des Ordens zu Venedig bei, nachdem er vorher zweimal, in den Jahren 1480 u. 1483, die Pilgerfahrt ins hl. Land gemacht, und starb zu Ulm 1502 im Dominicanerkloster. Die von ihm verfaßte historia Suevorum hat Goldast (script. rer. Aleman., Frankfurt 1604) herausgegeben und dazu in der Vorrede bemerkt, Faber habe zwar wenige Lobredner, aber desto mehr Ausschreiber gefunden. Die zweimalige Pilgerfahrt nach dem hl. Lande hat Faber ausführlich in lateinischer, kürzer in teutscher Sprache geschrieben und darin, nebst ausgebreiteten Kenntnissen und einer lebendigen natürlichen Darstellungsgabe, auch ein frommes, treuherziges, ächt teutsches Gemüth von der alten Art, und einen wißbegierigen, fur die Eindrücke des Lebens offenen Sinn beurkundet. Im teutschen Hausbuch von Guido Görres, 1tes und die folgenden Hefte, München 1846, ist dieser interessante teutsche und lateinische Reisebericht zusammengestellt. Außerdem übersetzte er eine lateinische Biographie des s. Br. Suso ins Teutsche und erübrigen noch andere Schriften von ihm in Manuscript. Siehe Echards und Quetifs Script. Ord. Praedic. t. I. p. 871, Paris. 1729; Encyclopädie von Ersch und Gruber; Jöchers Lexikon. [Schrödl.]

Faber, Johann, Bischof von Wien vom J. 1530—41. — Johann, mit seinem Familiennamen Heigerlin, doch da sein Vater Schmied gewesen, Faber, auch Fabri genannt, wurde in dem ehemaligen Reichsstädtchen Leutkirch in Schwaben im J. 1478 geboren, trat frühzeitig in den Predigerorden des hl. Dominicus, studirte Theologie zu Freiburg im Breisgau, und wurde daselbst zum Magister der freien Künste und zum Doctor der Theologie promovirt. Sich der Seelsorge widmend wurde er Anfangs Pfarrvicar in Lindau, und später, als er bereits die academischen Würden erhalten hatte, zugleich Sachwalter des Bischofs von Constanz; doch sein frommes Wirken und seine ausgezeichneten Talente bewogen bald den Bischof von Basel, Christoph von Utenheim, daß er ihn zu seinem Official ernannte und ihm ein Canonicat an der Hauptkirche zu Basel ertheilte. Hier befaßte er sich besonders mit theologischen Studien und hatte es vorzüglich dem gelehrten Erasmus von Rotterdam, dessen Bekanntschaft er in Basel gemacht hatte, und mit dem er fortan in freundschaftlicher Verbindung blieb, zu danken, daß er den Weg der Scholastik verließ und sich dem Studium der Väter zuwandte (cf. Faber ad Erasmum 6. cal. Maji 1519. in Opp. Erasmi tom. III. Ueber das fortdauernde freundschaftliche Verhältniß Fabers mit Erasmus siehe des letztern Briefe an Faber von den Jahren 1526, 1527 und 1532, alle im dritten Bande der Werke des Erasmus). Nach vierjährigem Aufenthalte zu Basel, von wo aus er auch eine Reise nach Rom im J. 1517 unternommen hatte, kehrte Faber nach Lindau zurück, und wurde im J. 1518 vom Bischof von Constanz zum Generalvicar in spiritualibus, und von Papst Leo X. zum apostolischen Protonotar ernannt. Ein Freund der Wissenschaften unterstützte er in dieser seiner Stellung eifrig junge Gelehrte, freute sich über das Aufblühen der Wissenschaften, und unwillig über die Mißbräuche, welche sich in die Kirche eingeschlichen, sehnte auch er sich nach einer Verbesserung, und sah gleich seinem Freunde Erasmus dem Beginnen der Reformation nicht ohne Theilnahme zu. Besonders widersetzte er sich mit aller Kraft dem schmählichen Ablaßhandel des Franciscaners Bernard Samson, der auch seine Diöcese durchzog, und forderte Zwingli auf, gegen diesen zu predigen. Als er jedoch erkannte, daß nicht bloß Abschaffung der Mißbräuche, sondern Trennung von der katholischen Mutterkirche die Absicht der Reformatoren sei und die Dogmen selbst von ihnen angegriffen wurden, da trat er, muthiger als sein Zeitgenosse, der schüchterne, friedliebende Erasmus (s. d. A.), offen gegen die Reformation auf und wurde einer ihrer heftigsten und gewaltigsten Gegner. Seine erste Streitschrift: Opus adversus nova quaedam dogmata Martini Lutheri, gab er im J. 1522 zu Rom heraus, wohin er, ob in

Geschäften seines Bischofs, ob um sich selbst wegen seiner frühern Ansichten zu rechtfertigen, ist ungewiß, im J. 1521 gereist war, und wo er mehrere Monate verweilte. Diesem folgte sein Malleus haereticorum sex libris ad Hadrianum VI. summum Pontificem (Coloniæ 1524. Edit. II. Romæ 1569), und von nun an sehen wir ihn fast ununterbrochen durch Wort und Schrift in öffentlichen Disputationen, Controverspredigten und Privatgesprächen die neuen Lehren seiner Gegner und früheren Freunde (Zwingli, Oecolampadius, Melanchthon u. A.) bekämpfen. So im J. 1522 im öffentlichen Colloquium mit Zwingli zu Zürich, so im Religionsgespräche zu Baden und auf dem Reichstage zu Speier im J. 1526 und 1529, so auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1530, wo er an der schriftlichen Widerlegung der Confessio Augustana sich besonders betheiligte. In diesen und vielen andern Versammlungen erscheint Faber theils als Bevollmächtigter und Generalvicar des Bischofs von Constanz, theils als Rath Ferdinands I., Erzherzogs von Oestreich und nachmaligen römisch-teutschen Kaisers. Denn Ferdinand I. hatte den eifrigen Vertheidiger der katholischen Kirche lieb gewonnen, ihn im J. 1523 zu seinem Rath ernannt, auch später an seinen Hof gezogen, zu seinem Beichtvater erwählt und die wichtigsten Geschäfte und Aufträge seiner weisen Umsicht und Klugheit anvertraut. Den Einfall der Türken in Ungarn und Oestreich fürchtend, sandte ihn Ferdinand im J. 1527 nach Spanien, und dann zu Heinrich VIII. nach England, um wegen des Beistandes zu unterhandeln. Im J. 1528 schickte er ihn nach Wien, um in Verbindung mit der Wiener Universität dem Fortschreiten des Lutherthums in Oestreich kräftig entgegen zu wirken. Um dieselbe Zeit wurde Faber Coadjutor des greisen Bischofs von Neustadt in Oestreich, Dietrich, und zugleich Propst von Ofen, und endlich, als sowohl der Bischof von Neustadt als auch der Wiener Bischo Johann von Revellis im J. 1530 gestorben waren, noch in demselben Jahre Bischof von Wien, indem er zugleich das Bisthum Neustadt bis zum J. 1538 administrirte. Ausgezeichnet war Fabers Wirken als Oberhirt seiner durch das Umsichgreifen des Protestantismus zerrütteten und durch den Einfall und die Verheerungen der Türken im J. 1529 verarmten Diöcese. Mit unermüdetem Eifer predigte er selbst an allen Sonn- und Feiertagen, hielt mit seinen Diöcesanen Unterredungen über angegriffene Glaubenslehren und suchte durch zahlreiche Schriften den rastlosen Versuchen der Neuerer entgegen zu arbeiten. Mildreich unterstützte er die Armen, gründete, da das Bedürfniß nach tüchtigen Seelsorgern dringend war, in dem ehemaligen Cisterciensernonnenkloster zu St. Nicolaus in der Singerstraße in Wien ein Convict für zwölf arme Studenten, die in den geistlichen Stand treten wollten, und vermachte in seinem Testamente diesem Convicte seine ansehnliche Büchersammlung, die jedoch später der k. k. Hofbibliothek einverleibt wurde. So wirkte er rastlos thätig für den katholischen Glauben, väterlich besorgt für das Heil der von Gott ihm anvertrauten Seelen, siegreich in den Stürmen der Reformation, die auch Oestreich durchwühlten, das Muster eines katholischen Bischofs, wie ihn Erasmus nennt, bis an das Ende seines Lebens, welches er im 63sten Jahre seines Alters den 21. Mai 1541 erreichte. Sein Leichnam wurde in der Metropolitankirche zu St. Stephan in Wien beigesetzt, wo eine ehrende Inschrift seine Grabesstätte bezeichnet. Von ihm schreibt der gelehrte Jesuite Nicolaus Avancin, der zu Wien die Humanitätswissenschaften lehrte: „Fuit ordinis Praedicatorum illustre ornamentum, vir non minus eruditione ac sapientia instructus, quam vitæ integritate spectandus. Nulli placere studens, nulli displicuit; nulli displicere volens, omnibus placuit. Ingenium, stylum, linguam in haereticos acuit. Saepe cum eis conflixit publice, semper vicit. Per ea praelia sibi famam et gloriam comparavit, Ecclesiæ manipulos dedit.“ — Fabers zahlreiche Schriften sind theils in lateinischer theils in teutscher Sprache verfaßt und seit dem J. 1580 einzeln im Drucke erschienen. Die vorzüglichern darunter sind: eine Schrift wider Luther, eine Ab-

andlung vom Glauben und den guten Werken, eine über das Meßopfer. Der letzerhammer. Unterricht und Gegenantwort über die Lästerschrift Luthers wider en König von England; eine Schrift wider einige neuerlichen Behauptungen uthers. Wie sich die Lehren und Bücher des Huß mit denen des Martin Luther ergleichen. Von der Macht des Papstes gegen Luther. Widerlegung von sechs lrtikeln des Zwingli. Rechtgläubige Vertheidigung des katholischen Glaubens vider den Hauptwiedertäufer Balthasar von Friedberg. Widerlegung der Irrhümer der böhmischen Picarditen. Ein Buch über die Religion der Russen. Predigten über das Elend des menschlichen Lebens (Augsburg 1520), über das eiligste Altarssacrament (Freiburg 1529); Trostpredigten bei der bevorstehenden Belagerung Wiens durch die Türken u. s. w. Gesammelt erschienen seine Werke n drei Foliobänden bei Quentell in Cöln in den Jahren 1537, 39 und 41. Da ber diese Sammlung, außer einigen polemischen Schriften im zweiten Bande, rößtentheils nur die homiletischen Werke Fabers enthält, so sind die von Johann Cochläus gesammelten und bei Wolrab in Leipzig im Jahre 1537 erschienenen Opuscula quaedam Joannis Fabri, Episcopi Viennensis, durchaus polemischen Inhalts, als nothwendiges Supplement der Gesammtausgabe zu betrachten. — Fälschlich zugeschrieben werden dem Bischofe Faber das Breviarium in Justiniani mperatoris Codicem, und die Commentare über das erste und zweite Buch des Justinianischen Codex, welche den Rechtsgelehrten Johann Faber Roncinus um Verfasser haben; ebenso die fünf Bücher de missa evangelica und die Homiien in Joelem prophetam, deren Verfasser der Dominicaner Johann Faber von Heilbronn ist. — Ueber Fabers Leben und Schriften vgl. Quetif et Echard scriptores Ordinis Praedicatorum. Paris. 1721. Tom. II. Scriptores Universitatis Viennensis. Pars II. C. E. Kettneri Diss. de J. Fabri vita et scriptis. Lips. 1735. Kleins Geschichte des Christenthums in Oestreich. Wien 1840. ter Band. [Seback.]

Faber, Johann, mit dem Zunamen Augustanus, weil er lange Zeit sich n Augsburg aufhielt und wirkte, geboren zu Freiburg in der Schweiz, war ein usgezeichneter Dominicaner des 16ten Jahrhunderts. Nachdem er sich um die Wiederaufbauung der Dominicanerkirche zu Augsburg großes Verdienst erworben (s. Khamms Hierarchia Aug. Pars I. Cathedr. S. 306, Augsburg 1709), brachte r das J. 1516 an der Universität Bologna zu, wo er als Lehrer (wahrscheinlich n der Theologie) in großem Rufe stand. Nachher zog ihn Kaiser Maximilian I. wegen seiner vorzüglichen Eigenschaften in sein besonderes Vertrauen und machte hn zu seinem Hofprediger und Gewissensrath. Fabers andere Aemter und Würden ersieht man aus dem Briefe des Erasmus von Rotterdam an den Dominicaner Vincenz Theodorici von Harlem d. 1521 (epist. XVI, 16) und aus der Inschrift an der von ihm zu Augsburg neuaufgebauten Kirche (Khamm l. c.). Auch nach dem Tode Maximilians, bei dessen Exequien am 16. Januar 1519 Faber die Leichenrede hielt (s. diese in M. Frehers script. rer. Germ. t. II.), bekleidete er die kaiserliche Hofpredigerstelle, die ihm Kaiser Carl V. auf die glänzenden Empfehlungen des Erasmus bei dem Cardinal Erzbischof Albrecht von Brandenburg d. 6. Oct. 1520, bei dem kaiserl. Kanzler Mercurius Gattinari d. 4. Oct. 1520, und bei andern dem Kaiser nahe stehenden Männern ertheilte. In diesen Empfehlungsschreiben von Erasmus wird Faber als ein sehr unterrichteter, gelehrter, in der Rede gewandter, im Umgange milder, im Benehmen und Handeln kluger, dem alten Glauben treu ergebener und durch untadelige Sitten würdiger Mönch geschildert. In spätern Jahren, als Faber die Freundschaftsbande mit dem hin- und herschwankenden Erasmus aufgegeben und ihm zu Rom kein gutes Zeugniß ausgestellt hatte, schlug das frühere Lob des Erasmus über Faber beinahe gänzlich ins Gegentheil um, indem er im Briefe an Matthias Kretzer zu Freiburg dd. 5. d. Martii 1531 schreibt: „Joannem Fabrum Dominicanum novi hominem in Thomistica

theologia pulcre doctum, sed mire vafrum ac versipellem. Is Romæ coepit in me debacchare, videlicet quo se reconciliaret cardinali Cajetano, de quo mihi tanta narraverat mala, ut nullus scurra in scurram posset dicere plura.“ Faber starb um 1531. Von Schriften Fabers ist nichts weiter bekannt als ein Vorschlag an den Churfürsten Friedrich von Sachsen zu Friedensunterhandlungen mit Luther. S. Echards und Quetifs Scriptores Ord. Praedicatorum, t. II. p. 80. — Nicht zu verwechseln mit Johann Faber von Augsburg ist: a) Faber (oder Aurifaber) Aegidius, Carmelit und berühmter Prediger von Brüssel, Lehrer der Theologie zu Löwen, bei Kaiser Maximilian I. sehr beliebt, Verfasser mehrerer Schriften, gestorben 1506 zu Brüssel; b) Faber Johannes, a Carvinio (Carvin-Epinois), Dominicaner und Hofcapellan bei Kaiser Maximilian I. seit 1477, Verfasser des Werkes „Compendiosa ex variis libris exhortatio ad omnes Christi fidelium status.“ S. Echards und Quetifs Script. Ord. Praed. t. I. p. 856. [Schrödl.]

Faber, Johann, von Heilbronn, ein als Prediger und Verfasser mehrerer Schriften hervorragender Dominicaner des 16ten Jahrhunderts, erblickte um 1504 zu Heilbronn das Licht der Welt, trat zu Wimpfen in den Orden der Dominicaner, studirte auf Kosten der Stadt Wimpfen zu Cöln mit ausgezeichnetem, seinen Geistesgaben entsprechendem Erfolge, und wurde wegen seiner gründlichen Gelehrsamkeit und seines großen Eifers für die katholische Religion vom Augsburger Bischofe Christoph von Stadion 1534 mit der Predigerstelle an der hohen Domkanzel betraut. Dieses Amt bekleidete er viele Jahre, jedoch mit mehrjährigen Unterbrechungen, indem er auch zu Prag eine Zeit lang predigte und in den Annalen der Universität Ingolstadt von Mederer (Bd. I. S. 223 u. 225, Ingolstadt 1782) über ihn zum J. 1551 bemerkt ist: „Inter inscriptos praecipue memorandi . . . . Reverendus D. Joannes Fabri Hailprunnensis, Ordinis S. Dominici, vir singularis eruditionis, qui fortiter contra haereticos pro fidei Catholicæ incolumitate pugnavit, cum scriptis tum viva voce. Multos enim annos in Ecclesia Augustana apud D. Virginem concionatus est. Friburgi Brisiacorum laureas in Theologia (1545), Ingolstadii vero doctoralia recepit insignia.“ Die Doctorwürde empfing er zu Ingolstadt im Anfange des J. 1552 unter dem Vorsitze des Petrus Canisius, welcher später sein Nachfolger in der Cathedralprädicatur wurde. Die von Faber verfaßten Schriften sind: 1) Fünf Bücher über die evangelische Messe, teutsch, von L. Surius ins Lateinische übersetzt; 2) Joëls Prophetie, erklärt in den Predigten zu Augsburg, teutsch, und durch Tilmann Bredembach ins Lateinische übertragen; 3) Fructus, quibus dignoscuntur haeretici etc.; 4) Enchiridion bibliorum concionatori in popularibus declamationibus utile; 5) Königlicher Weg oder Predigt über die Worte des Jeremias C. 6, V. 16, teutsch, gleichfalls lateinisch übersetzt; 6) ein Gebetbuch, aus den hl. Schriften und den Werken des hl. Augustin zusammengetragen, das bald auch lateinisch erschien; 7) Testimonium Scripturæ et Patrum, B. Petrum Apostolum Romæ fuisse; 8) Reihenfolge der römischen Päpste und Kaiser, teutsch; 9) Quod fides esse possit sine caritate; 10) Richardi Pampolitani Anglo-Saxonis eremitæ enarrationes in psalmos etc., verbessert und mit Randglossen und Registern versehen. S. Echards und Quetifs Script. Ord. Praedic. t. II. p. 161; Plac. Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg, Bd. III. — Ein anderer Dominicaner, Faber (Fabri), Sixtus, geb. zu Lucca 1540, der nacheinander die höchsten Aemter seines Ordens bekleidete und 1594 mit Tod abging, hat auf Befehl des Papstes Gregor XIII die päpstlichen Decretalen und Extravaganten ad codd. Mss. recensirt. S. Echards Script. Ord. Praed. t. II. p. 265; Permaneders Handb. des kathol. Kirchenrechts, Landshut 1846, Bd. I. § 168. [Schrödl.]

Faber, Oratorianer, Fleury's Fortsetzer, s. Fleury, Claude.

Faber (le Favre), Peter, der erste Genosse des hl. Ignaz Loyola bei Gründung der Gesellschaft Jesu, geb. 1506 zu Villarette in Savoyen, Diöcese Genf, traf in Paris, wohin ihn sein Verwandter, der Carthäuserprior Faber, zum Behufe der Studien geschickt hatte, mit Ignaz zusammen, welcher hier gleichfalls studirte, repetirte mit ihm auf dessen Ansuchen die Philosophie und theilte mit ihm und dem edlen Spanier Franz Xaver dieselbe Wohnung. Faber war der erste, auf den Ignaz bei seinem Plane, einen neuen Orden zu stiften, seine Augen warf, indem ihn dessen Einfalt, Sanftmuth, Bescheidenheit, Klugheit, Verstand und wissenschaftliche Bildung sehr ansprachen. Als Ignaz mit seinen ersten Genossen (außer Faber — Franz Xaver, Laynez, Salmeron, Bobadilla, Rodriguez) am 15. Aug. 1534 zu Montmartre bei Paris die Gelübde ablegte, las Faber, damals der einzige Priester der neuen Gesellschaft, die hl. Messe. Im J. 1537 kam er mit Ignaz und Laynez nach Rom, um dem Papste Paul III. die Absichten der neuen Gesellschaft vorzutragen, und hielt hier einige Zeit auf den Wunsch des Papstes nebst Laynez Vorlesungen an der Sapienza über die hl. Schriften, während er abwechslungsweise nach beendigten Vorträgen die Kinder und das gemeine Volk in der Religion unterwies. Nachdem die Gesellschaft Jesu 1540 bestätigt worden war, sammelte sich Faber durch die Verbreitung derselben, durch Abhaltung der geistlichen Exercitien nach der Methode des hl. Ignaz und durch Bekehrung der Irrgläubigen und sittenloser Priester nicht geringe Verdienste. Mit Erfolg wirkte er in diesem Sinne in mehreren Städten Teutschlands, namentlich zu Mainz, wohin ihn der Churfürst Albrecht von Brandenburg eingeladen hatte und wo er auch einige Zeit Vorlesungen über die hl. Schrift hielt und den 8. Mai 1543 den berühmten Canisius in die Gesellschaft Jesu aufnahm. Unter denen, welchen hier Faber die Exercitien gab, befand sich auch Cochläus, und dieser versicherte hoch und theuer, daß er dem Faber die hohen Aufschlüsse und Belehrungen, die er während dieser Geistesversammlung aus seinem Munde vernommen, ewig nie genug werde verdanken können. Zu Löwen nahm er den ausgezeichneten Priester Cornelius Vishave als Ordensmitglied auf, und legte hier und zu Cöln den Grund zur Errichtung von Jesuiten-Collegien. Merkwürdig sind die in einem seiner Briefe an Laynez ausgesprochenen Grundsätze über die Zurückführung der Verirrten in den Schooß der katholischen Kirche: vor Allem müsse man sie mit einer innigen, wahren Liebe umfassen, ihre Neigung und ihr Herz gewinnen, sie mit Höflichkeit anreden und im freundschaftlichen Umgange anfangs nur von Gegenständen reden, worüber man gegenseitig übereinkomme, aber nicht von solchen, die gegenseitige Kämpfe und Trennung der Gemüther veranlassen. Habe man es mit einem Verirrten von unsittlichem Wandel zu thun, so müsse man ihn zuerst vom Laster abzubringen suchen, denn Tugend und Frömmigkeit führe selbst wieder zur Wahrheit; so habe ihn einst ein im Concubinat lebender Priester um Widerlegung der Gründe für die Priesterehe ersucht, worauf er sich nicht eingelassen, sondern auf seine Besserung hingearbeitet habe, nach deren Erfolg mit der Sünde auch der Irrthum verschwunden sei. Außer Italien und Teutschland erfuhren auch Portugal und Spanien die Wirkungen seines Eifers. Aus Portugal ward er auf Befehl des Papstes, der ihn als päpstlichen Theologen mit Laynez und Salmeron zur Synode von Trient schicken wollte, nach Rom berufen, allein bevor er noch nach Trient gehen konnte, starb er am 1. Aug. 1546, betrauert von den Katholiken aller Länder, die sich seiner Thätigkeit erfreut hatten. S. Societas Jesu, Apostolorum imitatrix etc. autore Mathia Tanner, S. J. pars I. Pragæ 1694; die Biographieen des hl. Ignaz und des Canisius; das Leben Fabers von Nic. Orlandini. — Ein anderer Jesuit, Faber Mathias, geb. 1586 zu Altomünster in Bayern, und gestorben 1653 zu Tyrnau in Ungarn, welcher seit 1637 als Jesuit zu Wien wirkte, nachdem er vorher Pfarrer zu Neumarkt in der obern Pfalz, Visitator des Bisthums Eichstädt, Pfarrer bei

St. Moriz in Ingolstadt und Professor und Prokanzler der hohen Schule daselbst gewesen, hat, nebst Streitschriften gegen die Professoren zu Altdorf, öfter im Druck erschienene Predigten verfaßt: „Concionum opus tripartitum de tempore et Sanctis, Ingolst. 1631," dem nachher ein Auctarium folgte. S. Kobolts bayr. Gelehrten-Lexikon, Landshut 1795, Jöcher, Iselin &c. [Schrödl.]

Faber Stapulensis, (Jacques le Fèvre [auch Febure] d'Etaples), einer der ersten Gelehrten und Exegeten seiner Zeit, wurde zu Etaples in der Diöcese Amiens in der Picardie ums Jahr 1435 (nach einigen 1445 oder 1455) geboren. Zu Paris studirte er Philosophie und Theologie und verlegte sich namentlich auch auf die griechische und hebräische Sprache und das Bibelstudium. Nachdem er einige Zeit als Lehrer thätig gewesen war, machte er weite Reisen, auf denen er selbst nach Asien und Africa gekommen sein soll, und sich viele Kenntnisse und Erfahrungen sammelte. Nach seiner Rückkehr hielt er sich zu Paris auf, wurde Doctor der Sorbonne und lehrte Philosophie bis zum J. 1507, wo ihn Briçonnet, damals Bischof von Lodeve, zu sich einlud und später, als er Bischof von Meaux wurde (1518), ihn auch dorthin mit sich nahm. Während dieses Aufenthaltes bei Briçonnet veröffentlichte Faber unter Anderem die Schriften: De Maria Magdalena (1516. 1518) und De tribus et unica Magdalena (1519), worin er zu beweisen suchte, daß die Schwester des Lazarus (Joh. 11, 1. 2) und Maria Magdalena (Luc. 8, 2.) und die Sünderin (Luc. 7, 37 ff.) drei verschiedene Personen seien. Diese beiden Schriften machten unter den Theologen großes Aufsehen und riefen eine Menge von Streitschriften hervor, unter denen sich besonders die des englischen Bischofs Fischer von Rochester (Reverendi patris Joannis Fisscher Roffensis in Anglia Episcopi, nec non Cantibrigien. academiæ Cancellarii dignissimi, de unica Magdalena libri tres. Paris 1519) und des französischen Theologen Natalis Beda (Scholastica declaratio sententiæ et ritus ecclesiæ de unica Magdalena per Natalem Bedam etc. Paris 1519) durch Gründlichkeit, aber auch durch Derbheit auszeichneten. Aber obwohl selbst Erasmus (Epist. 8. libri. VI.) dem Bischofe Fischer den Sieg zuerkannte, so erhielt doch Fabers Ansicht großen Beifall und in einigen französischen Brevieren wurden sogar die an jenen drei Stellen genannten Frauen als drei verschiedene Personen bezeichnet (Bayle, diction. s. v.). Durch die erwähnten Schriften verwickelte sich aber Faber zugleich in einen gefährlichen Streit mit der Sorbonne, die sich zu Gunsten seiner Gegner entschied, und nach kurzer Veranlassung bekam, ihn ihren Unwillen fühlen zu lassen. Faber gab nämlich im J. 1523 eine französische Uebersetzung des N. T. mit kurzen Anmerkungen heraus; der erste Theil enthielt die Evangelien, der zweite die übrigen neutestamentlichen Schriften. Jedem Theile ging ein Ermahnungsschreiben (Epitre exhortatoire) voraus, wovon das erste die allzufreien und paraphrastischen Uebersetzungsweisen tadelte, das zweite aber das Bibellesen in der Volkssprache den Gläubigen mit vielem Nachdrucke empfahl. Letzteres zog ihm viele und mächtige Gegner zu, da er ohnehin schon früher durch seinen Commentar über die paulinischen Briefe (1512) mehrfach angestoßen, und sich endlich auch der Hinneigung zur protestantischen Neuerung verdächtig gemacht hatte. Faber glaubte nämlich, wie manche Gutgesinnten seiner Zeit, welche eine Reformation innerhalb der Kirche und im Geiste derselben wünschten, Luther und seine Anhänger arbeiten nur eben auf eine solche, und nicht auf eine Trennung von der Kirche hin, und sah daher ihr Unternehmen anfänglich nicht ungern. Es wurde nun eine Reihe von Sätzen aus seinen Schriften ausgehoben und als Klagepuncte gegen ihn vorgebracht, in Betreff welcher er sich vor einem besonderen aus Prälaten und Doctoren zusammengesetzten Gerichte zu rechtfertigen hatte. Die Rechtfertigung gelang ihm zwar, aber seine Gegner ruhten nicht, und als er auch noch einzelne Theile des A. T. in französischer Uebersetzung veröffentlichte (cf. Le Long, bibliotheca sacra. I. 327) suchten sie eine Vorladung desselben vor das Parlament zu bewirken (1525

Faber glaubte sich durch die Flucht entziehen zu sollen, und begab sich zuerst nach Blois, dann nach Guienne. Die Sorbonne schloß ihn jetzt aus ihrem Gremium aus und beraubte ihn wieder der ihm ertheilten Doctorwürde. Franz I. jedoch, damals in spanischer Gefangenschaft, schrieb an das Parlament, in Betreff Fabers nichts zu beschließen, rief ihn nachher wieder nach Paris zurück, betraute ihn mit der Erziehung seines dritten Sohnes, des Prinzen Karl, und würde ihn zu hohen Kirchenämtern befördert haben, wenn er sich nicht geweigert hätte, sie anzunehmen. Um diese Zeit brachte Faber auch eine französische Uebersetzung des ganzen A. T. zu Stande und während die französischen Doctoren ihn wegen derselben verfolgten, erhielt sie von den belgischen die Approbation und wurde zu Antwerpen gedruckt, der Pentateuch schon 1528 in Octav, das Ganze 1530 mit kaiserlichem Privilegium in 2 Foliobänden, unter dem Titel: La sainte Bible en Françoys, translatée selon la pure et entiere traduction de saint Hierome, conferée et entierement revisitée, selon les plus anciens et les plus corrects exemplaires etc. Imprimé en Anvers par Martin Lempereur, A. MDXXX. Zwar wird weder hier noch bei der vorerwähnten Uebersetzung des N. T. Faber als Urheber genannt, allein schon Le Long hat gezeigt, daß beide von ihm herrühren (Biblioth. S. I. 327 f.). Diese Uebersetzung ist in doppelter Hinsicht wichtig, einmal weil sie überhaupt die erste, jedenfalls die erste mit einiger Sorgfalt verfaßte, französische Bibelübersetzung ist, und dann weil sie ungeachtet der erlittenen Anfechtungen und Censuren doch den übrigen französischen Bibelübersetzungen zur Grundlage diente (vgl. Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese IV. 332 ff. — Meyer, Geschichte der Schrifterklärung, II. 310 f. 545 f.). Faber hat zwar den lateinischen Text der Vulgata übersetzt, aber dabei doch auch die Grundtexte zu Rathe gezogen, und wo ihm die Vulgata fehlerhaft schien, nach diesen sich gerichtet. Die dem Texte beigegebenen kurzen Anmerkungen sind theils Wort- und Sacherklärungen mit Rücksicht auf die Urtexte, theils kritische Bemerkungen. — Schon während der vorerwähnten Verfolgungen hatte sich auch Margareta, Königin von Navarra, seiner angenommen; später treffen wir ihn in ihrer Umgebung zu Nerac an der Baise, wo er ruhig und ungestört seine letzten Jahre zubringt. In diese Zeit fällt auch seine Reise nach Staßburg, welche nicht, wie Erasmus u. A. meinen, eine Flucht vor den Verfolgern war, sondern nach dem Wunsche der Königin eine Besprechung mit Bucer und Capito über die neue Lehre zum Zwecke hatte, die aber, wie es scheint, zu keinem Resultate führte. Im J. 1537 (nach Einigen 1547) starb Faber zu Nerac in einem Alter von ungefähr 100 Jahren. Die Angabe des Thomas Hubert, die von vielen Andern nacherzählt wurde, daß Faber wenige Stunden vor seinem Tode in Gegenwart der Königin Reuethränen vergossen habe, weil er Manche die (protestantische) Wahrheit gelehrt, die muthig für sie Zeugniß gaben, selbst aber den Muth zu solchem Zeugnisse nicht gehabt habe (Rivet, de senectute bona. Jurieu, apol. pour les Reform. c. 2. p. 70), wird mit Recht keiner Widerlegung mehr werth geachtet (Biographie universelle. Paris, 1815. XIV. 245). Daß Faber nur äußerlich zur Kirche gehalten, innerlich aber ihr fremd gewesen sei (Bayle, diction.), ließe sich aus seinen Schriften, ungeachtet mancher zur Neuerung hinneigender Aeußerungen, leicht widerlegen. Mit seiner anerkannten sittlichen Tadellosigkeit, seiner innigen Frömmigkeit und dem ihm eigenen offenen und freimüthigen Wesen wäre auch so etwas nicht vereinbar gewesen. Vollkommen Unrecht geschieht ihm aber, wenn er wegen seiner Erklärung des 12ten Cap. im ersten Corintherbriefe von Calixtus zum Urheber der ungereimten Ubiquitätslehre gemacht wird (vgl. Schröckh, Kirchengeschichte, Bd. 39. S. 496 f.), die eine Zeit lang von Luther behauptet und später von Brenz und Andreä sehr eifrig verfochten wurde. Faber redet nicht von dem eigentlichen, sondern von dem mystischen Leibe Christi, welcher seine Kirche ist, und es kommt in seiner ganzen Erörterung weder ein Ausspruch noch ein Wort vor, das auch

nur von Ferne an die Ubiquitätslehre erinnerte, oder zu ihr hätte Anlaß geben können. Außer seinen bereits besprochenen Schriften verdienen noch folgende besondere Erwähnung: 1) Commentarii initiatorii in quatuor evangelia. Meldis, 1522 fol. Das initiatorii hat den Sinn von purgatorii und will sagen, daß der Commentar nur den Geist des Lesers erleuchten und ihm gleichsam die rechte Weihe für das Verständniß der geoffenbarten Wahrheit geben soll. Auf die lateinische Uebersetzung der Vulgata (vetus editio) von je einem Cap. folgen kurze annotationes circa literam, in denen die Uebersetzung theils erläutert, theils berichtigt wird, und dann eine ausführliche Erklärung unter der Aufschrift Commentarius. In diesem Commentar sucht sich Faber so viel als möglich frei und unabhängig von seinen Vorgängern zu bewegen und die Schrift mehr aus ihr selbst und dem Gesichtspunct der Kirchenlehre überhaupt, als mit Hilfe vorhandener Auslegungen zu deuten. 2) S. Pauli Epistolæ cum commentariis. Paris, 1512. Bei diesem Commentar, den Faber seinem Gönner Briçonnet dedicirte, ist die Einrichtung etwas anders als beim Evangelien-Commentar. Der lateinischen Vulgata ist Fabers eigene lateinische Uebersetzung des griechischen Textes zur Seite gegeben, und so folgen alle 14 paulinischen Briefe in den zwei neben einander stehenden Uebersetzungen unmittelbar auf einander. Wie sich aber Fabers Uebersetzung zur Vulgata verhalte, läßt sich einiger Maßen schon aus dem Anfang des Römer Briefes ersehen; Faber übersetzt: — — de filio suo, facto ex semine David secundum carnem, definito filio dei, in potestate, per spiritum sanctitatis, ex resurrectione a mortuis, Jhesu Christo domino nostro, per quem accepimus gratiam et apostolatum pro nomine ejus, ad obedientiam fidei in omnibus gentibus, in quibus estis et vos vocati Jhesu Christi: omnibus qui estis Rhomæ, dilectis dei, vocatis sanctis, gratia vobis et pax a deo patre nostro et domino Jhesu Christo. Auf die Uebersetzung folgt dann der Commentar capitelweise, und nach jedem Capitel wird eine Examinatio nonnullorum circa literam beigefügt, worin theils die von der Vulgata abweichende Uebersetzung Fabers, theils seine Erklärung gerechtfertigt wird. In nachherigen Ausgaben (z. B. Basel 1527) werden auch noch die katholischen Briefe aufgenommen, im Wesentlichen ebenso behandelt, wie die paulinischen, nur mit dem Unterschiede, daß der Vulgata keine neue Uebersetzung beigegeben ist, sondern an die Stelle derselben neben den Text die Worterklärungen gekommen sind. 3) Quintuplex Psalterium Gallicum, Rhomanum, Hebraicum, Vetus, Conciliatum. Paris, 1509. 1513. 1515. Alle diese exegetischen Arbeiten, so wie auch die erstgenannten Schriften über Magdalena, sind in den trientischen Index gesetzt worden, jedoch mit der Bemerkung: donec corrigantur. 4) Dionysii Areopagitæ opera. Paris, 1499. Argentor. 1502. 5) Damasceni lib. IV. de orthodoxa fide, ex interpretat. Fabri Paris .... ib. 1570. 6) Liber trium Virorum, Hermæ, Uguetini et Roberti triumque spiritualium virginum Hildegardis, Elisabethæ et Mechtildis. Paris. 1513. Dieses Buch zog dem Verfasser viele Anfeindungen von Seiten der Mönche zu. Ueber andere minder bedeutende und zum Theil nicht hieher gehörige Werke Fabers vgl. Erneuertes Andenken der Männer, die für und gegen die Reformation Lutheri gearbeitet haben. Von H. W. Rotermund. Bremen, 1818. Bd. I. S. 316 ff.

[Welte.]

Faber (Fèvre, de la Boderie,), geboren 1541 zu Boderie in der Nieder-Normandie, Secretär bei dem Herzog von Alençon, der orientalischen wie auch der spanischen, italienischen und anderer europäischen Sprachen kundig, gestorben 1598, lieferte zur Antwerper Polyglotte mehrere Beiträge, wie das Neue Testament im Syrischen mit lat. Uebersetzung ꝛc., edirte das Buch des Patriarchen Severus von Alexandria über den Tauf- und Communionritus der christlichen Syrer sammt lateinischer Uebersetzung, und übersetzte mehrere Schriften aus verschiedenen Sprachen ins Französische, unter andern die Werke des Marsilius Ficinus. Er darf nicht verwechselt werden mit seinen Brüdern Anton und Nicolaus, die

gleichfalls als Schriftsteller auftraten. S. Fellers, Jöchers und Iselin's Lexikon. — Von diesen drei Brüdern unterschieden ist **Faber Nicolaus** (Fêvre), geboren zu Paris 1544, von K. Heinrich IV. zum Lehrer des Prinzen von Condé gewählt und nach dem Tode dieses Königs von der Königin mit der Erziehung Ludwigs XIII. betraut, ein sein ganzes Leben hindurch mit den Wissenschaften beschäftigter Mann, welcher mit den Gelehrten von ganz Europa in Verbindung stand und ihnen mit edler Uneigennützigkeit seine gesammelten alten Manuscripte sammt seinen eigenen kritischen und gelehrten Bemerkungen mittheilte. Solche Mittheilungen machte er unter Andern an Baronius für dessen Kirchengeschichte, und erwarb sich auch sonst noch um dieses Fach Verdienste, wie z. B. durch seine schöne, gelehrte und die Geschichte des Arianismus beleuchtende Vorrede zu den Fragmenten des hl. Hilarius von Petau. Er starb 1612. Einen Theil seiner Schrift gab sein Freund Jean de Begue 1614 zu Paris heraus. S. Du Pin, Nouvell. Biblioth. des ant. Eccl. t. XVII. S. 48 2c. Amsterdam 1711. — Aelter als die beiden besprochenen ist **Faber, Vitus** (Faur, Gui du, seigneur de Pibrac), geboren zu Toulouse 1528 und gestorben 1584, welcher 1562 als französischer Gesandter zum Concil von Trient geschickt wurde, wo er eine pungirende Rede an die versammelten Väter hielt, und einige Schriften hinterließ, unter denen seine „Quatrains" (moralische Gedichte) große Celebrität hatten, so daß sie ins Lateinische, Griechische, Arabische, Türkische und Persische übersetzt wurden. Desto verrufener ist sein lateinisch geschriebener apologetischer Brief über die sogenannte Bartholomäusnacht an Stanislaus Elvidius. S. Fellers und Jöchers Lexikon; Pallavicini, istoria del Conc. di Trento, Faenza 1795, t. IV. S. 164, 235. — **Ein anderer Faber** (Fêvre, Jacques de), Doctor der Sorbonne und Großvicar des Erzbischofes von Bourges, gestorben 1716 zu Paris, hat sich durch mehrere Streitschriften, die er mit Arnauld, Maimbourg und Natalis Alexander wechselte, sowie durch andere Schriften und sein Anti-Journal des assemblées de Sorbonne, worin er die Sorbonne wegen der chinesischen Händel gegen die Jesuiten vertheidigte, bekannt gemacht. S. Fellers und Jöchers Lexikon. [Schrödl.]

Fabian, Papst (nicht zu verwechseln mit dem Bischofe Fabian in Antiochien ums J. 250). Sowohl über seinen Namen, als seine Zeit und das, was ihm zugeschrieben wird, herrschen so verschiedene Ansichten, daß vorweg manches über ihn Vorgebrachte irrig sein muß. In der alexandrinischen Chronik heißt er Flavian. Im sechsten Buche seiner Kirchengeschichte Cap. 29 erzählt Eusebius, Fabian sei Laie und nicht einmal Bürger Rom's gewesen; er sei aber dennoch zum Papste gewählt worden, weil sich eine Taube auf seinem Haupte niedergelassen habe. Anderen Nachrichten zufolge war er ein Römer; stammte aus einer angesehenen Familie und wurde zu Anfang des Jahres 236 Nachfolger des Papstes Anterus. Er soll der neunzehnte römische Bischof gewesen sein und nach Einigen von 236 bis 251, nach Anderen von 236—250 den bischöflichen Stuhl inne gehabt haben. Die zuverläßigsten Notizen über Fabian scheint der hl. Cyprian zu geben, der ihm großes Lob spendet. Irrigerweise werden ihm einige Verordnungen über Meineid, Ehescheidung, Verbindlichkeit des jährlichen 3maligen Empfanges des hl. Abendmahles von Seite der Laien u. s. w. zugeschrieben. Die Acta s. Pontii von Stephan Baluzius edirt lassen ihn den Kaiser Philippus Arabs taufen; aber jene Acta sind eine falsche Quelle. Wenn aber Walch und Schröckh es als unhistorisch bestreiten, daß Fabian für Rom sieben Armendiaconen zur Armenpflege und sieben Subdiaconen zur Abfassung von Martyreracten bestellt, den Synodalbeschluß der africanischen Bischöfe gegen den Häretiker Privatus bestätigt und durch eine Mission für die gallische Kirche gesorgt habe, so gehen beide Historiker wohl zu weit. Denn was soll denn Unwahrscheinliches in diesen Nachrichten liegen, die aus unverdächtigen Quellen fließen? So erzählt z. B. Gregorius Turonensis (hist. Franc. I. 28. X. 31), daß unter Fabian's Pontificate in Gallien mehrere

Kirchen gegründet worden seien, wie z. B. die von Paris, Tours, Toulouse, Narbonne, Arles, Clermont, Limoges. Unter seinem Vorfahren kann diese Mission nicht Statt gefunden haben; aber auch schwerlich unter seinem Nachfolger Cornelius, denn dieser wurde erst 16 Monate nach dem Tode des hl. Fabian gewählt wegen der heftigen Christenverfolgung unter Decius, in der Fabian die Martyrerkrone erlangte am 20. Januar des Jahres 250, nachdem er der Kirche 14 Jahre und 8 Tage, nach Andern 14 Jahre 11 Monate und 12 Tage, nach Anderen 14 Jahre 1 Monat und 10 Tage vorgestanden war. In sein Pontificat fällt auch das Auftreten des Novatus, welcher im Kampfe mit Cyprian Africa verließ, nach Rom reiste, um dort über Cyprian zu siegen. Die Feier seines Todestages theilt mit dem hl. Fabian der hl. Sebastian bis auf den heutigen Tag, und zwar von den frühesten Zeiten an, wie aus dem Sacramentarium Gregor's des Großen zu ersehen ist. Bald soll Fabian den Vortritt erhalten haben, als der vorzüglichere Heilige des Tages und als Schirm gegen die Pest, die sein Gebet vertrieben habe. Ueber diesen Papst mag nachgelesen werden: Vitæ et res gestæ Pontificum romanorum etc. Alphonsii Ciaconii Ord. Praedicat. Rom. 1677, wornach Fabian der einundzwanzigste Papst gewesen wäre, 15 Jahre und 4 Tage regiert und am 17. Januar 238 erst den päpstlichen Stuhl bestiegen und am 20. Januar 253 den Martyrertod erlitten hätte. Ferner: Les Vies des Saints etc. Tom. I. Paris. 1704. Unparteiische Historie der römischen Päpste von Archibald Bower, übersetzt von Friedrich Eberhard Rambach (Magdeburg und Leipzig 1751. 4.). Baronius, Annales ad an. 246. n. 9. Bucherius, de cyclo paschali p. 267. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste (zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe, Göttingen 1758). Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire eccles. des six premiers siècles T. IV. p. 182. Acta Sanctorum T. II. Januar. p. 252. Anastas., Bibliothec. bei Muratori III. 1. p. 99. [Haas.]

Fabrica ecclesiæ. Jede Kirche muß schon bei ihrer Errichtung mit zureichendem Vermögen — es sei in sicheren Capitalien oder eigenthümlichen Realitäten oder ständigen Renten und nutzbaren Rechten — ausgestattet werden, um aus den jährlichen Renten dieser Mitgift den seelsorglichen Fortbestand und die bauliche Unterhaltung der Kirche, sowie die Sustentation der dabei angestellten Geistlichen sicher zu stellen (s. Dotalgut). Dieses ursprüngliche Stammvermögen kann dann durch Schenkungen, letztwillige Vermächtnisse, anderweitige Stiftungszuflüsse, Opfer, Sammlungen rc. vermehrt werden. Das auf solche Weise einer Kirche eigen gewordene Gesammtgut scheidet sich aber (abgesehen von der in früheren Zeiten üblichen Viertheilung) nach der eben angedeuteten Zweckbestimmung desselben in zwei Vermögensmassen aus, in das Pfründevermögen (beneficium eccl.), bestehend in den nöthigen Wohn- und Wirthschaftsgebäuden, in Grundstücken, Zehnten, Bodenzinsen, Capitalien und anderen Vermögenssubstanzen, deren Ertrag für den Unterhalt des an der Kirche angestellten Geistlichen bestimmt, und als dessen Amtseinkommen oder Pfründe ihm selbst zur Verwaltung und Nutznießung überlassen ist, wozu in der Regel noch gewisse nichtständige Einkünfte, die Meßstipendien, Altaropfer, Stolgebühren, hergebrachte Sammlungen u. dgl. kommen (s. Beneficium eccl.); und in das Kirchenvermögen im engeren Sinne, aus deren Renten die Auslagen für Wein, Wachs, Lampenöl, die zur Herstellung und zeitweisen Nachschaffung der zu den gottesdienstlichen Handlungen nöthigen Gefäße, Ornamente und anderweitigen Utensilien, insbesondere zur baulichen Unterhaltung der Kirchengebäude sich erlaufenden Kosten zu bestreiten sind. Dieser zur Deckung des fortwährenden Cultbedarfs und zur Wendung der ordentlichen und außerordentlichen Kirchenbaufälle bestimmte Fond heißt der Kirchenkasten, das Kirchenärar (fabrica ecclesiæ). Anfangs wurde zu diesem Zwecke ein bestimmter, gewöhnlich der vierte Theil der Gesammteinkünfte einer Kirche zurückgelegt, welcher Vermögenstheil schon von den Päpsten

Simplicius und Gelasius den Namen „fabrica" erhalten hatte (can. 26. 27. 28, c. XII. qu. II). Dieß erhielt sich an den Cathedral- und Collegiatstiftern nicht nur, solange das Communleben an diesen Kirchen währte, in beständiger Uebung, sondern auch nach dessen Auflösung wurde fort und fort regelmäßig ein festgesetzter Theil des Einkommens derselben pro fabrica hinterlegt, wovon die laufenden Ausgaben bestritten und der Rest für außerordentliche Cultbedürfnisse und unvorgesehene Hauptbaufälle admassirt zu werden pflegte. Ueberhaupt aber floß an den Dom- und Collegiatstiftern auch durch anderweitige Mittel, durch die Munificenz der Bischofe und Capitel, durch größere und zahlreichere Vermächtnisse und Schenkungen, durch eigene Collecten und Bestimmung besonderer Gefälle zu diesem Zwecke immerdar eine ergiebige und nachhaltige Quelle des Einkommens. Viel mißlicher aber gestaltete sich das Schicksal dieser besonderen Vermögensmasse, der sogenannten fabrica, an den Pfarrkirchen und deren Filialen, nachdem hier durch widrige Verhältnisse mannigfaltiger Art eine Menge kirchlicher Grundstücke und Zehnten in Laienhände gekommen, und durch willkürliche Veräußerungen und Verwendung zu profanen Zwecken ihrer ursprünglichen und eigentlichen Bestimmung entzogen wurden, und man sich genöthiget sah, die noch zurückgebliebenen Zehnten sowie die Altaropfer, Sammlungen und andere unständige Gefälle, von denen früherhin gleichfalls ein Theil für den kirchlichen Cult- und Baubedarf zurückgelegt worden war, jetzt ausschließlich dem Pfründevermögen zuzuweisen. Dadurch erlitten jene Kirchencassen einen empfindlichen Ausfall, und blieben fortan größtentheils auf die speciell pro fabrica gemachten Stiftungen, Geschenke und Legate, sowie auf einige zufällige Einnahmen beschränkt. Unter letzteren sind die in die Opferstöcke (wenn nicht zu anderen speciellen Zwecken) eingelegten und durch den sogenannten Klingelbeutel während des Gottesdienstes gesammelten Almosen; die bei gewissen Parochialhandlungen, namentlich bei Begräbnissen meist durch das Stolregulativ festgesetzte Taxe für Benützung der Glocken, Paramente, der Todtenbahre, Bahrtücher ꝛc.; die bei Jahrtagsstiftungen und anderen Fundationen unter der Rubrik pro paramentis, luminaribus et aedificiis an dem Stiftungscapitale herkömmlich oder gesetzlich gemachten Abzüge; der Erlös für die verstifteten Plätze in den Kirchenstühlen, wo dieß hergebracht ist; die Gebühren für die Grabstätten, wenn und in wie weit der Kirchhof aus dem Kirchenärar angelegt und unterhalten werden muß. Da aber diese Mittel vielfältig kaum zur Befriedigung der ordentlichen Cultusbedürfnisse und zur Wendung der gewöhnlichen Baulichkeiten, nicht aber auch für größere Baufälle und sonstige außerordentliche Bedürfnisse ausreichten, so hat das Decretalenrecht und nachhin das tridentinische Concil für die Fälle, als dergleichen Pfarrkirchen nicht im Stande sind, aus den verfügbaren Renten des pro fabrica bestimmten Vermögens die Kosten der etwa nöthigen Hauptreparaturen oder Neubauten allein zu tragen, auch alle diejenigen, welche irgendwie Einkünfte von der baufälligen Kirche haben, deßgleichen alle in dieser Kirche Eingepfarrten in der Weise zur Aushülfe herangezogen, daß unter den gegebenen Voraussetzungen erstere nach Verhältniß ihrer Bezüge, letztere nach Maßgabe ihres Vermögens, soweit durch jene die Kosten noch nicht gedeckt sind, zu Beiträgen verpflichtet sein sollen (s. Baulast). — Die Obsorge aber für die Sicherung und rentirende Benützung der Kirchenfonds, für zweckmäßige Befriedigung der laufenden Kirchenbedürfnisse und Nachschaffung der nöthigen Kirchengeräthe und Paramente, sowie für die bauliche Erhaltung der Gebäude ꝛc. war von jeher den eigens hiefür bestellten Verwaltern oder Verwaltungsbehörden, überall aber unter der Oberaufsicht und Leitung der Bischöfe, anvertraut; bis in neuester Zeit die Staatsgesetzgebungen theils auch die Gemeinden zu dieser Verwaltung herbeigezogen, theils den Staatsbehörden die Controlle und Curatel derselben übertrugen, den Bischöfen aber nur ein meist sehr beschränktes Recht der Mitaufsicht gestatteten (s. Kirchenvermögen). [Permaneder.]

Fabricius ist der Name vieler Gelehrten; denn kaum gibt es ein Hauptfach des menschlichen Wissens, das nicht würdig von einem Fabricius vertreten wäre, als da sind: Theologie, Philosophie, Philologie, Mathematik, Poesie, Medicin, Geschichte, Jurisprudenz und Astronomie. Wir müssen uns auf Folgende beschränken, die wir chronologisch aufführen wollen. Fabricius (Theodor), Dr. theolog., geboren am 2. Februar 1501 zu Anholt, einem Städtchen an der alten Yssel, preußischen Regierungsbezirks Münster, studirte zu Wittenberg luther. Theologie, ward ein heftiger Gegner der Katholiken, von diesen gefangen, aber wieder frei gelassen. Er starb zu Zerbst am 15. September 1570 als Superintendent. Gedruckt erschienen von ihm: Institutiones grammaticæ in linguam sanctam (Colon. 1528. 1531. 4.); Articuli pro evangelica doctrina (ibid. 1531. 4.); Tabulæ duæ, de nominibus Hebraeorum una, altera de verbis (Basel. 1545). Zu seiner Ehre gereicht der offene Tadel, den er über des Landgrafen Philipp Doppelehe aussprach, in Folge dessen er 1540 um Amt und Vermögen und ins Gefängniß kam bis 1543, wo wir ihn wieder bei Luther in Wittenberg treffen. — **Fabricius** (Georg), geb. zu Chemnitz am 24. April 1516, ein classischer Philolog und berühmter Schulmann, Rector an der Fürstenschule zu Meißen. Churfürst August von Sachsen schickte ihn als Gesandten auf den Reichstag zu Speier i. J. 1570, wo ihn Kaiser Maximilian II. zum gekrönten Dichter und in den Adelstand erhob. Philologische, poetische und geschichtliche Werke hat er viele hinterlassen. Von letzteren führen wir nur an: Rerum in Germania praecipue Saxonia memorabilium libr. 2. Originum Saxonicarum libr. 7. Seine Gedichte suchte er von allem heidnischen Anstriche zu purificiren, worüber ihn der leichtfertige J. Major verspottete. Nicht sehr kritisch sind seine historischen Schriften. Er starb am 13. Juli 1571 in Meißen. Obgleich im Lutherthum geboren, erzogen und in seinem Dienste bis an sein Lebensende, bemerkte er doch die Gefahren der sogenannten Reformation für Erziehung und Wissenschaft (siehe **Döllinger**, die Reformation, ihre innere Entwicklung u. s. w. I. Bd. S. 486). Mehreres findet sich bei **Ersch** und **Gruber**, allgem. Encyclop., wo sehr viele Fabricius abgehandelt und doch einige wichtige Männer dieses Namens übersehen worden sind; Adam, vit. philosoph. **Iselin**, historisch-geograph. Lexicon. Schreberi, vita Georg. Fabricii. Lipsiæ. 1717. — **Fabricius** (Johann), geb. zu Altorf 1644, Sohn des gleichnamigen luther. Predigers in Nürnberg, machte, nachdem er die lutherische Theologie absolvirt hatte, Reisen durch Teutschland, Holland, Ungarn, Frankreich und Italien, ward hierauf Professor der Theologie zu Altorf und von 1699 an zu Helmstädt. Ein Schüler des jüngeren Calixtus trat er ganz in dessen Fußstapfen und legte seine milden (syncretistischen) Ansichten in einer 1704 zu Helmstädt in 4. erschienenen Schrift dar: Consideratio variarum controversiarum cum Atheis, Gentilibus, Judaeis, Muhamedanis, Socinianis, Anabaptistis, Pontificiis et Reformatis. In der zweiten Auflage dieser Schrift (Stendal 1715) behandelte er bloß die Controverse zwischen Katholiken und Protestanten (lutherischen und reformirten) mit Gelehrsamkeit, Scharfsinn, Freimuth und Billigkeit, worüber seine Glaubensgenossen ebenso erbost, als die an gerechte Behandlung ungewöhnten Katholiken erfreut waren. Fabricius vertheidigte sich, was aber den zelotischen Theologen seiner Confession nicht genügte und ihn veranlaßte, 1709 seine Entlassung zu nehmen, worauf er bis an seinen Tod 1729 still den Wissenschaften lebte und durch sein Werk: Historia Bibliothecæ Fabricianæ, Wolfenbutt. 1714. sqq. ein wichtiges literär-historisches Werk hinterließ. Siehe Saxe, Onomastic. T. V. p. 253 sq. **K. A. Menzel**, neuere Geschichte der Teutschen. Bd. IX. S. 497 f. **J. M. Schröckh**, christl. Kirchengesch. Leipzig 1807. 7. Thl. S. 84 f. — **Fabricius** (Joh. Albert), geb. zu Leipzig am 11. November 1668, studirte zu Leipzig Philologie, Philosophie und Theologie, wandte sich aber mit besonderer Liebe der Philosophie und Geschichte zu. Als Literärhistoriker hinterließ er einen großen Namen, nebst einer

Bibliothek von 20,000 Bänden und 139 aus seiner Feder hervorgegangenen Schriften. Er starb am 30. April 1736 zu Hamburg als Professor der Beredtsamkeit, woselbst er seit 1694 lebte. Seine Hauptwerke sind: Bibliotheca Graeca. Hamb. 1705 bis 1728, welche alle griechischen Schriftsteller bis zum Untergange des morgenländischen Kaiserthums umfaßt; neu herausgegeben, vermehrt (aber nicht vollendet) von Harleß 12 Bd. 1790—1809. Bibliotheca latina. Hamb. 1697; neu herausgegeben von Ernesti 3 Bde. Leipzig 1773—77. Bibliotheca antiquaria. Hamb. 1713; neu 1716 und verlegt von Schaffshausen 1760. Bibliotheca ecclesiastica. Hamb. 1718; wichtig für die Geschichte der christlichen Literatur. Codex Apocryphus Novi Testamenti. Hamb. 1703; wieder aufgelegt und mit einem dritten Theil vermehrt. Hamb. 1719 und dessen Pendant: Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti. Hamb. 1713, beide Werke enthalten kritische Sammlungen der alt- und neutestamentlichen Apocryphen. S. Philastrii Episcopi Brixiensis de haeresibus liber cum emendat. et not. additisque indicibus locupletissimis. Hamb. 1721. Reimarus hat dieses Gelehrten Biographie verfaßt: Reimari de vita et scriptis J. A. Fabricii Commentarius. Hamb. 1737. Vgl. Ersch und Gruber Bd. 40. 2. Abthl. S. 66—75. Der übrigen Fabricius wollen wir keiner besonderen Erwähnung thun; es waren lutherische Theologen, deren Schriften aber keinen Werth haben. Iselin führt sie auf. [Haas.]

Facultäten in kirchlicher Bedeutung heißen Vollmachten, wodurch der competente Kirchenobere solche Weihe- und Jurisdictionsrechte, welche rechtmäßig (jure ordinario) nur ihm allein zustehen, auf die nach hierarchischer Ordnung ihm zunächst untergebene geistliche Behörde oder auch außerordentlicher Weise an einzelne Individuen, und zwar bald auf Lebensdauer, bald nur auf einige Jahre, bald bloß für eine bestimmte Zahl von Einzelnfällen überträgt. Dergleichen Facultäten verleiht demnach der Papst den Erzbischöfen und Bischöfen, diese den Decanen und anderen durch ihr Vertrauen ausgezeichneten Geistlichen ihrer Diöcesen. Die Natur, der Umfang und die Dauer dieser Vollmachten ist sehr verschieden. Sie werden entweder nur pro foro interno et conscientiæ, oder auch pro foro externo ertheilt und im Allgemeinen nach den Grundsätzen delegirter Rechte beurtheilt. A. Unter den Facultäten, die der Papst den Erzbischöfen und Bischöfen auf ihr Ansuchen I. regelmäßig zu übertragen pflegt, sind die wichtigsten die jedesmal nur auf den Zeitraum von fünf Jahren (quinquennium) verliehenen sog. Quinquennalfacultäten (facultates quinquennales), die daher nach Ablauf dieses Zeitraums, oder wenn der damit Betraute inzwischen stirbt oder befördert wird, von dessen Nachfolger im Episcopate neuerdings nachgesucht werden müssen. Sie sind in neueren Facultätsbullen unter 22 (resp. 20) Nummern aufgeführt; denn Nr. 21 und 22 besagen nur, daß die hiemit ertheilten Facultäten jedesmal unentgeltlich („gratis et sine ulla mercede"), wodurch jedoch die herkömmlichen Kanzlei- und Expeditionstaxen nicht verboten sind, ausgeübt werden sollen, und daß dieselben bloß auf die betreffende Diöcese beschränkt seien. Die in Rede stehenden Befugnisse begreifen: 1) die Vollmacht, jedermänniglich, Geistliche wie Laien, von allen Reservatfällen, auch von Häresie, Apostasie, Schisma, und selbst Rückfällige in akatholischen Staaten und Provinzen (letzterenfalls jedoch nur pro foro conscientiæ) zu absolviren; 2) die Erlaubniß, häretische und andere im römischen Index der verbotenen Bücher aufgenommene Schriften Behufs ihrer Widerlegung zu halten und zu lesen, und deren Lectüre auch anderen gelehrten und gesinnungstüchtigen Männern zu gleichem Zwecke unter dem Verbote der Weiterverbreitung zu gestatten; 3) zu dispensiren in nachfolgenden trennenden Ehehindernissen: a) vom Hindernisse der öffentlichen Wohlanständigkeit, sofern dasselbe aus Sponsalien entstanden ist; b) vom impedimento criminis, ausgenommen den Fall der Lebensnachstellung; c) vom Hindernisse der geistlichen Verwandtschaft, ausgenommen zwischen Täufling und Pathen; d) vom Hindernisse der Consanguinität,

Affinität und publicæ honestatis ex matrimonio rato im dritten und vierten Grade der einfachen und gemischten Verwandtschaft, sofern die Dispens in forma pauperum zu ertheilen, und die Ehe noch nicht geschlossen ist; bei geschlossenen Ehen aber, wenn die Contrahenten Häretiker waren und convertirten, auch im zweiten Grade der gleichen Seitenlinie. An die Befugniß dieser Ehedispensen knüpft sich auch die Vollmacht, die in solchen Ehehindernissen erzeugten Kinder als legitime zu erklären, und in jenen Fällen, wo der eine Ehetheil oder beide das Recht, die eheliche Pflicht zu fordern, verloren, ihnen dieses jus petendi debitum zu restituiren. Es muß jedoch in den Dispensen, welche bezüglich der genannten Ehehindernisse ertheilt werden, jedesmal ausdrücklich erwähnt werden, daß diese Dispensationen nur kraft päpstlicher Delegation ertheilt sind. Eine weitere Facultät ist 4) in Irregularitäten wegen geheimer Delicte, nur nicht wegen absichtlicher (wenn noch so geheimgebliebener) Tödtung, zu dispensiren; deßgleichen bei herrschendem Priestermangel an dem canonischen Alter für den Empfang der Priesterweihe ein Jahr in Gnaden nachzusehen; und die hl. Weihen auch außer den vorgeschriebenen Zeiten und ohne Einhaltung der gesetzlichen Interstitien zu ertheilen; ferner, vom Abstinenzgebote, vom Chordienste und vom Breviergebete, von allen einfachen Gelübden, mit Ausnahme des Gelübdes der Keuschheit und des Eintritts in einen geistlichen Orden zu dispensiren, oder dergleichen Gelübde in andere fromme Werke umzuwandeln. Die Dispensation vom Chordienste, Breviergebete und Abstinenzgebot steht demnach den Bischöfen kraft päpstlicher Facultäten, nicht (wie mehrere Canonisten irrig behaupten) schon jure ordinario zu. Dagegen ist die Ermächtigung des Bischofs, wenn er es für nothwendig oder nützlich erachtet, auch extra tempora und non servatis interstitiis zu ordiniren, schon durch das Tridentinum (Sess. XXIII. c. 13 De ref.) ausgesprochen und hier nur bestimmter wiederholt. 5) Noch einige andere Befugnisse, die den Bischöfen durch diese Quinquennalfacultäten ertheilt zu werden pflegen, sind: a) die Weihe der hl. Oele unter Assistenz von wenigstens fünf Priestern auch außer dem Gründonnerstage vorzunehmen; b) wenn die Noth drängt, auch ohne Altardiener, oder außer der Kirche — im Freien oder in einem unterirdischen — jedenfalls aber der Heiligkeit der Handlung angemessenen Orte Messe zu lesen; oder auch c) auf einem Altare, der geborsten ist oder keine Reliquien enthält, zu celebriren; ebenso d) wenn unvermeidlich auch in Gegenwart von Juden, Heiden, Ketzern, Schismatikern und Excommunicirten das eucharistische Opfer darzubringen; und e) wohl auch in besonders dringenden ausnahmsweisen Fällen zu biniren, d. i. zwei hl. Messen an Einem Tage, die erstere vor Sonnenaufgang (ohne die Ablution zu sumiren), die zweite nach Mittag zu lesen. Endlich 6) wird der Bischof ermächtiget, vorgenannte Facultäten im Ganzen oder theilweise, wie er sich nach Umständen in seinem Gewissen gedrungen fühlt, tüchtigen Seelsorgepriestern zu übertragen, und namentlich dafür zu wachen, daß im Falle seines Ablebens jemand da sei, welcher sede vacante, indeß der päpstliche Stuhl schleunigst um Fürsorge angegangen werden soll, das Nöthige suppliren könne. II. Außer diesen Quinquennalfacultäten ertheilt der päpstliche Stuhl einzelnen Erzbischöfen und Bischöfen auch bisweilen besondere in der Regel sehr vorsichtig abgefaßte und meist streng verclausulirte Vollmachten, welche bald auf eine bestimmte Zahl von päpstlichen Dispensfällen beschränkt sind, bald als theilweise Erweiterung jener Quinquennalen erscheinen. Dergleichen specielle Vollmachten sind: die Zahl gestifteter und bereits reducirter Messen äußersten Falls noch weiter zu reduciren; gewisse Stationen oder einzelne Altäre mit vollkommenem Ablaß auf einige (höchstens sieben) Jahre zu privilegiren; in ganz singulären Fällen auch vom einfachen Gelübde ewiger Keuschheit oder des Eintritts in einen geistlichen Orden zu entbinden: Ehedispensen im dritten Grade der Blutsverwandtschaft 2c., auch wenn der zweite berührt wird, für eine festgesetzte Zahl von Fällen zu ertheilen; einige erfahrene Priester (Regularen oder

Weltgeistliche) zu bischöflichen Synodalexaminatoren der Weihcandidaten zu ernennen; einen oder zwei Canoniker der Cathedralkirche mit Consens des Capitels sich ad latus beizuordnen, und dieselben für die Dauer dieses Officiums vom Chordienste zu dispensiren; erblindeten Geistlichen zu erlauben, an festis duplicibus die Votivmesse De Beata, und an Festis semiduplicibus und simplicibus die Messe De requiem zu celebriren; Verletzer des privilegii canonis an Clerikern und Klostergeistlichen, wenn die Verletzung nicht Tod oder Verstümmelung zur Folge hatte, und das Verbrechen nicht bereits gerichtlich instruirt ist, nach hinlänglicher Satisfaction zu absolviren; Mönche und Nonnen, welche die Clausur gebrochen, sofern der Fall nicht schon vor Gericht gezogen ist, unter Auflage einer heilsamen Buße und ungesäumter Rückkehr ins Kloster von den verwirkten Censuren zu entbinden; u. a. Beispiele solcher außerordentlichen Facultäten sind diejenigen Vollmachten, welche Papst Pius VII. unterm 2. Sept. 1800 durch den Cardinaldecan Albani dem sel. Bischof von Ermeland, und Papst Leo XII. unterm 19. Novbr. 1823 durch den Großpönitentiar Cardinal von Castiglioni dem Bischofe von Culm pro foro conscientiæ verliehen hat. — Wie aber der Papst den Bischöfen die facultative Ausübung gewisser, sonst ihm allein zuständiger Rechte verleiht, so können B. auch die Bischöfe selbst wieder bestimmte Vollmachten an ihre Generalvicare, Landdecane und andere Seelsorgepriester übertragen. Dergleichen Facultäten sind entweder delegirte d. i. solche, die sie unmittelbar kraft eigener Machtfülle (propria auctoritate) an Andere hinübergeben dürfen; oder sie sind subdelegirte Facultäten, d. i. solche, welche sie selbst erst durch päpstliche Vollmacht (auctoritate apostolica) erhalten haben, und zu deren weiterer Uebertragung sie speciell befugt sind. I. Von denjenigen Facultäten, welche sie als apostolische Delegaten durch die Quinquennalen und andere außerordentliche Indulte zu subdelegiren ausdrücklich ermächtigt sind, erhält gewöhnlich 1) der Generalvicar die Befugniß, von den obengenannten päpstlichen Ehehindernissen, von Irregularitäten und Censuren ex delictis occultis, von einfachen Gelübden, vom Abstinenzgebote, vom Breviergebete — unter den vorerwähnten Voraussetzungen und Einschränkungen — zu dispensiren, das verlorene jus petendi debitum zu restituiren ꝛc. 2) Manche Befugnisse aber ist der Bischof und beziehentlich dessen Generalvicar kraft päpstlicher Vollmacht auch an die Landdecane sowie an andere Curatpriester zu übertragen berechtigt. Hieher gehört namentlich: a) die den Landdechanten für die Kirchen ihres Decanalbezirkes, oder auch einzelnen Pfarrern für ihre eigenen Kirchen eingeräumte Befugniß, Kirchenparamente, Meßkleider, Altargeräthe (ausschließlich jedoch des Kelches, der Patena und der Glocken, wobei eine Salbung vorkommt) zu benediciren und polluirte Kirchen und Kirchhöfe mit Weihwasser zu reconciliiren; doch soll das dazu gebrauchte Wasser, wenn nicht die Noth drängt, vom Bischofe geweiht sein; b) die Bewilligung, Kranke auch ohne Licht und Begleitung im Stillen zu providiren, und das hl. Sacrament nöthigenfalls für diesen Gebrauch auch in einem anständigen Orte einstweilen in Verwahr zu behalten, wenn Gefahr ist, daß dasselbe von Ungläubigen oder Häretikern profanirt werden könnte; c) ferner die Erlaubniß, daß arme erblindete Priester statt der im Directorium vorgeschriebenen Messen die Missa de Beata oder De requiem lesen; d) daß Priester, wenn sie anders nicht an den Ort ihres seelsorglichen Wirkens gelangen oder sich daselbst aufhalten können, auch weltliche Kleider anlegen; e) daß sie im Nothfalle auch biniren dürfen, welche Facultät jedoch so selten als möglich und nur wohlerfahrenen und eifrigen Geistlichen verliehen werden soll. II. Von jenen Jurisdictionsrechten, welche der bischöflichen Würde als solcher (jure ordinario) inhäriren, werden 1) dem Generalvicar und zwar a) in der Regel ein für allemal übertragen: die Abfassung und Kundmachung oberhirtlicher Weisungen und Anordnungen an den Diöcesanclerus, soweit ihr Inhalt entweder aus allgemein gültigen Kirchengesetzen oder bereits früher erlassenen und noch in Kraft

bestehenden bischöflichen Verordnungen entnommen ist; die Exequirung der apostolischen Bullen und Breven; die Aufsicht über die innere Einrichtung und die Clausur der Nonnenklöster; die Zurechtweisung und Bestrafung der Geistlichen bei geringeren Excessen; die Prüfung und Approbation der Seelsorger; die Anstellung und Versetzung der Hilfsgeistlichen; die Investitur der Decane, Pfarrer und Beneficiaten; die Dispensationen in Ehehindernissen bischöflicher Competenz; die Dispensen von dem Aufgebote der Brautpersonen; die Trauungslicenzen in den geschlossenen Zeiten; die Absolution von bischöflichen Reservatfällen. Dagegen bedarf derselbe b) specieller Facultäten von Seite des Bischofs: zur Visitation der Diöcese, zur Berufung von Diöcesansynoden, zur Ausstellung von Weihdimissorien (wenn der Bischof nicht in remotis ist), zur Verleihung von Pfründen, welche der Bischof frei zu besetzen hat, zur geistlichen Strafgerichtsbarkeit in bedeutenderen Fällen. 2) Die Facultäten, welche der Bischof aus eigener Vollmacht an Priester überträgt, betreffen theils solche amtliche Functionen, deren gültige Vornahme durch die Weihe bedingt ist. Durch diese nämlich erhält der Geweihte zwar die Befähigung (potestas), durch die bischöfliche Ermächtigung aber erst die Befugniß (facultas), nicht nur gültig (valide) sondern auch rechtmäßig (licite) das Lehramt zu verwalten, die hl. Sacramente — mit Ausnahme der Firmung und Ordination — zu spenden, und die übrigen zur Seelsorge gehörigen Functionen zu verrichten. Hieher zählen insbesondere die Beichtfacultäten, welche erst nach vorläufiger Prüfung und meist nur auf eine bestimmte Zahl von Jahren ertheilt werden (s. Approbation). Decane, Wahlfahrtspriester und andere erfahrene und bewährte Seelsorgegeistliche erhalten wohl auch die Vollmacht, von einigen oder allen bischöflichen Reservatfällen zu absolviren, welche Facultät zur österlichen Zeit und einigen größeren Beichtconcurstagen auch auf den übrigen Seelsorgeclerus erweitert zu werden pflegt. Aber auch b) einzelne bischöfliche Jurisdictionsrechte werden an ausgezeichnete Pfarrer, regelmäßig an die Landdecane, entweder als solche oder in der Eigenschaft bischöflicher Commissäre übertragen, z. B. die Abhaltung von Landcapitelcongressen; die Visitation der Pfarreien ihres Decanats; die Installation der in ihren Sprengeln angestellten Pfarrer; die Ermächtigung, ihren Capitularen kleinere Absenzen (höchstens jedoch auf sechs Tage und, wenn kein Sonn- oder Festtag dazwischen fällt) zu bewilligen; bei Pfründeerledigungen in ihrem Decanalbezirke provisorische Verfügungen über die geistliche und öconomische Interimsverwaltung des vacanten Amtes zu treffen. [Permaneder.]

Facultäten der Universitäten, s. Universitäten.

Facundus, Bischof von Hermiane in Africa, blühte unter dem Kaiser Justinian. Er befand sich in Angelegenheiten der africanischen Kirche zu Constantinopel um die Zeit, als Justinian die Verdammung der drei Capitel durchzusetzen suchte. Seine ganze Thätigkeit und Kraft verwendete Facundus auf die Vertheidigung derselben, auf die Vertheidigung des durch ihre Verdammung, wie er überzeugt war, angegriffenen Ansehens der chalcedonischen Synode, auf die Vertheidigung der katholischen Kirchenlehre gegen den auf diesem Wege zurückkehrenden Monophysitismus. Er schrieb in Constantinopel sein umfassendes Werk pro defensione trium capitulorum libri XII. ad Justinianum imperatorem, in welchem er den Ibas von Edessa, und besonders den Theodor von Mopsuestia mit großem Aufwande von Gelehrsamkeit und Scharfsinn vertheidigt. Im J. 546 trennte er sich von der Kirchengemeinschaft des Patriarchen Mennas. Nach der Ankunft des Papstes Vigilius in Constantinopel wohnte er einer von diesem Papste gehaltenen Versammlung bei, und verwendete sich auf das Entschiedenste für die drei Capitel. Auf Verlangen gab er ein schriftliches Gutachten ein, zu dessen Abfassung ihm nur sieben Tage Zeit gelassen wurde, und welches, wie es scheint, ein Auszug des größern Werkes war. Seiner Standhaftigkeit wegen wurde er mit vielen

Andern von dem Kaiser in die Verbannung geschickt. Er hielt sich in beständiger Trennung von denjenigen, welche die drei Capitel verwarfen, von den Päpsten Vigilius und Pelagius. In der Verbannung schrieb er ein Buch contra Mutianum Scholasticum zu seiner und seiner Mitbischöfe Vertheidigung, weil sie beschuldigt worden, sich mit Unrecht aus der Kirchengemeinschaft der übrigen Bischöfe losgetrennt zu haben. Seine dritte uns erhaltene Schrift ist ein Brief: epistola fidei catholicæ in defensionem trium capitulorum. Er starb in der Trennung, nicht lange nach dem J. 571. Die beiden ersten Schriften gab zuerst aus einem römischen Manuscripte des Baronius der Jesuit Sirmond mit Anmerkungen heraus, Paris 1629 — abgedruckt in dem 10ten Band der biblioth. maxima Lugdunensis, p. 1—224. Jener Brief erschien zuerst in Dacherii spicilegium t. III. p. 106. Alle drei Werke zusammen erschienen mit den Werken des Optatus von Mileve, Paris 1676, cura et studio Philippi Priorii — Gallandi bibl. t. XI. p. 665. (Vgl. Dreicapitelstreit.) [Gams.]

Fagius, Paul, geboren 1504 zu Rheinzabern in der Pfalz, wo sein Vater Schulmeister und Stadtschreiber war, beschäftigte sich nach vollendeten Studien zu Heidelberg seit 1522 mit dem Unterrichte der Jugend zu Straßburg und erlernte daselbst von Capito die hebräische Sprache, erhielt 1527 einen Ruf als Schulrector nach Ißny in Schwaben, kehrte sodann, um sich zum Pastor zu qualificiren, nach Straßburg zurück, wurde 1537 Pastor zu Ißny, trat nach Capito's Tod 1542 in dessen Stelle als Professor und Prediger zu Straßburg ein und wirkte zugleich zu Constanz und Heidelberg, wohin er Einladungen erhalten hatte, um das neue Kirchenwesen einzurichten. Als Kaiser Carl V. nach dem Schmalkaldischen Krieg das Interim zu Straßburg eingeführt wissen wollte und dem Bucer und Fagius das Predigen verbot, folgten beide einem Rufe nach England, wo man, da bis zur Mitte des 16ten Jahrhunderts noch eilf Zwölftheile der Nation an dem alten Glauben mit Innigkeit hingen und der Clerus sowie der Lehrstand mit Widerwillen auf die Religionsneuerung sahen, ausländischer Werkzeuge bedurfte, um der evangelischen Freiheit die Herrschaft zu verschaffen. Mit Bucer also und andern Fremdlingen kam 1549 auch Fagius als Reformator und Professor nach England und wurde mit der Professur der hebräischen Sprache zu Cambridge betraut, allein noch im nämlichen Jahre ereilte ihn daselbst der Tod. Als die Königin Maria zur Regierung gelangte, ließ sie 1556 Bucer's und des Fagius Gebeine ausgraben und verbrennen. Die Schriften des Fagius betreffen meistens die hebräische Literatur, um die er sich verdient machte; er hatte sich sogar zur Vervollständigung seiner Kenntniß der hebr. Sprache den Juden Elias Levita aus Venedig kommen lassen. [Schrödl.]

Fagnani, Prosper, bedeutender italienischer Canonist des 17ten Jahrhunderts, geboren 1598, erlangte zu Rom als Advocat ein solches Ansehen, daß man eine Rechtssache bereits für gewonnen hielt, wenn er deren Führung auf sich nahm, war 15 Jahre lang Secretär der Congregatio Conc. Trid. interpret., und bekleidete zuletzt die Professur des canonischen Rechtes an der Academie zu Rom. Die Päpste trugen für ihn besondere Hochachtung und zogen ihn in zweifelhaften Fällen zu Rath. Papst Alexander VII. übertrug ihm die Abfassung eines Commentars über die Decretalen, der in drei Foliobänden zu Rom 1661 erschien, und nachher an andern Orten, wie Cöln 1676, Venedig 1697 in drei Foliobänden abgedruckt wurde. Merkwürdig ist, daß Fagnani, obgleich schon im 44sten Jahre seines Alters völlig erblindet, dennoch durch Hilfe seines außerordentlichen Gedächtnisses im Stande war, nicht nur die ihm vorgelegten vielen Casus zu beantworten, sondern seinen erwähnten weitläufigen Commentar einem Schreiber in die Feder zu dictiren. Er starb zu Rom 1678. Papst Benedict XIV. citirt in seinen gelehrten Werken, z. B. de Synodo dioecesana oft den Fagnani. Der hl. Alfons Liguori nennt ihn den Fürsten unter den rigorosen Autoren. In dem

Handbuch der Bücherkunde der gesammten Literatur des Katholicismus, Würzb. 1847, dritte Lieferung, wo Fagnani als übertrieben rigoroser Curialist notirt ist, wird er irrthümlich dem Dominicanerorden beigezählt. Eine Biographie Fagnani's steht vor seinem Commentar. S. Jöchers und Fellers Lexicon; Encyclopädie von Ersch und Gruber. [Schrödl.]

Fahnen. Die Fahnen (Vexilla) zieren gewöhnlich die kirchlichen, sich außer dem Gotteshause bewegenden Processionen, es seien dieselben Dankprocessionen, Bittprocessionen oder Leichenzüge: in der Regel werden sie dem Zuge selber vorgetragen, oft auch einzelnen Abtheilungen des Zuges. Außerdem sieht man sie bisweilen in den Gotteshäusern aufgerichtet, sowie auch am Kirchweihfeste und in der Octav desselben auf dem Kirchthurme wehen. Man unterscheidet an denselben den Fahnenstab und das Fahnentuch. Der Fahnenstab, mit einem Querbalken versehen, bildet eine Crux immissa (†); das Fahnentuch, aus Seide, Wolle u. dgl., mitunter mit religiösen Bildern auf Leinwand geschmückt, und der Farbe nach meistens roth oder weiß und roth (es gibt auch blaue, grüne, gelbe, schwarze Fahnen u. s. f.), hängt von dem Querbalken frei fliegend herab. Nur die Kirchthurmsfahne am Kirchweihfeste ist ohne Querbalken, so daß das flatternde Fahnentuch an dem Stabe selbst befestigt ist. Fahnen dieser letztern Form auch bei Processionen zu gebrauchen, ist nicht erlaubt. Wenigstens findet sich im römischen Rituale folgende Vorschrift: „Praeferatur, ubi fuerit consuetudo, vexillum sacris imaginibus insignitum, non tamen factum militari seu triangulari forma.“ — Wer den Gebrauch der Fahnen im Cultus angeordnet habe, ist nicht zu ermitteln. Der hl. Gregor von Tours kennt ihn (hist. Franc. l. 5. c. 4), ebenso später Honorius von Autun (Gemma anim. l. 1. c. 72), Wilhelm Durand (Ration. l. 1. c. 3) u. s. w. Vielleicht hat die Anordnung des Kaisers Constantin des Großen, das Kreuz auf die Kriegsfahnen zu setzen, dazu den ersten Anlaß gegeben (Euseb. vit. Const.); indem das Leben des Christen auf Erden viele Aehnlichkeit mit dem eines Kriegers hat, und daher auch häufig in der hl. Schrift ein Kampf, Streit u. dgl. genannt wird (1 Cor. 9, 26. Philipp. 1, 30.). Für jeden Fall bietet diese Vergleichung den Schlüssel, wie der Gebrauch der Fahnen symbolisch zu deuten sein dürfte. Dem Soldaten ist nämlich die Fahne das Panier, um das er sich aufstellt, unter dem er kämpft, und für das er im Falle der Noth Blut und Leben gibt. Ebenso ist auch die kirchliche Fahne ein Herold, der jedem Gläubigen zuruft, im Kampfe des Lebens fest und unerschütterlich zum Kreuze des Herrn aufzuschauen (jede Kirchenfahne ist zunächst ein Kreuz); da dieses der Schild unsers Glaubens, der Heerd unserer Liebe und der Anker unserer Hoffnung sei. Der Soldat sieht ferner die fliegende Fahne vor sich oder weiß sie in seiner Nähe, so lange er frei und unüberwunden ist, ja zieht mit dieser als Sieger freudig heim. Ebenso verkündet auch die fliegende Fahne im Cultus dem Christen, daß er frei seinem Herrn und Gott dienen dürfe, ihn hierin Niemand (so er nur selber rechtlich wolle) hindern könne, und seiner (so er aushalte bis an's Ende) ein glorreicher Einzug im Himmel harre. — Hie und da, z. B. in den Bisthümern der Schweiz, werden die Fahnen auch benedicirt (Liturg. sacra, Marzohl u. Schneller, 5ter Theil, S. 491 f.). Das dabei übliche Gebet lautet also: „O Herr Jesus Christus, dessen Kirche gleich einer Schlachtordnung aufgestellt ist, würdige dich, diese Fahne zu segnen, auf daß alle, welche unter derselben für dich unsern Gott den Herrn der Heerschaaren kämpfen, vermöge der Fürbitte des hl. Patronen N. hienieden ihre sichtbaren und unsichtbaren Feinde besiegen und später im Himmel zu triumphiren gewürdigt werden.“ Das römische Ritual kennt diese Segnung nicht. [F. X. Schmid.]

Fahnenweihe, oder vielmehr die Kriegsfahnenweihe, verschieden von der soeben besprochenen Kirchfahnenweihe, beginnt der Bischof laut Vorschrift des römischen Pontificale (das gregorianische Sacramentarium kennt sie nicht) nach einigen Versikeln mit folgendem Gebete: „Allmächtiger, ewiger Gott, du Al-

segner und Kraft der Sieger, blicke gnädig auf unser demüthiges Gebet, und heilige diese Kriegsfahne mit dem Segen von Oben, damit sie unter deinem Schutze ein kräftiger Wall gegen Widersacher und Rebellen, ein Schrecken für die Feinde des christlichen Volkes, eine Schutzmauer für die auf dich Vertrauenden, ja eine feste Zuversicht des Sieges sei, du bist ja der große Gott, der du die Kriege vernichtest, und denen, die auf dich hoffen, himmlischen Schutz gewährest. Darum bitten wir dich durch deinen eingebornen Sohn u. s. w." Hierauf wird die Fahne besprengt und dem Fahnenträger oder Fähndrich mit folgenden Worten übergeben: „Nimm hin deine durch den Segen des Himmels geheiligte Fahne. Möge sie ein Schrecken für die Feinde des christlichen Namens sein, und dir der Herr die Gnade geben, daß du mit ihr zu seiner Ehre und zu seinem Ruhme wohlbehalten und unverletzt kräftig durch die Reihen der Feinde bringest." Zum Schlusse gibt der Bischof dem Fähndrich den Friedenskuß, dabei sprechend: „Der Friede sei mit dir." Hiemit ist die Weihe vollzogen. Wird sie jedoch feierlich gehalten, so reiht sich daran eine feierliche Messe. Auch ist es Sitte, daß das Fahnentuch erst nach der Weihe am Fahnenstabe befestigt wird und hiebei sich das ganze Regiment, dem die Fahne gehört, dadurch betheiligt, daß die Nägel durch eine Deputation eingeschlagen werden, zu der Soldaten von jedem Range des Regimentes vom Obersten an bis zu den Gemeinen herab abgeordnet werden.

Falcandus, Hugo, berühmter Geschichtschreiber Siciliens im 12ten Jahrhundert, wird von den Benedictinern (l'art de verifier les dates p. 896) für einen geborenen Franzosen gehalten, mit dem eigentlichen Namen Fulcandus oder Foucault, der seinem Beschützer Stephan de la Perche, Oheim der Mutter des Königs Wilhelm II. von Sicilien, Erzbischof von Palermo und Großkanzler des Königreiches, nach Sicilien gefolgt und zuletzt Abt von St. Denis zu Paris geworden sei; jedoch hält es Gibbon für wahrscheinlicher, daß er auf der Insel Sicilien geboren oder doch erzogen worden. Muratori hat im siebenten Bande der rer. Ital. scriptores, Milani 1725, p. 251 etc. die historia Sicula des Falcandus edirt und im Vorworte zu dieser Geschichte dem Urtheile und Style des Verfassers großes Lob gespendet. Gibbon in seiner Geschichte der Abnahme und des Abfalles des römischen Reiches (Cap. 56 an der Stelle, wo von den Königen Wilhelm I. und Wilhelm II. von Sicilien die Rede ist) bemerkt: „Falcandus ist der Tacitus Siciliens genannt worden, und nach dem gerechten aber unermeßlichen Abstande vom ersten zum zwölften Jahrhunderte und vom Senator zum Mönche möchte ich ihn dieses Titels nicht berauben. Seine Erzählung ist gedrängt und deutlich, sein Styl kühn und anmuthig, seine Beobachtung scharf, er hat die Menschen studirt und fühlt wie ein Mensch." Indeß begreift das auch für die Kirchengeschichte wichtige Werk des Falcandus nur die Jahre 1151—1169, und ward vom Verfasser am Ende des J. 1189 oder im Anfang des J. 1190 veröffentlicht. — Verschieden von Falcandus ist der ausgezeichnete Notar, Schreiber des s. palatii zu Benevent und nachher Richter daselbst Falco, der im nämlichen Jahrhundert lebte und ein genaues und weitläufiges Chronicon seiner Zeit, von Wichtigkeit besonders für Sicilien und Benevent, lieferte, das Muratori im fünften Band seiner rer. Ital. scriptores, Mediol. 1724, p. 79 etc. aufgenommen hat. [Schrödl.]

Falcidische Quart. Das römische Erbrecht erklärt den Erben als Vermögensnachfolger, der aber angewiesen werden kann, von der Erbschaft Alles oder Einzelnes an Andere zu geben, wobei dann vielfache Grundsätze theils nach dem gemeinen Recht, theils nach den singulären Gesetzen zur Begünstigung des Erben angenommen werden mußten. Zu den singulären Gesetzen gehörte eine gewisse lex Furia, wonach Niemand mehr als 1000 Asses Legat erhalten soll exceptis quibusdam personis: die letzteren waren die Verwandten bis zum sechsten Grad einschließlich des sobrino natus. Wer ein höheres Legat annimmt, restituirt das Vierfache. Allein dieses Gesetz war zu weit und zu eng, beschränkte den

Testator zu weit, und beschützte den Erben zu wenig. Daher kam die lex Falcidia im Jahre der Erbauung der Stadt Rom 714: die Möglichkeit, Legate zu geben, sollte allerdings eine Grenze haben, aber nicht in subjectiver Richtung der einzelnen Legatare, sondern in der objectiven Richtung zur Erbschaft: damit nicht die Weigerung des Erben, die Erbschaft anzutreten, die Legate selbst gefährde. Ein Dodrans des Vermögens kann in Legaten gegeben werden (wie viele Legate angeordnet worden sind, ist gleichgültig); ein Quadrans soll dem Erben unbeschwert bleiben. Der Abzug geschieht von jedem Legat pro rata, dieß ist die Quarla Falcidia. Nicht der Grund dieser singulären Gesetze, aber eine Rücksicht dabei war die, den Erben zum baldigen Antritt der Erbschaft zu bestimmen, weil, wenn er überhaupt gegen die Gläubiger gedeckt war, die Legatare ihn nicht mehr geniren konnten, und der Staat daher alsbald seine Erbschaftssteuer empfing, für die der Erbe immer gedeckt war. Ebendaher hatte die lex Falcidia den Standpunct des juris publici, und ebendeßhalb sollte dem Testator verboten sein, dem Erben den Abzug der Falcidia zu untersagen. Mit umgeänderten Verhältnissen konnte Justinian diese strenge Richtung zurücknehmen. Die Jurisprudenz, welche sich mit der so häufig vorkommenden Anwendung dieses Gesetzes verband, war so großartig und welterfahren, daß wir nirgendswo in der Rechtsgeschichte eine so feine und in die kleinsten Beziehungen eingreifende Entwicklung finden. Diese Falcidia wurde dann auch als derjenige Erbtheil betrachtet, welchen die nächsten Verwandten haben mußten, soferne sie das Testament nicht als inofficios anfechten sollten. Sie konnten daher abgewiesen werden, wenn der Erbe die Berechnung desjenigen, was sie von dem Erblasser erhalten haben, nach der legilima machte. Dieses Recht sollte auch der Fiduciar haben, dem nicht einmal dieses Viertheil hinterlassen ist, soferne er sich auf das IC. Pegasianum berief. Unrichtigerweise nannte man diese quarla auch die trebellianica, weil Justinian die Grundsätze des IC. Trebellianici zu den herrschenden machte, immer aber voraussetzend, daß der Fiduciar seine Quart habe, und ebendeßhalb die Erbschaft antreten müsse. Hier wird nun das canonische Recht sehr wirksam: es läßt zu, daß, wenn der Fiduciar ein Pflichttheilserbe ist, derselbe nicht nur die legilima als Erbschaftsschuld abziehe, sondern auch noch von dem Fideicommissar die trebellianica als Gunst des Fiduciarerben erlange. Der Pflichttheil ist dem canonischen Rechte im Systeme germanischer Ansichten eine portio jure naturæ debita, was der Testator gar nicht nehmen kann und was auf der Erbschaft als Schuld liegt; und daneben ist dann die trebellianische Quart eine eigene Begünstigung des Fiduciar. In diesem Sinne sind die beiden capila Raynulius und Raynaldus c. 16. 18. X. de testamentis (3, 26) gegeben. [Roßhirt.]

Faldistorium (Faltstuhl) ist ein Sessel, der sich zusammenlegen läßt, und dessen sich der Bischof bedient, wenn er sich im Gotteshause außer seinem gewöhnlich mit Stufen versehenen Throne, der sogenannten Cathedra (Sedes), niedersetzt. Es ist irrig, die Cathedra selbst Faldistorium zu nennen (cf. Cerem. episc. l. 1. c. 7. n. 4). Während nämlich das Faldistorium ein einfacher Tragsessel ist, der leicht hin und her gebracht und überall aufgestellt werden kann, ist die Cathedra ein Thronsessel, der gewöhnlich kostbar eingefaßt, mit einem Baldachine versehen ist, und eine Lehne für Rücken und Arme hat (S. R. C. 6. Aug. 1763; Cerem. episc. l. 1. c. 13). Uebrigens ist das Faldistorium auch nicht mit den sogenannten Banci synonym, auf denen sich die Geistlichkeit vom priesterlichen oder noch niederen Range niedersetzt, wenn der Bischof auf der Cathedra sitzt, oder ein feierlicher Gottesdienst, Amt oder Vesper von einem Priester gehalten wird. Diese Banci sind nämlich gewöhnliche Stühle ohne Rücken- und Armlehne, die höchstens mit einem Tuche anständig überzogen sein dürfen (S. R. C. 3. Jan. 1611; S. R. C. 19. Maj. 1614).

Falkenstein, Johann Heinrich von, berühmter Geschichtschreiber und Convertit, geboren in Schlesien 1682, gebildet auf teutschen und holländischen Universitäten, seit 1715 Prodirector der Ritteracademie zu Erlangen, trat im J. 1718 zu Neuburg an der Donau zur katholischen Kirche über, der er bis zu seinem Tode treu ergeben blieb, und erhielt noch im nämlichen Jahre von dem Fürstbischof Johann Anton von Eichstädt den Ruf als Geschichtschreiber dieses Landes mit dem Range eines Hofrathes und Kammerjunkers. Minder gewogen war ihm der Fürstbischof Franz Ludwig, Nachfolger des Johann Anton, von dem er die nachgesuchte Entlassung 1730 erhielt, worauf er zu Ansbach in die Dienste des Markgrafen Carl Wilhelm Friedrich als Hofrath trat, nachher einige Jahre als markgräflich ansbachischer Resident zu Erfurt sich aufhielt und dann wieder nach Schwabach zurückkehrte, wo er, ungeachtet er daselbst Mancherlei, besonders wegen seines Religionswechsels, zu dulden hatte, bis zu seinem Tod 1760 blieb. Falkenstein war ein ungemein fleißiger Geschichtschreiber, der viele historische Schätze an das Tageslicht brachte, nur vermißt man in seinen Werken oft die nöthige Kritik. Ein Katalog seiner zahlreichen Schriften findet sich im Lexicon verstorbener bayerischer Schriftsteller des 18ten und 19ten Jahrhunderts, von Cl. A. Baader, Augsburg u. Leipzig 1824, Bd. I. Thl. 1. S. 160 rc., und in Ersch u. Grubers Encyclopädie. Für die Kirchengeschichte sind folgende zu bemerken: 1) Antiquitates Nordgavienses oder Nordgauische Alterthümer, aufgesucht in der Aurnatensischen Kirche oder Hochstift Eichstädt, 3 Thl. in Fol. Frankfurt u. Leipzig (Nürnberg) 1733; 2) Antiquit. et memerabilia Nordgaviæ vet. Schwabach 1734; 3) Cod. dipl. Antiq. Nordgav. Frankfurt 1733; 4) Thüringische Chronica, Erfurt 1737—1739; 5) Tugend- und Ehrenspiegel der hl. Radegundis, Thüringischen Princessin und fränkischen Königin, Würzburg 1740; 6) Analysis certa oder wahre und unbezweifelte Auflösung der Frage: ob der 15te Eichstädtische Bischof Heribertus im 11. seculo seine Residenz von Eichstädt nach Nürnberg in dasiges Egydienkloster oder nach Neuburg an der Donau in dasige Abtei St. Mariä hat verlegen wollen? Schwabach 1746; 7) hinterließ er im Manuscripte, außer einer Würzburgischen Historie in vier Theilen und einigen andern Arbeiten, Wilhelm Wernhers Grafen und Herrn zu Zimbern Leben und Thaten der Bischöfe und Erzbischöfe von Mainz, mit vielen Anmerkungen erläutert und bis auf die gegenwärtige Zeit fortgesetzt. Warme Thätigkeit entwickelte er auch für die Geschichte des Markgrafenthums Brandenburg, sowie für die Geschichte Bayerns durch das (erst nach seinem Tode erschienene) Geschichtswerk: „Vollständige Geschichte des großen Herzogthums und ehemaligen Königreichs Bayern", München, Ingolstadt u. Augsburg 1763, drei Bände, welches in Hinsicht auf Vollständigkeit mit Anführung der Citate alle früheren bayerischen Geschichten, selbst die der zwei Jesuiten Andreas Brunner († 1650) und Fervaux (Adlzreiter) übertrifft. Vgl. Baaders Lexicon und Ersch u. Grubers Encyclopädie, Meusels Lexicon verstorbener Schriftsteller, Bd. III. rc. [Schrödl.]

Fall der Engel, s. Engel.

Fall des Menschen, s. Adam.

Fälle, vorbehaltene, s. Reservatfälle.

Fälschung (stellionatus), als Verbrechen (falsum, crimen falsi), erscheint als eine Species des Betruges (fraus), und ist je nach Verschiedenheit des gefälschten Objects entweder Münzfälschung oder Urkundenfälschung oder Fälschung von Maß, Gewicht und Qualität der Waaren, oder Nachahmung und unbefugtes Führen und Tragen von Siegeln, Wappen, Orden und anderen Decorationen. Namentlich waren es im Mittelalter die päpstlichen Bullen, die wegen ihrer vielfältigen politischen Wichtigkeit in jenen Zeiten sehr häufig der Corruption unterlagen; daher die Abfassung und Fertigung derselben an viele besondere Förmlichkeiten gebunden war. Papst Innocenz III. gibt in einem Breve an die mailändische

Kirche vom 4. September 1198 nicht weniger als neun besondere Arten der Fälschung solcher Documente an (c. 5. X. De crim. falsi, V. 20). Das crimen falsi gehörte damals zu den delictis mixti fori, d. i. unter jene Verbrechen, welche, weil sie verletzend in die Lebensordnung der Kirche und des Staates zugleich eingriffen, auch von beiden Strafgewalten geahndet wurden. Anfangs übte die Kirche ihr Strafrecht an solchen Verbrechern ohne Rücksicht auf die Strafen, die der weltliche Richter verhängte. Später entschied die Prävention, so daß der Kirche, wo der Staat mit seiner Strafe den Verbrecher zuerst ereilte, nur noch das Richteramt in foro conscientiæ blieb; während, wenn der geistliche Gerichtshof dem weltlichen Strafarme zuvorkam, jener sofort auch die bürgerliche Strafe zu Recht erkannte. Die Kirchengesetze straften den Betrug der Fälschung des Maßes, des Gewichtes, der Qualität der Waaren nebst möglichster Vergütung des Schadens noch mit zehn= bis dreißigtägiger Buße bei strenger Fasten (c. 2. X. De emt. et vend. III. 17); Falschmünzer, Münzfälscher und die, welche wissentlich falsches Geld führen und in Umlauf setzen, mit der Excommunicatio latæ sententiæ (Extrav. Jo. XXII. c. un. De crim. falsi, tit. 10); betrügliche Vorspiegelung von Goldmacherei rc. an Urhebern, Gehilfen und Unterhändlern mit Infamie, Einbezahlung des wirklichen Betrages des fingirten Metalls und der zur Effectuirung des Betruges verwendeten Summen an den Staat zum Besten der Armen; und wenn es Geistliche waren, mit Verlust ihrer Pfründen und lebenslänglicher Amtsunfähigkeit (Extrav. comm. c. un. eod. V. 6); Nachahmung landesherrlicher Siegel wurde an Laien nach den weltlichen Criminalgesetzen, an Geistlichen mit Degradation, Brandmarkung und Landesverweisung (c. 3. X. eod. V. 20); endlich Fälschung päpstlicher Bullen und Breven sowohl an den falsariis selbst, als auch an denen, welche diese vertheidigen, begünstigen, aufnehmen, gefälschte Urkunden wissentlich verhehlen oder gebrauchen, strengstens geahndet, und zwar an Laien mit der excommunicatio ipso facto, an Clerikern mit Absetzung, und wenn sie selbst die Urheber der Fälschung waren, mit Degradation und Auslieferung an die weltlichen Gerichte bestraft (c. 7. X. eod. V. 20). Das römische Recht ahndete das Verbrechen der Fälschung nach Umständen, an Freien mit Vermögensconfiscation und Deportation, an Sclaven mit der Todesstrafe (fr. 1. § 13. Dig. De leg. cornel. de fals. XLVIII. 10); Falschmünzer insbesondere erlitten nebst Einziehung ihres sämmtlichen Vermögens die Strafe der Enthauptung oder des Scheiterhaufens, und zwar, wenn sie dem Privatstande angehörten, selbst mit Verweigerung der Appellation (l. 22. Cod. Ad. leg. Corn. de fals. IX. 22). Die Halsgerichtsordnung Carls V. wollte Fälscher von Urkunden, Siegeln, Namen, Maß, Gewicht rc., Verrückung der Mark= und Grenzsteine an Leib und Leben, Falschmünzer und Münzfälscher an Gut und Leib, und wenn sie großen Schaden angerichtet, mit dem Feuertode bestraft wissen (CCC. Art. 111—114). Heutzutage werden geringere Vergehen des Betruges und der Fälschung polizeilich abgewandelt, gröbere Verbrechen den zuständigen Gerichten überwiesen, und nach Befund der Sache mit Arbeitshaus=, Zuchthaus=, in Fällen besonderer Atrocität mit Deportation=, Ketten= oder Galeeren=Strafe, auch wohl verbunden mit körperlicher Züchtigung und öffentlicher Ausstellung des Missethäters geahndet. Die Kirche beschränkt sich jetzt überall auf reingeistliche Strafen im Geheimgerichte der Ohrenbeicht. [Permaneder.]

Falten der Hände beim Beten, s. Gebet.

Familiares in den Klöstern. Nachdem die Klöster durch fromme Schenkungen und kluge Wirthschaft zu ansehnlichen Besitzungen und großen Reichthümern gelangt waren, wuchsen auch die Bedürfnisse derselben. Da nun jedes Kloster für sich ein abgeschlossenes Ganzes bildete, mußten auch die Handwerker sowie das Klostergesinde (familiares, man denke an die familia der Alten) in den Verband selbst, so viel dieß die Verschiedenheit ihres Dienstes möglich machte,

ufgenommen werden. Diese Familiares hatten dann gleichfalls gewisse religiöse ebungen zu beobachten, die jedoch in verschiedenen Klöstern verschieden waren.)as Letztere gilt auch von ihrem Dienste. In manchen Klöstern waren sie bloße 3edienten der Vorgesetzten. Nicht selten kam es zwischen den Conversi (s. d. A.) nd den Familiares zu Händeln, in deren Folge der Friede des ganzen Klosters estört wurde. So hatte z. B. in dem Kloster Hirsau ein Diener (familiaris) des bbtes Mangold (seit 1157) sich durch seinen Uebermuth bei Mönchen und Conver- n verhaßt gemacht, und der Umstand, daß der Abt auch bei wiederholt eingelaufe- en Klagen auf seiner Seite stand, den ganzen Convent gegen den Abt aufgebracht, daß dieser abgedankt hätte, wäre es nicht der hl. Hildegarde, die 1160 das loster besucht und den baldigen Ausbruch einer Spaltung vorausgesagt hatte, elungen, Abt und Genossenschaft wieder zu versöhnen (Trithemius, Chronic. irsaus. I. 445 sq.). Ueberhaupt scheinen die Familiares manchmal den Frieden es Hauses gestört und die Liebe der Mönche zur Bequemlichkeit zu sehr beför- ert zu haben, weßwegen auch mehrere Päpste einzelnen Klöstern, z. B. Clugny, efahlen, keine solche mehr zu halten (vgl. d. A. Conversi). — Auch die anonici regulares hatten solche Familiares. [Fehr.]

Familiaritas, s. Commensalitium.

Familie, christliche. Unter den socialen Lebensformen nimmt die Familie ine höchst bedeutsame und einflußreiche Stelle ein (s. Gesellschaft). Hier jedoch eschäftigt uns nur eine eingehende Betrachtung der Bedeutung des Familienlebens om christlichen Standpunct aus. Was das Familienleben unter dem Einflusse es Christenthums geworden ist, kann gründlich und allseitig nur dann begriffen erden, wenn man von dem natürlichen Entwicklungsgange des Familienlebens nd den unmittelbar in ihm liegenden sittlichen Momenten sich ein klares Bild erschafft. Wir müssen darum zunächst der Genesis des Familienlebens und seinen nnern sittlichen Beziehungen unsere Aufmerksamkeit zuwenden. — Das Familien- ben bildet und entwickelt sich in einer Reihe von Verhältnissen, die mit dem Grundwesen desselben mehr oder weniger eng zusammenhängen. Der geistig-sitt- che Mittelpunct des Familienlebens ist die persönliche Liebe; es ist die Liebes- emeinschaft eines größeren oder kleineren Kreises von Personen. Der Ausgangs- unct und Grundkeim des Familienlebens ist die zum ehelichen Verhältnisse sich rtbildende Geschlechtsliebe. Die Menschheit ist ihrer ursprünglichen Idee nach ine Einheit, eine Gesammtpersönlichkeit. Geschichtlich, durch eine positive That er schaffenden Gottheit trat eine Scheidung in zwei Geschlechter ein, deren ein- elne Glieder allerdings die volle geistige Persönlichkeit besitzen, aber in seelisch- iblicher Beziehung sich verschieden ausgestattet finden, so daß sowohl die seelischen ls die physischen Vermögen vielfach einer wechselseitigen Ergänzung bedürftig scheinen. In diesem Bedürfnisse wechselseitiger Ergänzung hat der Zug seine Burzel, der die Geschlechter aneinanderknüpft und als Geschlechtsliebe hervortritt. iese gegenseitige Anziehung der Geschlechter ist von Gott geordnet zur Aufhebung er geschlechtlichen Scheidung der Menschheit. Die geschlechtliche Einigung Zweier eht ihrer unmittelbaren Tendenz nach auf die Begründung eines ehelichen Ver- ältnisses, einer persönlichen Lebensgemeinschaft und einer seelisch-leiblichen Bechselergänzung. Mittelbar erst geht das eheliche Verhältniß auf die Grün- ung einer Familie; es ruht zunächst in sich selbst, ist Selbstzweck. Sofern aber der Naturbasis des ehelichen Verhältnisses die Quelle der menschlichen Fort- flanzung liegt, geht dasselbe über seine Unmittelbarkeit hinaus und bezieht sich uf die Gründung einer Familie. Diese umfaßt in ihrem Begriffe die Dreiheit on Vater, Mutter und Kind, während die Ehe sich auf die Zweiheit von Mann nd Weib beschränkt. Das eheliche Verhältniß entfaltet sich zum elterlichen Ver- ältniß, die Ehe zur Familie. Zum ehelichen Bande kommt jetzt das Familien- and. Diese Erweiterung der Gemeinschaft ist zugleich eine noch innigere Befe-

stigung desselben und trägt unmittelbar seine ethische Frucht. Erscheint auch die Elternliebe zum Kinde, sowie die Geschlechtsliebe, unmittelbar als die Wirkung des Naturtriebes, so ist durch das ethische Moment, die uneigennützige Aufopferung in der liebevollen Sorge für das Kind, schon so nahe gelegt, daß das Gegentheil als Unnatur betrachtet wird. Schon durch die Steigerung der Gattenliebe zur Elternliebe wird die Liebe beider nicht nur der Innigkeit nach erhöht, sondern zugleich ethisch gehaltvoller, sie wird persönlich freier, und dadurch fester, dauerhafter. Es ist mithin bei der Familienbildung auf einen sittlichen Proceß angelegt, bei dem das Natürliche als solches immer mehr zurücktritt und dem Ethischen zugebildet wird. So geht der sinnliche Geschlechtstrieb zur persönlichen Geschlechtsliebe fort, die von selbst in ein gewisses Gleichgewicht sich auflösen, sobald der erste seinen leidenschaftlichen Charakter verliert. Je mehr er aber dem Erlöschen sich nähert, je inniger sich die persönliche Gemeinschaft vollzieht, desto vorherrschender und überwiegender wird die persönliche Geschlechtsliebe. Diese aber verschmilzt mehr und mehr mit der elterlichen Liebe, und reinigt und läutert sich auf diese Weise immer entschiedener zum sittlichen Begriffe der Liebe. Die Liebe entfaltet sonach ihr sittlich-persönliches Wesen in einer fortschreitenden Entwicklung, deren Ziel kein anderes ist, als die sittliche Durchdringung der Geschlechtsgemeinschaft. Diese bildet den Kernpunct der Familiengemeinschaft, welche ihren sittlichen Gehalt ihrerseits in demselben Maße aufschließt, als jener in ethischer Hinsicht fortschreitend erstarkt. Diese ethische Erstarkung ist aber um so nöthiger, je mehr der Familienkreis sich erweitert, was zunächst nach der innern Seite hin durch den wachsenden Kindersegen geschieht. Den engsten Kreis der Familie bildet die Dreiheit, welche die beiden Eltern und ihr Kind in wechselseitiger Liebe verknüpft. Dieser Kreis wird innerlich erweitert durch die Geschwister, welche dem erstgebornen Kinde zuwachsen. Damit bildet sich zugleich ein neues Verhältniß im Familienleben, das Geschwisterverhältniß. Zu dem äußern Familienkreise gehört das Verwandtschaftsverhältniß in seinen reich gestalteten Verzweigungen, theils als Blutverwandtschaft, theils als Verschwägerung, diese beiden Begriffe in ihrer weitesten Bedeutung genommen. Mittels dieses Verhältnisses sieht sich die einzelne Familie mit einer Reihe anderer Familien verflochten, und in die Volksgemeinschaft hinein verschlungen. Daß dieser Umstand zur Versittlichung der ursprünglichen Geschlechtsgemeinschaft in vielfacher Weise und in hohem Grade beiträgt, braucht hier bloß angedeutet zu werden. Dazu kommt noch ein besonderes Verhältniß, das in eigenthümlicher Weise mit dem Familienleben verknüpft erscheint, das dienstliche Verhältniß, von dem sogar die etymologische Wurzel des Wortes Familie sich ableitet, Familia von Famulus, Famulitium. In der heidnischen Entartung sank bekanntlich selbst das Weib zu einer Art Dienerin, Sclavin herab, so daß die Familie nichts weiter war, als eine Zusammensetzung aus Einem Herrn und einer größeren oder kleineren Anzahl von Sclaven, ganz im Gegensatz zur ursprünglichen, wahren Idee derselben, wornach sie als ein Organismus persönlich freier Individuen erscheint, die herrschend dienen und dienend herrschen, sich also wohl einem das Ganze beherrschenden Willen unterordnen, ohne darum selbst willenlos zu werden. — Nachdem wir nun das Bild der Familiengenesis in seinen Grundzügen und seinen sittlichen Hauptbeziehungen entfaltet haben, so muß sofort gezeigt werden, wie das Familienleben unter dem Einflusse des christlichen Geistes sich entwickelt im Ganzen sowohl als im Einzelnen. Wenn wir von einer *christlichen* Familie sprechen, so wird man dieß aus dem gleichen Grunde für unzuläßig erklären, als man es der Idee eines *christlichen* Staates gegenüber in neuester Zeit einfach gethan hat. Das Christenthum, sagt man, hat weder die Familie, noch den Staat geschaffen; beide Ideen, beide Anstalten sind älter als das Christenthum. Dieß geben wir gerne zu, wenn man, wie dieß auch der Fall ist, das *historische* Christenthum meint; es gab allerdings Familien und Staaten, bevor Christus in die

Welt eintrat. Aber ob die Idee der Familie, die Idee des Staates sich außer dem christlichen Boden irgendwo erfüllt findet, ist eine Frage, die sicherlich kein unbefangener Geschichtskenner mit Ja beantworten wird. Das Christenthum enthüllt nicht bloß die wahre Bedeutung des Gesetzes als Gottes Willen und Wesen, sondern verleiht auch durch sein neues göttliches Lebensprincip die Kraft zur Erfüllung desselben im öffentlichen Leben. Der Staat, in welchem das Gesetz seine permanente Erfüllung findet, — das ist der **christliche** Staat. Ebenso entfaltet das Familienleben erst im Lichte des christlichen Princips seine zartesten Blüthen und erhebt, in seinen verklärenden Strahl getaucht, sich zur vollen Herrschaft der Liebe nach Gottes Bild und Gleichniß. Die Gattenliebe, der Kern des Familienlebens, hat erst durch den christlichen Geist ihren tief sittlichen Gehalt aufzuschließen und sich zum „großen Geheimniß" (Eph. 5, 32) zu gestalten vermocht. Das Geschlechtsverhältniß selbst, worauf die Naturbasis der Ehe beruht, tritt durch die verklärende Macht christlich geheiligter Liebe in eine höhere Ordnung ein und gestaltet sich, im Einklang mit der ursprünglichen, gottgewollten Bestimmung, zum unauflöslichen Band. Im Geiste christlicher Liebe werden die Ehegatten nicht bloß zu Einem Leibe vereinigt, sondern sie werden Ein Herz und Eine Seele. Eine solche sittliche Herzenseinigung setzt die Anerkennung der gleichen Menschenwürde des weiblichen Geschlechtes voraus, was bekanntlich in der heidnischen Welt von Seite des Mannes nicht der Fall war. Dem Heiden schwebte ein anderes Menschenideal vor Augen, dessen Grundzüge die Kraft des Armes und die Schärfe des Verstandes ausmachten, Beides im Dienste des politischen Lebens. Mit diesem Maße gemessen, mußte das Weib auf einen tieferen Standpunct hinabsinken, und ihr reicheres Gemüth, ihr zarterer Sinn vermochte noch nicht ausgleichend aufzutreten, weil für diese Seiten des menschlichen Wesens das Lebenselement so viel wie ganz fehlte. So war in der orientalisch-griechischen Welt die Stellung und Würdigung des Weibes. Der Orientale, der absoluten Gewalt des Herrschers, einem fremden Willen unbedingt unterworfen, schaltete hinwieder im häuslichen Kreise mit willkürlicher Macht und despotischer Härte. Die freiere politische Verfassung, welche die Römer und Griechen zu erringen wußten, löste wohl zum Theil die Sclavenbande der Frauen, ohne ihnen den Männern gegenüber eine persönlich freie Stellung zu verschaffen. Es waren nur einzelne Stimmen, die für die sittlich-geistige Gleichberechtigung der Frauen und für die tiefere Bedeutung des ehelichen Lebens sich erhoben. So sprach **Socrates** (Gastmahl des Xenophon c. 2) über den erstern Punct sich günstig aus, und **Plutarch** (Rathschläge an Ehegatten) äußerte sich über den letztern auf eine so schöne Weise, wie man es vom heidnischen Standpunct kaum erwartet hätte. Allein unvergleichlich schöner ist doch das Bild, das uns Tertullian von der ehelichen Verbindung entwirft (ad uxor. II. 8), wonach die christliche Frau an den geistigen Bestrebungen ihres christlichen Mannes sich auf die innigste und freieste Weise betheiligt, und zugleich jene Bestrebungen in Christo, dem Gegenstande ihrer beiderseitigen Liebe, einen höhern Einheitspunct gewonnen haben, der bei der heidnischen Ehe vermißt wird. „Erst dadurch, daß Christus der Mittelpunct aller ihrer Bestrebungen wird, bekommt ihr Leben eine himmlische Weihe, eine priesterliche Gestalt. Der Mann liebt nicht mehr in dem Weibe das Weib, sondern die Verklärung seines sie durchdringenden und beseelenden Erlösers, und so liebt das Weib nicht bloß im Mann den Mann, sondern den ihn erfüllenden Geist ihres Herrn. Das Ziel ihres Lebens ist nicht, wie selbst noch in jener Platonischen Ehe, die Annehmlichkeit des Lebens, sondern die Verklärung in das Bild Christi" (Tholuck in **Neander's** Denkwürdigkeiten I. 211). Aber, wendet man ein, wie kann denn Christus ein Vorbild des häuslichen und ehelichen Lebens sein, da er die Pflichten desselben nicht erfüllte? Wie kann er insbesondere dem weiblichen Geschlechte zum Muster dienen? — Wir antworten mit **Ullmann** (die Sündlosigkeit Jesu. 5 Aufl. S. 43): „Die

Pflichten sind nicht, wie ein Tagewerk, zur Durcharbeitung vor uns hingestellt, um gleichsam der Reihe nach vollzogen zu werden. Solches mechanische Stückwerk ist das sittliche Leben nicht, sondern es soll Ein Ganzes, Ein Geist sein; und nicht der ist vollkommen, der jede einzelne Pflicht erfüllt hat, sondern der, welcher den Geist besitzt, aus dem in jedem einzelnen Fall die freieste und umfassendste Pflichterfüllung hervorgeht. In diesem Sinne war Christus vollkommen und ist Er allseitig genügendes Vorbild der Vollkommenheit; denn wer seinen Geist hat, der ist für jeden Fall ausgerüstet zur Pflichterfüllung, auch wenn dieser besondere Fall im Leben Christi nicht vorgekommen wäre. Christus wird uns nicht vorgehalten, damit wir ihn copiren, sondern daß er in uns lebe." Damit ist auch der zweite Theil obiger Einwendung erledigt. — Was das elterliche Verhältniß betrifft, so erweitert sich der Pflichtkreis der Eltern den Kindern gegenüber, indem er nicht nur eine tiefere Grundlage, sondern auch ein höheres Ziel erhält. Der Geist persönlicher, freier Liebe ist erst mit dem Christenthume die Grundlage des Familienlebens geworden. Dieß konnte in der alten Welt schon deßhalb nicht der Fall sein, weil die Ehe nur ein bürgerliches Institut und das Ziel des elterlichen Verhältnisses ein tiefer gestecktes war. Die Kinder gehörten dem Staate an und der Staat erzog sie für seine Zwecke. So weit die Erziehung den Eltern überlassen blieb, war doch wieder die Befähigung für die staatlichen Zwecke das letzte Ziel ihrer bildenden Thätigkeit. Das noch auf der unerlösten Natur ruhende Familienleben konnte noch nicht in sich selbst den Schwerpunct haben. Diesen erhielt es erst dadurch, daß der Erlöser sich demselben als allbeherrschender Mittelpunct einsenkte, und seine Liebe als gemeinsames Ziel des elterlichen und des kindlichen Herzens aufleuchten ließ. Im Schooße keuscher, geheiligter Liebe tritt nun das Kind ins irdische Leben ein. Als ein Unterpfand göttlichen Segens wird es von den dankesfrohen Eltern begrüßt und von den ersten Augenblicken an dem Himmel geschenkt und geweiht. Einen neuen Himmelsbürger zu pflegen und zu erziehen, ist ihnen eine ebenso heilige, als begeisternde Pflicht. Dieser Gesichtspunct macht die elterliche Liebe zugleich wärmer, inniger, ausdauernder, und so wird frühzeitig an ihrer Flamme sich der Funke kindlicher Gegenliebe entzünden. Ist einmal das Gefühl der natürlichen Liebe in dem kindlichen Gemüthe erwacht, so gilt es, sobald das höhere Bewußtsein sich in ihm entwickelt hat, dasselbe dem übernatürlichen Ziele, Gott und dem Erlöser, zuzuführen und die himmlische Blüthe göttlicher Liebe aus dem irdischen Keim zu entfalten. Diese Liebe wird hinwiederum das Band, das sich mit erhöhter Innigkeit auf die Eltern zurückschlingt und unzerreißbar bis in die Ewigkeit hinüberreicht. Ihr eigenes geistig-religiöses Leben auf ihre Kinder fortzupflanzen, sie zur Mittheilnahme an der großen Leibesgemeinschaft Christi heranzubilden und für das große, ewige, himmlische Vaterland zu befähigen: das ist das Hauptaugenmerk der erziehenden Thätigkeit christlicher Eltern, und das ist es zugleich, was dem Familienleben erst seine selbstständige Bedeutung dem staatlichen Leben gegenüber sichert und es zu einer neuen Quelle des Segens für die Menschheit umschafft. Was die einzelnen, **allgemeinen** Pflichten der Eltern und der Kinder in ihrer wechselseitigen Beziehung betrifft, so verweisen wir auf die Moralcompendien. Ebenso hinsichtlich der Pflichten der Geschwister, der Verwandten und der Verschwägerten, sowie auch der Pflichten des dienstherrlichen und dienenden Verhältnisses (**Sailer**, Handbuch der christl. Moral, III. 181—202. Aufl. I. **Braun**, System der christl. Moral, II. 378—386. **Hirscher**, christl. Moral, II. 41—46. III. 520—533; 575—577. Aufl. IV.). Wir beschränken uns auf das specifisch **Christliche** und schließen von diesem Gesichtspunct aus noch einige Bemerkungen an. Zwei Elemente sind es vor allen Dingen, wodurch sich das christliche Familienleben vor dem vorchristlichen auszeichnet: die Kinderwelt und die Mutterliebe. Seitdem Gott in Kindesgestalt auf Erden erschien und auf dem Schooß einer jungfräulichen Mutter spielte, ergoß

sich ein eigenthümlicher Zauber, ein himmlischer Verklärungsglanz über die Kindesnatur und die Mütterlichkeit. Das himmlische Christkind ist der leuchtende Mittelpunct der Kinderwelt geworden, sich freuend im Kreise der Kinder, mit seinen Tugenden ihnen voranleuchtend und mit seinen süßen, schimmernden Gaben sie beglückend (Christfest). Lieblinge des Heilandes, Schützlinge der Engel, Bilder himmlischen Sinnes, Getaufte mit Gottes Geist und Erben seines Reiches sind sie der Gegenstand ebenso zärtlicher, als verehrungsvoller Liebe; Alles freut sich an ihnen und mit ihnen, vor allen die Mutter, der die unmittelbare Sorge und Obhut über sie anvertraut ist. Die Mütterlichkeit gewann durch die christliche Anschauung der Kindesnatur an Zärtlichkeit sowohl als an sittlichem Gehalt. Das antike Ideal der Weiblichkeit ließ den Zug der Mütterlichkeit dem der Gattin gegenüber nur schwach hervortreten; das Weib ging fast ganz in der Gattin auf. Die Mutterbestimmung des Weibes ist erst vom christlichen Standpunct aus so ehrwürdig, so segensreich geworden (1 Tim. 2, 15). Die jungfräuliche Geburt der Gottesmutter hat die Mütterlichkeit geadelt und sie im Zusammenhange mit dem durch dieselbe begründeten neuen Leben zur Quelle des sich durch neue Glieder mehrenden Gottesstaates gemacht. Die jungfräuliche Mutter leuchtete als Ideal der christlichen Mütterlichkeit auf, und die „Mutter mit dem Himmelskinde" wurde zugleich der Lieblingsgegenstand der christlichen Kunst, der zu den zartesten Schöpfungen, zu den größten Meisterwerken begeisterte. Ein Raphael, ein Michel Angelo, ein Correggio, ein Titian, Salvator Rosa, Carlo Dolce, Sassoferato u. A. haben ihren Pinsel der Madonna gewidmet, und mit Recht sagt Abbé Orsini: „Maria mit dem Jesuskinde offenbarte der Kunst wie der menschlichen Gesellschaft die Religion der Mütterlichkeit." Dieß beurkundet sich ganz eigenthümlich in dem Cyclus der Marienfeste, in welchem die Naturmomente und die sittlichen Beziehungen, die Freuden und Leiden des Mutterberufes ihre religiöse Weihe gefunden haben. Der christliche Geist schuff und bildete der Familie und der Gesellschaft die aufopferungsvollsten, edelsten Mütter, und wirkte unendlich viel Gutes durch ihren Einfluß auf die Erziehung. Und das Christenthum hat es auch seinerseits nicht vergessen, was es frommen Müttern zu danken hat; rühmend nennen die christlichen Geschichtsbücher die Namen einer Monica, einer Nonna, einer Anthusa u. A.; sie sind durch ihre großen Söhne unsterblich geworden, aber diese wären ohne den tiefeingreifenden Einfluß christlicher Mütter auf ihren innern Bildungsgang wohl das nicht geworden, was sie uns so christlich groß, so christlich durchdrungen erscheinen läßt (Neander a. a. O. II. 76—88). — Was die Pflichten der Kinder gegen die Eltern anlangt, so leuchtet Christus auch in dieser Hinsicht als Muster kindlicher Pietät vor. Er war seinen Eltern unterthan (Luc. 2, 51) und noch am Kreuze sorgte er mit der zartesten Liebe für seine Mutter. Zugleich aber behielt er seine höhere Bestimmung, die allgemeinen, göttlichen Interessen unverrückt im Auge und ordnete ihnen alle bloß persönlichen Beziehungen unter (Joh. 2, 4. Marc. 3, 32—35. Luc. 11, 27. 28). — Noch verdient ein Element berührt zu werden, das erst durch das Christenthum mit dem Familienleben verflochten wurde, das Pathenverhältniß. Die Pathen leisten der Kirche Bürgschaft für die christliche Erziehung des Täuflings, für die christliche Lebensführung des Firmlings. Daraus erhellt, daß die Zulassung zur Pathenstelle nothwendig bedingt ist von kirchlicher Gesinnung und christlichem Wandel. Aber eben damit kommt in das Familienleben selbst eine tief sittliche und christlich bedeutsame Beziehung hinein, die für Eltern und Kinder gleich heilsam werden muß. Wo das Pathenverhältniß nicht bloße Formalität ist, wo es lebendig sich ausgeprägt hat, da reicht es bis in's reifere Alter hinauf, ja bis an Rand des Grabes. In einigen Provinzen des neuen Hellas, wie uns Wilhelm Müller erzählt, ist es die Pathin, welche die bräutliche Fackel dem jungen Paare zur Kammer voransträgt. In einigen Gegenden unseres Vaterlandes ist es üblich, daß die Leiche durch die

Pathen oder Pathenkinder zu Grabe getragen wird. — Das dienstliche Verhältniß ist durch den Einfluß des christlichen Geistes wesentlich umgeändert worden, wodurch das Familienleben nur gewinnen konnte. Man vergleiche die Beschaffenheit und Gestalt dieses Verhältnisses in der alten Welt mit der in der christlichen, und man wird auch in dieser Hinsicht erkennen, daß das Christenthum das Antlitz der Erde erneute (Möhler's gesammelte Schriften und Aufsätze II. 54 ff. Neander a. a. O. I. A. 197—203. [Tholuck]). Indessen sprengte das Christenthum die Fesseln der Sclaverei nicht gewaltsam; seinem Principe gemäß bewirkte es diese sociale Reform von innen heraus; das von ihm gepflanzte Samenkorn der höheren Freiheit sollte vorerst innerlich sich bewurzeln und erstarken, dann mochte es durch die eigene Triebkraft die äußerlich noch beengenden Bande lösen. Die geistige, innere Freiheit hat der Sclave mit dem ersten Eintreten des christlichen Geistes in die Familie; sie ward ihm verbürgt durch das Wort des Apostels: „In Christo ist kein Knecht noch Freier." Blieb der Knecht auch im Christenthume noch Knecht, er war doch kein Knecht mehr. Er diente von nun an demselben gemeinsamen, höhern Herrn, dem auch sein irdischer Herr diente und diesem diente er um Gottes Willen, nicht bloß zum Schein, sondern mit aufrichtigem Herzen, mit freudigem Gehorsame, groß durch das Bewußtsein göttlicher Freiheit und ausgesöhnt mit seinem Berufe, der so gut, wie jeder andere, sich ihm als ein Weg in's Himmelreich zeigte. So war es die geheimnißvolle Gemeinschaft göttlicher Liebe, die selbst den Sclaven zum freien frohen Glied der Familie machte, und ihn durch seine in christlicher Gesinnung geleisteten Dienste zum Segen derselben werden ließ. Das eben ist das Große und Wunderbare des Christenthums, daß sein Geist weht, wo er will, daß er nicht an eine bestimmte Form sich bindet, daß er unter allen Verhältnissen und Formen, ja mitten unter den schreiendsten Widersprüchen seine beseligende Kraft zu entfalten und zu erproben weiß. Es verräth eine kleine Seele, eine engherzige, seichte Gesinnung, wenn man das Heil der Welt in den äußern Wechsel der Formen, in die bloße Umänderung dieser oder jener bestehenden Verhältnisse glaubt setzen zu müssen, wie es in unseren Tagen so vielfach der Fall ist. Das Christenthum hat das Familienleben nach allen Richtungen hin umgebildet, hat die zartesten, segensreichsten Beziehungen desselben entfaltet, nicht etwa auf dem Wege äußerer Gesetzgebung, sondern durch den neuen Geist, den es in die schon bestehende Naturform hineinlegte. Möge nur diese stille Schöpfung des christlichen Geistes durch die Stürme und Erschütterungen unserer Tage sich hindurchretten, mag auch der „christliche Staat" dem Gesichtskreise der nächsten Zeiten entrückt bleiben. Vorderhand wird das Samenkorn des Evangeliums in der stillen Abgeschlossenheit der christlichen Familie unverkümmert fortgrünen, und mögen draußen Tausende und Tausende dem Götzen der Welt Weihrauch streuen, der christliche Hausvater wird fortan mit Josue sagen: „Ich und mein Haus — wir wollen dem Herrn dienen" (Jos. 24, 15). [Fuchs.]

Familiengrabstätten = überwölbte Grüfte und überbaute Plätze, einer Familie gehörig, wohin die Glieder derselben begraben werden. Mit dem in die fernsten Zeiten, zu den ältesten Nationen zu verfolgenden Gebrauche, seine Angehörigen und Befreundeten auch nach dem Ableben zu ehren und deren irdische Ueberreste an eigenen Orten nieder zu legen, geht von Anfang her Hand in Hand der aus gemeinmenschlichem Gefühle entspringende Hang, an der Seite der vorangegangenen Lieben nach dem eigenen Ableben selbst zu ruhen. Schon bei den Juden herrschte die Sitte „bei den Vätern" beigesetzt zu werden; die Hoffnung, nach dem Tode an deren Seite zu gelangen, erschien als tröstende Wohlthat, die Unmöglichkeit, dieß zu erreichen, als herbes Mißgeschick, die Drohung, dessen nicht theilhaftig zu werden, galt als schwerer Fluch. Schon Abraham, als er auf dem Acker mit der zweifachen Höhle, den er von Ephron erkauft, sein Weib Sara be-

graben hatte, bestimmte den Platz zum Erbbegräbniß für sich und seine Nachkommen (Gen. 23, 17—20). Dahin führten die Söhne Jacob's die Gebeine ihres in Aegypten verstorbenen Vaters (Gen. 50, 13). Tobias, da er dem Tode nahe war, forderte seinen Sohn auf, die Mutter zu ehren bis an das Ende ihrer Tage, und wenn sie dereinst ihre Zeit erfüllt haben werde, sie an seiner Seite zu bestatten (Tob. 4, 5). Dagegen wider den Propheten, der dem Befehl Gottes zuwider in Bethel gegessen, erging die Drohung: „Es soll dein Leichnam in deiner Väter Grab nicht kommen!" (Reg. 3, 13. 22). Die Römer, ein Volk voll Pietät gegen Personen, denen sie in dieser oder jener Hinsicht Dankbarkeit oder Ehrfurcht zu schulden glaubten, setzten ihre Todten anfangs im Hause selbst bei, bis die Gesetze der XII. Tafeln nicht nur dieß, sondern das Beerdigen in der Stadt überhaupt verwehrten. Nun wurde die Begrabung der Leichname oder, wenn die Leiche feierlich verbrannt worden war, die Beisetzung der aufgesammelten Ueberreste im Freien, zumeist an den Heerstraßen, Sitte. Bald kamen Familiengrabstätten (sepulchra familiaria) als Begräbnißstätten vor, quæ quis sibi familiaeque suæ constituit — Caius lib. XIX. ad Edict. prov. (fr. 5. D. XI. 7. de relig. et sumpt. fun.). Zur Familie gehörten nach römisch-rechtlichen Begriffen nur die von Vaterseite her und durch männliche Vorfahren abstammenden Verwandten (agnati), nicht die von der mütterlichen Seite oder durch Weiber ihre Abstammung Herleitenden (cognati); auf diese letztere und noch mehr auf die Verschwägerten (adfines) erstreckte sich die Theilnahme an den Familiengrabstätten niemals — Philippus A. 16. kal. Jul. 245 (c. 8. C. III. 44. de relig. et sumpt. fun.). Die Theilnahme an dem Familienbegräbnisse begriff ein zweifaches Recht in sich: 1) sich selbst darin beerdigen zu lassen, und 2) andere Todte in denselben beizusetzen (mortuum inferre). Dieses zweifache Recht stand zu: einmal den Erben des Stifters, dann seinen Kindern jeden Geschlechtes, Alters und Grades, sie mögen Erben sein oder nicht — Dioclet. et Maxim. A. A. 3. id. Nov. 294. (c. 13. cit.). Selbst enterbten Kindern, dafern nicht der Vater justo odio commotus dieß insbesondere verboten hat, ist billigkeitshalber das Recht belassen, sowohl sich in dem Familienbegräbnisse bestatten zu lassen, als ihre verstorbenen Nachkommen, nicht aber andere Personen dahin beizusetzen — Ulpianus lib. XXV. ad Edict. (fr. 6. cit.). Das Christenthum übernahm von den Juden den frommen Brauch, an der Seite Derjenigen, mit denen man im Leben verbunden war, nach dem Tode zu ruhen. Rücksichtlich der überlebenden Gattin wurde solches, mit Hinweisung auf die Väter des alten Bundes, sogar als pflichtgemäß ausgesprochen — can. 2. caus. XIII. qu. 2. quos conjunxit unum conjugium, conjungat sepulchrum; can. 3. ibid (Augustinus): Unaquaeque mulier sequatur virum suum sive in vita sive in morte —. Was die Art und Weise der Bestattung betrifft, so ging mit der Sitte, die Todten im Freien zu beerdigen, auch der Gebrauch der Familiengrabstätten bei den Römern anfangs auch in die christliche Zeit hinüber. Erst später kam es auf, die Todten um die Kirche herum, und bald, wenigstens bei gewissen Personen, selbst in der Kirche zu bestatten. Der Anspruch auf ein Begräbniß in der Kirche für sich und seine Familie wurde zunächst dem Patrone zugestanden, jedoch so, daß dieses Recht durch Veräußerung des Gutes, zu dem die Kirche gehörte, ihm verloren und auf den neuen Erwerber und dessen Familie überging. Es konnte aber der Anspruch auf eine besondere Abtheilung in der Kirchengruft von einer Familie auch durch entgeltlichen Vertrag mit den unmittelbaren Vorstehern der Kirche an sich gelöst werden. Jedenfalls wurde als Grundsatz anerkannt, daß das Familienbegräbniß dem pfarrlichen d. h. dem Rechte des Seelsorgers, die in seinem Sprengel Verstorbenen auf seinem Friedhofe zur Erde zu bringen, voran gehe, und nur dem Wahlbegräbnisse nachstehe. In den neueren Zeiten ist aus gesundheitspolizeilichen Rücksichten in den meisten Ländern das Beerdigen der Todten in den Kirchen aufgehoben worden, z. B. in Oestreich durch Kaiser Joseph II.

in wiederholten Verordnungen vom Jahre 1782 an (s. **Helfert** von der Erbauung u. s. w. der kirchlichen Gebäude 2. Aufl. Prag 1834 § 65.); in Bayern, Sachsen, Baden (s. **Permaneder** Kirchenrecht § 690). Hiernach ist bloß gestattet, an den Ringmauern der allgemeinen Friedhöfe Privatgrüfte zu erbauen, worin Familien ihre Todten geschieden von den übrigen einsenken lassen können, oder auch an ganz abgesonderten Orten Familiengrabstätten anzulegen, jedoch auf freiem Felde, in gehöriger Entfernung von menschlichen Wohnplätzen und umschlossen durch Mauer, Zaun oder Gitter, dergestalt, daß dem allgemeinen Gesundheitszustande in keiner Weise Gefahr droht. Immer aber sind die Familiengrüfte, obgleich im Privateigenthum befindlich, der Oberaufsicht der öffentlichen Behörden, die vorzüglich bei deren Errichtung einzuschreiten haben, untergeordnet. So ist auch in Oestreich — Verordnung vom 13. August 1807. **Schwertling** V. 674 — die Bewilligung der politischen Landesstelle nöthig, wenn ein bereits beerdigter Leichnam ausgegraben werden soll, um in eine Familiengruft überführt zu werden. Die Begräbnißstätte selbst aber, obgleich sie sich in dem Privateigenthume der Familie befindet, kann niemals weder unter Lebenden noch auf den Todesfall auf einen Andern übertragen werden. Stirbt die Familie aus, oder verläßt sie den Ort für immer, so fällt die auf dem allgemeinen Gottesacker befindliche Gruft diesem selbst zu; die auf einem Grundstücke erbaute aber geht auf den jedesmaligen Besitzer über, selbst wenn er einer andern Religion angehörte (A. P. L. R. II. 11. §§ 682, 683, 685. und Rescript vom 7. Juli 1800). [Helfert.]

Familisten, eine kleine Secte in Holland und England, deren Stifter **Heinrich Nicolai** aus Münster in Westphalen war, ein ungelehrter, schlauer und heuchlerischer Mann, welcher sich seit 1556 längere Zeit in Holland, besonders zu Amsterdam aufhielt und gegen Ende der Regierung Eduards VI. nach England reiste. In ungebildeter und roher Schreibart verfaßte er mehrere Schriften, die aus dem Holländischen ins Englische übersetzt wurden, worin er sehr großartig von seiner Stellung zu Gott und Christus redet, sich auf Offenbarungen beruft und für einen göttlichen Gesandten ausgibt, der den Auftrag erhalten habe zu lehren, die ganze Religion bestehe nur in der Empfindung der göttlichen Liebe, alles Uebrige sei unwesentlich und unwichtig und könne man daher selbst von dem göttlichen Wesen denken wie man wolle, wenn man nur Gott liebe. Daher setzte er auch allen seinen Schriften als Symbolum die Sprüche vor: Die Liebe dringt durch, charitas extorsit, und betitelte seine Secte mit den schönen Namen: Haus der Liebe, Liebesbruderschaft, Familie der Liebe. Ob er überdieß seinen reinen, brünstigen Liebesdienst ohne allen äußern Gottesdienst auch mit fleischlicher Geschlechtsliebe in Verbindung brachte oder Einige aus seinen Anhängern die Gottesliebe in dieser Weise practicirten, und ob diese Sectirer mit dem Heiligsten Spott trieben und wenn es ihr Vortheil rieth, den Meineid vor der Obrigkeit und allen Leuten, die nicht zu ihrer Liebesfamilie gehörten, für erlaubt hielten, darüber gehen die Meinungen auseinander; in England indeß, wo die Königin Elisabeth 1580 ein Edict gegen diese Secte erließ, wurden sie solcher Greuel-Lehren und Thaten bezüchtiget, und rein unmöglich scheinen solche Verirrungen nicht, wenn man bedenkt, daß Nicolai aus dem classischen Lande der Wiedertäufer stammt und ein Freund jenes gefährlichen Schwärmers **David Georg** (oder **Joris**) war, welcher unter Anderm der Verwerfung der Ehe und der freien Vereinigung der Geschlechter in brünstiger Liebe Gottes u. das Wort redete. Als Heinrich-Nicolaiten, welche die Verstellung für erlaubt hielten und die Freiheit in allen Religionen gestatteten, werden namentlich Adrian Vissenhort und Balthasar von Antorff angeführt. Um die Mitte des 17ten Jahrhunderts ging diese Secte in andern verwandten auf. — Mit dem Stifter der Familisten darf nicht ein anderer **Heinrich Nicolai** verwechselt werden, Professor der Philosophie zu Danzig († 1660), welcher sich durch seine Vorschläge

zur Vereinigung der Lutheraner, Reformirten, Socinianer und Katholiken, sowie durch socinianische Ansichten viele Verfolgungen der lutherischen Prediger zuzog, wie Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie, Thl. 3, C. 13. S. 122 x., Frankf. 1729, erzählt. Von beiden unterscheidet sich Philipp Nicolai, Pastor zu Hamburg († 1608), dessen populäre Schriften dazu beitrugen, daß im nördlichen Teutschland der Calvinismus fast nirgends Anklang im Volke fand; siehe über ihn Döllinger, die Reformation x. Bd. II. S. 496, Regensburg 1847. — Ueber die Familisten vgl. Cambden, Annal. rer. Angl. ad a. 1589; Brougthon, hist. Lexicon, Artikel „Liebe, Familie der Liebe"; Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, Thl. 2. B. 16. C. 20. Nr. 36; Artikel „Familisten" in der allg. Encyclopädie von Ersch u. Gruber. [Schrödl.]

Fanatismus, Fanatici, Fanatiker, fanatisch. Wenn man auf die etymologische Bedeutung des Wortes Fanatismus zurückgeht, so bedeutet es nach dem ursprünglichen Sprachgebrauche (Fanum = ein heiliger Ort, Tempel x.) eine heilige Begeisterung, eine von religiösem Eifer getragene Bethätigung für eine Gottheit oder für eine mit dieser in Beziehung stehende und darum für heilig gehaltene Sache, weßhalb denn auch bei den Heiden gar gerne die Priester der verschiedenen Gottheiten, besonders die der Cybele und Bellona, fanatici genannt wurden. Bald verband sich jedoch mit diesem Worte eine schiefe Nebenbedeutung; die Götzenpriester trieben nämlich ihren trügerischen Eifer für Wahn- und Aberwitz, in welchem sie Alles, was sie in künstlich aufgeregten oder erheuchelten Zuständen daherſagten, für göttliche Offenbarung gehalten wissen wollten, zu weit, als daß sie in ihrem unsinnigen Thun und Treiben nicht hätten durchschaut und verachtet werden müssen, und an eben diesen falschen ungestümen Eifer mit all seinen Ausgeburten hat man zu denken, wenn z. B. bei Horaz, Quintilian, Juvenal x. von fanatici die Rede ist. Vom christlichen Standpuncte aus, der im Götzendienst überhaupt Irrthum und falschen Wahn erblickt, konnte es deßhalb ganz gut geschehen, daß nicht bloß einzelne Götzenpriester, sondern überhaupt alle Götzendiener fanatici genannt wurden. Daher ist's auch zu erklären, wenn z. B. in alten französischen Chroniken dem Könige Clodoväus (Chlodwig) vor seiner Bekehrung zum Christenthum der Name eines Fanatikers beigelegt wird. Doch nicht bloß auf dem religiösen, auch auf andern Gebieten kommt der Fanatismus vor, und man versteht darunter, das Wort in seiner weitesten Bedeutung aufgefaßt, eine lebhafte Geistesaufregung, welche durch eine falsche oder übertriebene Ansicht mächtig geleitet wird und regelmäßig in Handlungen ausbricht, welche die gewaltsame Verbreitung dieser Ansicht bezwecken. Wenn eine Ansicht wahr ist und sich in ihren rechten Schranken hält, so ist kein Fanatismus vorhanden, oder wenn einer vorhanden ist, so kann er bloß in Beziehung auf die Mittel Statt finden, die man anwendet, um jene Ansicht zu vertheidigen und durchzusetzen. Wenn aber die richtige Ansicht durch gesetzliche Mittel aufrecht erhalten wird, so ist keinerlei Fanatismus vorhanden, wie groß auch die Aufregung des Geistes, die Energie der Anstrengungen und die gebrachten Opfer sein mögen. In diesem Falle kann nur Enthusiasmus in geistiger, Heroismus in thätlicher Beziehung da sein, nirgends aber Fanatismus. Wäre es anders, so würden die Helden aller Zeiten und aller Länder mit dem Brandmal des Fanatismus gezeichnet sein. Erstreckt sich, in dieser Allgemeinheit aufgefaßt, der Fanatismus auf alle Gegenstände, mit denen sich der menschliche Geist beschäftigt, und gibt es somit Fanatismus in der Religion, in der Politik, ja sogar in den Wissenschaften und in der Literatur, so bezeichnet doch der bloße Name Fanatiker ohne irgend einen Beisatz einen Fanatiker in der Religion. Und mit diesem letztern haben wir es hier zu thun. Er hat seinen Grund in dem religiösen Gefühle, das jedem Menschen angeboren ist, und wenn auch in einzelnen Individuen, doch niemals im Menschengeschlechte überhaupt,

ganz unterdrückt und erstickt werden kann. Dieses religiöse Gefühl nämlich, das sich im Menschen nicht selten so lebhaft und mächtig erweist, daß ihm alle Verstandes- und Willenskräfte dienstbar werden, kann sich sehr leicht auf seiner Bahn verirren, so daß es entweder von seinem gesetzlichen Ziele abweicht, oder dasselbe durch Mittel zu erreichen sucht, welche sich mit den Vorschriften der Vernunft und Klugheit nicht vertragen. Und so kommt es denn, daß wir dieses auf seiner Bahn verirrte religiöse Gefühl, d. i. den Fanatismus, sehr häufig finden und derselbe so zu sagen als eine natürliche Schwäche des menschlichen Geistes erscheint. Daher ist es auch leicht begreiflich, daß einige Philosophen, die den Abhandlungen gegen den Fanatismus viele Seiten widmeten, keine Hoffnung haben konnten, durch Gründe und Beredtsamkeit dieses Ungeheuer aus der Welt zu verbannen, wäre doch dieß das erste Beispiel, bei dem es der Philosophie gelungen wäre, ein Heilmittel gegen irgend eine jener traurigen Schwachheiten, die gleichsam das Erbtheil des Menschen sind, gefunden zu haben. Wir könnten zum Erweise unserer Behauptung, daß der Fanatismus so häufig sich finde, auf die vorchristlichen Religionen zurückgehen, besonders auch auf die jüdische, allein der Kürze halber wollen wir uns dießfalls bloß auf dem christlichen Gebiete umsehen. Eine gute Anzahl von Protestanten und Philosophen haben es bei ihren Vorträgen gegen den Fanatismus nicht daran fehlen lassen, die katholische Kirche als eine Mutter desselben anzuklagen. Die Kirche kann sich zwar nicht rühmen, im Stande gewesen zu sein, alle menschlichen Thorheiten zu heilen; eben so wenig kann sie die Behauptung aufstellen wollen, daß sie den Fanatismus unter ihren Kindern habe ausrotten können, und daß man nicht von Zeit zu Zeit einige Fanatiker in ihrem Schooße gesehen habe; aber wirklich zum Ruhme gereicht es ihr, daß keine Religion besser aufgefaßt hat, durch welche Mittel man dahin arbeiten müsse, diese Schwäche des menschlichen Geistes zu heilen; überdieß sind die Maßregeln, die sie dagegen ergriffen, derartig, daß sich der Fanatismus gleich bei seinem Entstehen von ihr in einem Kreise gefangen sieht, wo er wohl eine Zeit lang umherfaseln, wo er aber unmöglich verderbliche Folgen bringen kann. Diese Geistesverirrungen, welche, genährt und belebt durch die Zeit, den Menschen zu den größten Ausschweifungen und zu den schrecklichsten Verbrechen hinreißen, erlöschen meistentheils schon in ihrem Ursprunge, wenn die Seele die heilsame Ueberzeugung von ihrer eigenen Schwäche und Ehrfurcht vor einer untrüglichen Autorität in sich trägt. Wenn aber dieses auch nicht geschieht und jene Verirrungen einen ernsteren Charakter annehmen, so sieht man sogleich den Geist der Wachsamkeit seine Thätigkeit entwickeln; die Kirche läßt den Ruf der Warnung hören, sie macht alle Gläubigen mit dem Irrthum oder der Gefahr bekannt und die Stimme des Hirten ruft das verirrte Schaf zurück. Wenn aber dieses das Ohr schließt, und nur seiner Laune folgen will, so trennt die Kirche es von der Heerde und erklärt es für einen Wolf. Von diesem Augenblick an können sich Irrthum und Fanatismus bei keinem derjenigen mehr finden, die es sich angelegen sein lassen, im Schooße der Kirche zu bleiben. Um unsere Kirche des Fanatismus zu überführen, weisen die Protestanten auf die Gründer der religiösen Orden hin, die das Schauspiel einer langen Reihe von Fanatikern darbieten sollen, welche, selbst durch ihre eigenen Täuschungen betrogen, auch auf Andere durch Wort und Beispiel die größte Herrschaft ausgeübt hätten, die man je gesehen habe; ebenso weisen sie hin auf die Menge der Visionäre und auf die Offenbarungen und Gesichte einer großen Zahl von Heiligen unserer Kirche, auf die Hinrichtung Hussens, die Inquisition, die Bartholomäusnacht ꝛc. Allein gesetzt, aber nicht zugegeben, daß sich die Ordensstifter in allen ihren Eingebungen getäuscht haben, so können wir dieß allerdings Einbildung, aber nicht Fanatismus nennen. Man findet ja bei ihnen wahrhaftig weder Tollheit noch Heftigkeit, was doch wesentlich zum Charakter des Fanatismus gehört; auch das schärfste Auge wird keine Aehnlichkeit

zwischen den Gründern religiöser Orden und jenen Fanatikern finden, in deren Gefolge eine wüthende Menge zieht, die tödtet, zerstört und überall Blut und Ruin als Spur hinter sich läßt. Um nur auf einen Punct aufmerksam zu machen, so sind die Fanatiker mehr oder weniger von geistigem Hochmuthe und unmäßigem Eigensinne beherrscht, während z. B. die Ordensstifter, ob sie sich gleich vom Himmel selbst zu irgend einer großen Bestimmung für berufen halten, nie die Hand an ein Werk legen, ohne sich vorher dem Papste zu Füßen geworfen zu haben; seinem Urtheil unterziehen sie die Regel, auf die sie ihren neuen Orden zu gründen gedenken, seine Einsicht befragen sie, seine Entscheidung hören sie folgsam an, und ohne seine Erlaubniß erhalten zu haben, verwirklichen sie nichts. Aehnlich verhält es sich auch mit den Visionen und Offenbarungen der Heiligen. Einmal ist die Annahme, daß bei allen Gesichten und Offenbarungen der Heiligen bloß eine Täuschung obgewaltet habe, unbegründet, wäre sie aber auch erwiesen, so wären die Visionen eines Einzelnen, insofern dieselben nicht aus der individuellen Sphäre heraustreten, wohl eine Täuschung, aber kein Fanatismus, am wenigsten ein Fanatismus der Kirche; noch keine solcher Visionen hat der menschlichen Gesellschaft auch nur einen einzigen Tropfen Blut gekostet. Wie aber Hussens Hinrichtung ꝛc. für den Fanatismus der Kirche zeugen soll, ist ebenfalls nicht ersichtlich, sobald man nur auf die Geschichte und nicht auf die Uebertreibungen und Entstellungen der Glaubensgegner schaut, die damaligen Zeitverhältnisse, und insbesondere das Thun und Treiben derer in Rechnung bringt, denen gegenüber die Kirche zum Zwecke ihrer Selbsterhaltung strafend einschreiten mußte; für Hussens Leben intercedirte noch die Kirche, und die spanische Inquisition war eine Staatsinquisition, kein kirchliches Institut. Daß aber einzelne Glieder der katholischen Kirche schon von Fanatismus sich beherrschen ließen, ist bereits oben zugegeben, und nur dem Vorwurfe sollte begegnet werden, als reize die katholische Kirche zum Fanatismus auf, und öffne ihren Anhängern ein weites Thor, um sich in denselben zu stürzen. Dieses findet vielmehr überall da statt, wo mit der Kirche in Opposition getreten wird, bei den Secten und Häresien. Zur Bewahrheitung dieses Satzes könnten wir die Montanisten, Donatisten, Circumcellionen, Arianer, Albigenser, Hussiten ꝛc. anführen; der Kürze halber wollen wir jedoch nur die sogenannte Reformation ins Auge fassen, und es wird sich zeigen, daß die Täuschungen und der Fanatismus sich bei den Protestanten gleichsam in ihrem natürlichen Element befinden. Die falsche Reformation zersplitterte sich bald in fast eben so viele gewaltthätige Secten, als es Köpfe gab, welche mit der traurigen Fruchtbarkeit, ein System zu erzeugen, Entschlossenheit genug verbanden, um ein Banner aufzupflanzen. Diese Erscheinung im Protestantismus ist aber keine zufällige, sondern wurzelt wesentlich in der groben Verirrung, deren sich seine Koryphäen schuldig machten, indem sie, von Oppositionsgeist gegen die römische Kirche hingerissen, die Bibel ohne alle Erklärung oder Commentar in Jedermann's Hände gaben und zu dem hartnäckigen Entschlusse, sich jeder Autorität in Glaubenssachen zu wiedersetzen, noch die trügerische Ueberzeugung fügten, daß die heilige Schrift in allen ihren Theilen klar sei, und daß es, um alle Zweifel zu zerstreuen, in jedem Falle an göttlicher Offenbarung nicht fehlen werde. Lassen wir hier den Protestanten O'Callaghan sprechen: „Münzers Privaturtheil, sagt er, entdeckte in der hl. Schrift, daß Adelsrechte und große Grundbesitze eine ruchlose Usurpation seien, welche der natürlichen Gleichheit der Gläubigen zuwiderlaufe, und lud seine Sectirer ein, zu prüfen, ob dieß nicht die Wahrheit sei. Die Sectirer prüften die Sache, lobten Gott, schritten sodann durch Schwert und Feuer zur Vertilgung der Ruchlosen und bemächtigten sich ihrer Güter. Das Privaturtheil glaubte auch in der hl. Schrift entdeckt zu haben, daß die bestehenden Gesetze der christlichen Freiheit einen beständigen Zwang anlegen, und Johann von Leyden wirft sein Handwerkszeug weg, stellt sich an die

Spitze eines fanatischen Pöbels, überrumpelt die Stadt Münster, ruft sich selbst als König von Sion aus, und nimmt vierzehn Weiber auf einmal, indem er versichert, daß die Polygamie eine der christlichen Freiheiten und das Vorrecht der Heiligen sei. Wenn aber der verbrecherische Wahnsinn dieser Männer eines andern Landes die Freunde der Menschheit und die Freunde einer vernünftigen Frömmigkeit betrübt, so ist gewiß die Geschichte Englands während eines guten Theils des 17. Jahrhunderts nicht geeignet, sie zu trösten. In dieser Zeitperiode erhob sich eine unzählige Menge Fanatiker, theils auf einmal, theils nach einander, trunken von ausschweifenden Lehren oder schädlichen Leidenschaften, von dem wilden Wahnsinn des Fox bis zu der methodischen Narrheit Barclay's, von dem furchtbaren Fanatismus Cromwells bis zu der dumpfen Ruchlosigkeit Praise-God-Barebones. Die Frömmigkeit, die Vernunft und der gesunde Menschenverstand schienen aus der Welt verbannt zu sein, und einem seltsamen Schwulst, einem religiösen Irrwahn, einem unsinnigen Eifer Platz gemacht zu haben. Alle beriefen sich auf die Schrift, alle behaupteten, Eingebungen, Gesichte, Geistesentzückungen gehabt zu haben, und diese Behauptung war wirklich bei den einen ebenso begründet, als bei den andern." Diese Worte lassen keinen Zweifel übrig, daß auch O'Callaghan in dem oben berührten Hauptirrthum des Protestantismus die reichhaltigste Quelle des Fanatismus und seiner Folgen sieht. Die Protestanten erhoben sich zwar mit den Katholiken gegen den Sionskönig, aber an wem lag die Schuld? Lag sie nicht an denen, welche den Widerstand gegen die Autorität der Kirche verkündigt und mitten unter diese Elenden die Bibel geworfen hatten, auf die Gefahr hin, ihnen durch den Wahn eigenmächtiger Auslegung den Kopf zu verrücken und sie dadurch zu eben so verbrecherischen als unsinnigen Planen zu verleiten? Die Wiedertäufer selbst begriffen es wohl, auch waren sie außerordentlich ergrimmt gegen Luther, weil er sie in seinen Schriften verdammte, und in Wahrheit, mit welchem Rechte wollte ein Mensch, der einen Grundsatz aufgestellt hatte, dessen Folgen aufhalten? Wenn Luther in der Bibel fand, daß der Papst der Antichrist sei, wenn er sich aus eigener Autorität die Sendung anmaßte, das Reich des Papstes zu zerstören, und die ganze Welt ermahnte, sich gegen ihn aufzulehnen, warum konnten nicht auch die Wiedertäufer ihrerseits sagen, sie hätten mit Gott sich unterhalten und den Befehl empfangen, alle Ruchlosen zu vernichten, ein neues Reich zu gründen, in dem man nur fromme und unschuldige Menschen erblicken sollte, die Herren über alles Irdische geworden seien? Luthers Toben z. B. gegen das Papstthum ꝛc. war so gut Fanatismus, als das Treiben der Wiedertäufer. Und an ähnlichen Beispielen fehlt es im Gebiete des Protestantismus gar nicht. Wir erinnern nur an Hermann, der den Mord aller Priester und aller Obrigkeiten der Welt predigte, an David George, der verkündigte, nur seine Lehre sei vollkommen, die des alten und neuen Testamentes aber unvollkommen, und er sei der wahre Sohn Gottes, an Nicolaus, der den Glauben und die Religionsübungen als unnütz verwarf, die Grundlehren der Moral mit Füßen trat, und behauptete, es sei gut in der Sünde zu beharren, damit die Gnade desto reichlicher sein könne, an Hacket, der vorgab, der Geist des Messias sei auf ihn herabgestiegen. Venner, Fox, William, Sympson, J. Naylor, der Graf Zinzendorf, Wesley, der Baron Swedenborg und andere ähnliche Namen reichen hin, an eine Gesammtheit von so ungereimten Secten und eine Reihenfolge von derartigen Verbrechen zu erinnern, daß wir uns der Mühe überheben können, noch weitere Beispiele anzuführen, um zu zeigen, daß der Protestantismus eine sehr reiche Quelle von Täuschungen und Fanatismus ist. Daß die Fanatiker auch Schlauheit und List nicht verschmähen, um zu ihrem Ziele zu kommen, zeigen z. B. die Camisarden in den Sevennen, die, um ihren Eifer anzufeuern, auf den Gedanken verfielen, eine eigene Pflanzschule des Fanatismus anzulegen. Die Zöglinge wurden hier

in die Kunst, sich nach Gutbefinden in den Zustand von Visionen und Weissagungen zu versetzen, eingeweiht und eingeübt. Ihr Kopf wurde durch die albernsten Auslegungen der Apocalypse erhitzt, ihr Herz mit Haß gegen das vermeinte Babel erfüllt und sie erhielten förmliche Anleitung zu gichterischen Verrenkungen, Verdrehungen der Augen, Aufschwellungen von Hals und Magen, zum Zittern und Schäumen u. dgl. Wir bemerken nur noch, daß der Fanatismus auf dem religiösen Gebiete weit aus am intensivsten ist; denn hier gewinnt die menschliche Seele eine neue Kraft, eine furchtbare Energie, eine unbegränzte Ausdehnung, deßwegen gibt es keine Hindernisse, keine Schwierigkeiten, keine Fesseln für sie; die materiellen Interessen verschwinden ganz, die größten Leiden gewinnen einen Reiz, Marter sind nichts mehr, der Tod selbst ist eine verführerische Vorspiegelung. Die politischen Fanatiker wissen dieß gar wohl und es zeugt deßhalb auch nur von ihrer klugen Berechnung, wenn sie dem Fanatismus auf dem politischen Gebiete ein religiöses wie früher in England, oder ein irreligiöses Element wie in Frankreich, beimischten und noch beimischen. Wir erinnern in dieser Beziehung an Mohammed, Cromwell, Roberspierre ꝛc.; auch die Radicalen der Jetztzeit, insofern sie dem Volke die Republik mit Gewalt aufnöthigen wollen, sind hieher zu zählen. Im Uebrigen ist nicht Jeder ein Fanatiker, den man schon mit diesem Namen bedachte; man bedient sich oft dieses Namens, um den Gegner zum Schweigen zu bringen, um ihn in übeln Ruf zu setzen, und die eigene religiöse Gleichgültigkeit, Lethargie ꝛc. zu bemänteln. — Als Hauptquelle, der wir meistens, oft wörtlich folgten, ist zu nennen: Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus in seinen Beziehungen zu der europäischen Civilisation von Abbé J. Balmes. Vgl. außerdem: Wessenberg, über Schwärmerei. Fichte, die Anweisung zum seligen Leben. Schaftesbury über den Enthusiasmus. Gregoire histoire des sectes relig. [Fritz.]

Farbe, (die) der kirchlichen Kleider und Paramente ist der symbolische Ausdruck der Gefühle, welche die Kirche bei jeder ihrer heiligen Functionen theils öffentlich darstellen, theils in den Gläubigen erwecken will. Vor dem 9ten Jahrhunderte finden sich keine kirchlichen Bestimmungen über die Farbe. Im 10ten Jahrhunderte kannte man vier Farben: die rothe, weiße, grüne und schwarze; erst vom 11ten Jahrhunderte an wurde an manchen Tagen statt der schwarzen die blaue oder auch dunkelblaue gebraucht. Wahl, Gebrauch und Bedeutung der Farben sind verschieden nach der Liturgie und dem Ritus, der in den einzelnen Diöcesen in Uebung ist; so z. B. ist die Purpurfarbe bei den Griechen die Farbe der Trauer und wird an Fasttagen getragen; und die Congreg. s. s. rituum bestimmt, daß jeder Priester sich derjenigen Farbe zu bedienen habe, welche der Ritus der Kirche, in der er die hl. Messe liest, für diesen Tag vorschreibt, wenn diese auch mit dem Directorium seiner Diöcese nicht übereinstimmt. Der römische Ritus kennt, und schreibt fünf Farben vor, nämlich: 1) die weiße, sie ist das Bild der Freude und der Reinigkeit des Herzens; die Kirche drückt durch sie ihre Freude aus: a) über die Beweise der Liebe Gottes für uns Menschen, und b) über das heilige reine und bußfertige Leben der Auserwählten Gottes; daher gebraucht sie diese Farbe an den Festtagen des Herrn (mit wenigen Ausnahmen), bei den heil. Weihen eines Gotteshauses und eines Bischofs, an den Festtagen der seligsten Jungfrau, der Engel, und aller jener Heiligen, welche keine Martyrer sind, und bei jenen liturgischen Handlungen, welche die Begnadigung und Heiligung durch Christus anzeigen. 2) Die rothe Farbe ist das Zeichen der Freude, welche die Kirche bei der Betrachtung der göttlichen Gaben und Gnaden empfindet; daher fordert der Ritus diese Farbe am Pfingstfeste durch die ganze Octave, an den Festtagen, welche zur Verehrung des Leidens und der Leidenswerkzeuge Jesu dienen, und an den Festtagen der Apostel und Martyrer, denen der hl. Geist Kraft und Stärke verlieh, ihren Glauben an Jesum mit ihrem Blute zu bezeugen.

3) Die blaue ist das Symbol der Buße und Trauer über die Sünden, daher ist sie vorgeschrieben für die hl. Advent- und Fastenzeit, angefangen von Dominica sepluages., in den Quatemberzeiten, die Pfingstwoche ausgenommen, an den Vigilientagen — wenn nicht ein anderes Fest gefeiert wird —; an den Bitt- und Bußtagen; bei einzelnen Bittgängen, Weihen und Segnungen, bei den hl. Sacramenten der Buße und letzten Oelung, und bei der hl. Taufe — vor der Begießung mit Wasser. 4) Die grüne deutet die Hoffnung an, daß die Gläubigen durch die Verdienste Jesu, unter dem Beistand des hl. Geistes die Seligkeit verdienen können und werden, und wird gebraucht in der Zeit nach Epiphania und Pfingsten, wenn nicht ein anderes Fest eine andere Farbe fordert. 5) Schwarz ist das Zeichen der tiefsten Trauer, und ist dem Charfreitage und dem Gottesdienste für Verstorbene vorbehalten; jedoch darf am ersten Tage das Schwarz nicht mit einer andern Farbe gemischt sein. — Die gelbe Farbe gilt für weiß; die himmelblaue für dunkelblau. Ist bei dem Kleide die Grundfarbe weiß, die Verzierung und Stickereien aber gemischter Farbe, so kann dasselbe für alle diese Farben gelten; sonst ist die Grundfarbe zu berücksichtigen. Ist weiß mit schwarz gemischt, so deutet das Erstere die Freude über die Liebe Gottes an, daß er den Verstorbenen im Reinigungsorte die Hoffnung ließ, selig zu werden. Goldstoff vertritt alle Farben, die blaue und schwarze ausgenommen. Uebrigens haben mit der Farbe des gottesdienstlichen Kleides alle an dem Altare, oder im Presbyterium befindlichen Paramente übereinzustimmen. [Schauberger.]

Farel, Wilhelm, einer der ersten Reformatoren von Frankreich und der westlichen Schweiz, wurde geboren zu Gap in der Dauphiné im J. 1489 aus adeligem Geschlechte. Er befand sich zu Paris, als 1521 die Lehrsätze Luther's durch die Sorbonne verdammt wurden. Da er ein bekannter Anhänger der neuen Lehre war, verlor er seine Stelle an dem Collegium Le Moine, und zog sich nach Meaux zurück. Der dortige Bischof Wilhelm Briçonnet nahm ihn auf, nebst seinen Gesinnungsgenossen Jacob Le Fevre (Faber Stapulensis), Arnold und Gerard Roussel aus der Picardie. Dort bildete sich die erste reformirte Gemeinde unter dem Prediger Le Clerc aus Meaux, welcher daselbst ohne Bevollmächtigung predigte, und die Sacramente nach der neuen Form spendete. Es wurde gegen diese Gemeinde (von 300—400 Seelen) eingeschritten; Le Clerc wurde gefänglich eingesetzt und dann verbannt (1523). Farel mußte Frankreich verlassen, und zog sich in die Schweiz zurück. Zuerst kam er nach Basel, welches damals noch ganz katholisch war, ertheilte Unterricht, und vertheidigte — 15. Febr. 1524 — mehrere Thesen gegen die katholische Kirche. Bald darauf kam er nach Mömpelgard, wo er die Reform mit rücksichtsloser Heftigkeit verbreitete, öfter in persönliche Lebensgefahr kam, und zuletzt fliehen mußte. Nachdem er sich an verschiedenen Orten kurze Zeit aufgehalten hatte, kam er nach Neufchatel (1529). Mit großem Erfolg bekämpfte er hier die katholische Kirche; auf sein Betreiben wurde dort die Reform eingeführt (4. Nov. 1530). Für das gleiche Werk arbeitete er in Genf, wurde aber wegen seiner maßlosen Heftigkeit aus der Stadt vertrieben. Bald kehrte er wieder zurück (1534), und durch seinen Anhang erlangte er die Erlaubniß, dort predigen zu dürfen. Auf Anlaß der Berner kam es (1534) in Genf zu einer Disputation, wo Farel die Sache der Reform vertheidigte, und worauf den Reformirten freie Religionsübung eingeräumt wurde. Neben Farel wirkten Viret und Froment. Nach einem neuen Religionsgespräch (30. Mai 1535) erklärte sich der Magistrat für die neue Lehre. Farel drang auf Abschaffung der Messe; es erfolgte die förmliche und ausschließliche Einführung der Reformation (27. Aug. 1535). Das neue Glaubensbekenntniß wurde entworfen von Farel. Das nächste Jahr kam Calvin von seiner italienischen Reise über Genf zurück. „Er wurde von Farel als im Namen Gottes zurückgehalten." Bei dem Consistorium und dem Magistrat setzten Farel und Viret es durch, daß Calvin zum Prediger

und Lehrer der Theologie ernannt wurde. In dem Religionsgespräch zu Lausanne (1. Oct. 1536) vertheidigten Calvin, Viret, Farel, den neuen Glauben, und setzten seine Annahme in Lausanne durch. Viret blieb zurück; Farel und Calvin kehrten nach Genf zurück. Bald bekamen die Beiden Streit mit den Genfern. Es waren Familienzwiste zu offenem Kampfe ausgebrochen; die Reformatoren wollten Frieden stiften, und drohten bei fortgesetzter Hartnäckigkeit mit Einstellung des Gottesdienstes. Ferner wollten sie sich gewissen Beschlüssen einer Synode zu Bern über Gottesdienst und Kirchenzucht nicht unterwerfen. Diesen Anlaß benützten die Genfer — die Syndici der Stadt hielten eine Volksversammlung, durch welche sie verordnen ließen, daß Calvin und Farel binnen drei Tagen die Stadt verlassen müßten (1538). Farel ging nach Basel und Neufchatel, und brachte in letzterer Stadt den größern Theil seiner übrigen Lebenszeit zu. Auch hier machte er sich verhaßt durch rücksichtslose Strafpredigten und Eingriffe in das weltliche Regiment. Nur durch das mächtige Bern konnte er sich halten (bis 1542). Später begab er sich nach Metz, wo sich aus flüchtigen Franzosen eine reformirte Gemeinde gebildet hatte. Er breitete gewaltthätig seinen Glauben aus, zog sich durch arge Schmähungen gegen die katholische Kirche thätliche Mißhandlungen zu, entkam mit genauer Noth durch die Flucht, und kehrte wieder in seine alte Stellung nach Neufchatel zurück. Von dort aus machte er wiederholte Besuche in Genf. So erschien er daselbst im J. 1553, und war bei der Hinrichtung des Servet anwesend. Seine neuen oder alten Feinde aber erhoben sich gegen ihn; der Rath ließ dem Calvin verbieten, dem Farel die Erlaubniß zum Predigen in der Stadt zu geben, ja derselbe Rath hängte ihm aus unbekanntem Grunde einen Criminalproceß an den Hals, worüber Calvin schreibt: „Die Blindheit unsers Rathes ist zu beweinen, der von den Neufchatelern die Auslieferung des Farel verlangt, des Vaters sowohl seiner Freiheit als des Gründers dieser Kirche, und zwar wegen Beschuldigung eines Capitalverbrechens." Kurz vor Calvin's Tode kam Farel zum letzten Male nach Genf (1564), um sich von seinem todkranken Freunde zu verabschieden. Eine zweite Reise nach Metz machte er im J. 1565, „eingeladen von seinen alten Schafen, um die Frucht der Saat zu sehen, die er in ihren Herzen ausgestreut hatte." Er kehrte bald wieder nach Neufchatel zurück, und starb im nämlichen Jahre am 13. Sept. 1565. In einem Alter von 69 Jahren heirathete er; ein Jahr vor seinem Tode wurde ihm ein Sohn geboren. Als Schriftsteller hat Farel nichts Bedeutendes hinterlassen — Predigten, Thesen und Abhandlungen. Sein Charakter erhellt aus der vorstehenden Lebensskizze. Vgl. Ancillon, vie de Farel, Amsterdam. 1691. Die Schriften von Calvin und Beza; Kirchhofer, das Leben Wilh. Farel's, Zürich 1831. 2 Bde. Ch. Shmidt, études sur Farel, Strasb. 1834. Ch. Chenevière, Farel, Froment, Viret, Réformateurs religieux, Gén. 1835. [Gams.]

Farfa, eines von den im Mittelalter berühmtesten drei italienischen Klöstern (Montecassino, Nonantula und Farfa), an dem Flüßchen Farfa im Sabinerlande gelegen, schon vor dem Einfalle der Longobarden in Italien bestehend, durch diesen aber mit vielen andern Klöstern zerstört, wurde um 681 durch einen gewissen Priester Thomas aus Maurienna, der auf der Rückreise aus dem hl. Lande nach Farfa kam, wieder hergestellt, und gelangte bald zu hohem Ansehen, indem es von den longobardischen Herzogen von Spoleto und den longobardischen Königen und nachher von den Carolingern, sowie auch von andern Wohlthätern und den Päpsten reichlichst beschenkt und mit Privilegien und Immunitäten ausgezeichnet wurde, während es andrerseits lange Zeit hindurch eine gute und strenge Disciplin nach der Regel des hl. Benedict beobachtete. Bezeichnend ist das vom Spoleterherzog Lupo auf Bitten des Abtes Fulcoald im J. 750 gewährte praeceptum, daß Personen weiblichen Geschlechtes weder das Kloster noch die dem Kloster untergebenen Zellen betreten noch auch am Kloster

auf andern Wegen gehen dürften, als den eigends für sie bestimmten. Besondere Hervorhebung verdient, was in Uebereinstimmung mit einem Schriftchen des Abtes Hugo von Farfa (de destructione monasterii Farfensis) der Chronograph dieses Klosters, der Mönch Gregor († 1100) in seiner Chronik bemerkt: „Igitur per multa annorum curricula monasterium hoc a sanctis Patribus honestissime ac religiosissime disponebatur atque in dies augebatur et accumulabatur in spiritualibus corporalibusque beneficiis non mediocriter sed perfecte, ita ut in toto regno Italico non inveniretur simile huic monasterio, nisi quod vocatur Nonantulae." Eine Beschreibung des Klosters vor seiner in Folge der Anfälle der Saracenen geschehenen Verwüstung liefert der genannte Abt Hugo in dem citirten Schriftchen, das er im Anfange des 11ten Jahrhunderts verfaßte. Die Kirche, erzählt er, war mit einem Bleidache gedeckt, der Hochaltar und das Ciborium waren „ex lapide Angebino"; für die verschiedenen Festtage dienten verschiedene mit Gold und Edelgestein geschmückte Altargewänder; eine das letzte Gericht vorstellende Gedächtnißtafel hatte ein so schreckliches Ansehen, daß sich bei dem Anblick derselben die Erinnerung an den Tod mehrere Tage nicht mehr aus dem Kopfe bringen ließ; andere zahlreiche und herrliche Kirchenornamente und viele schöne mit Silber, Gold und Edelsteinen gezierte Bücher erhöhten die gottesdienstliche Feier; von den fünf Basiliken, außer der Hauptbasilica, war eine für die Canoniker, zwei sammt Krankenhäusern und Bädern für kranke Mönche, eine außerhalb der Klostermauern für das weibliche Geschlecht bestimmt und die fünfte befand sich in dem königlichen Palatium, worin die Fürsten und Kaiser zur Zeit ihrer Anwesenheit wohnten; übrigens waren alle Klosterwerkstätten mit Ziegel gedeckt, alle Fußböden mit Quaderstein belegt, die Klostergebäude insgesammt mit einer Mauer sammt Bogengängen, von Innen für die Mönche und von Außen für die Auswärtigen, umzogen und durch Befestigungswerke und Thürme gegen feindliche Anfälle geschützt. Als gegen Ende des 9ten und dann im 10ten Jahrhunderte die Saracenen in Italien einfielen, setzte ihnen der Abt Petrus, unter welchem das Kloster noch in allen göttlichen Dingen „pulcre ac docte vigebat" (Hugo l. c.) mit seinen Mönchen und Soldaten einen siebenjährigen Widerstand entgegen, fand sich jedoch zuletzt genöthiget, mit den Brüdern und Klosterschätzen abzuziehen. Verlassen und verwüstet blieb nun das Kloster volle 48 Jahre lang, und wurde erst wieder unter König Hugo, der sich mittelst der berüchtigten Marozia (Mariuccia) um 932 Roms bemächtiget hatte aber bald wieder von seinem Stiefsohn Alberich verdrängt wurde, einiger Maßen hergestellt. Allein mit dieser Herstellung war wenig gewonnen, denn in Folge des sogenannten Hurenregimentes zu Rom (Theodora, Marozia und Theodora jun.) und der ganz Italien verwüstenden und zerstörenden Einfälle der Saracenen hatte sich der kirchliche Geist und die Liebe zum Mönchsleben und kirchlichen Studien in Italien beinahe gänzlich verloren. Ein merkwürdiges Zeugniß hierüber gibt Abt Hugo in der erwähnten Schrift, wo er berichtet, König Hugo habe im Kloster Farfa seinen Verwandten Raffred zum Abte eingesetzt, einen Mann „prudens valde in scientia seculari, secundum Deum non adeo eruditus, quod doctrina regularis ordinis, sicut in ceteris religionis et doctrinæ, ab Italico subtracta erat regno, praesertim pro vastatione supradictorum paganorum." Nichts macht diese verkommenen Zustände anschaulicher als das Kloster Farfa selbst. Zwar war Raffred, der neue Abt, kein schlechter Mönch, sondern vielmehr bestrebt, dem Kloster aufzuhelfen; dafür aber tödteten ihn zwei nichtswürdige Mönche, Campo und Hildebrand, durch Gift, und der Mörder Campo erkaufte sich vom König Hugo die Abtei. Alberich, Hugo's Nachfolger in der Regierung zu Rom, welcher zur Wiederherstellung der verfallenen Klosterdisciplin in seinem Dominium den Abt Odo von Clugny (s. Clugny) zum Archimandriten über alle in der Nähe von Rom gelegenen Klöster bestellte, beabsichtigte durch

Odo auch das Kloster Farfa zu bessern; als jedoch Odo einige Mönche nach Farfa schickte, kehrten sie bald wieder zurück, da Campo und seine Genossen sich anschickten, sie zu tödten. Eben so wenig half es, daß Alberich den Campo für abgesetzt erklärte und an seiner Statt den Abt Dagobert verordnete, denn Campo und Hildebrand setzten ihre Gräuelthaten auf andern Besitzungen des Klosters Farfa fort, und nach fünf Jahren wurde auch Dagobert von Mönchen vergiftet. Schrecklich war in dieser Zeit der Zustand des Klosters und der Mönche. Campo und Hildebrand vergeudeten das Kirchen- und Klostervermögen an ihre Kebsweiber, Kinder und Verwandte, und ungescheut trauten sich die Mönche in der Kirche liederliche Dirnen an, zu deren Schmuck sie das Gold und Silber von dem Altare und den Kirchengeräthschaften nahmen; nicht einmal die goldenen Siegel an den Klosterurkunden entgingen ihrer Raubsucht. So ging es noch unter ein Paar andern Aebten fort, bis endlich gegen Ende des 10ten und im Anfang des 11ten Jahrhunderts unter dem demüthigen und eifrigen Abte Hugo ein heilsamer Umschwung eintrat. Dieser zog nach einander Mönche aus Subiaco, Casino und Ravenna nach Farfa, die jedoch nicht entsprachen. Inzwischen kam der ausgezeichnete Abt Odilo von Clugny mit seinem Freunde dem Abte Wilhelm von St. Benigne von Dijon nach Italien, und unter deren Anleitung führte er die Reform von Clugny ein. Hugo's erwähnte Schrift, woraus diese Notizen größtentheils geschöpft sind, befindet sich in Muratori's Antiquit. Ital. t. 6. p. 273—285, Mediolani 1742. Allmählig richtete sich das Kloster im 11ten Jahrhunderte wieder empor. Papst Nicolaus II. consecrirte im J. 1060 die Altäre der Klosterkirche und bestätigte alle Rechte, Freiheiten, Privilegien und Besitzungen des Klosters (Muratori, Antiq. Ital. VI, p. 1039). Auch die Studien kehrten wieder nach Farfa zurück, wie man daraus ersieht, daß nach der neuen Regel, wie sie zu Farfa beobachtet wurde, jedesmal im Anfang der 40tägigen Fasten den Mönchen Bücher zum Lesen und Studiren vertheilt wurden, die hl. Schriften, Erbauungsbücher, Werke der Väter, die Geschichten des Eusebius, Orosius, Beda, Titus Livius &c. Ein ganz besonderes und großes Verdienst erwarb sich der Mönch und Bibliothekar dieses Klosters, Gregor († 1100), der das von Muratori edirte (Script. rer. Ital. t. II. pars. II. p. 289 etc., Mediol. 1726) und für die italienische Geschichte wichtige Chronicon Farfense verfaßte, worin er einen sehr schätzbaren Auszug aus seinen zwei andern ungemein reichhaltigen und in der Bibliothek zu Farfa noch vorhandenen Urkundensammlungen lieferte. Im Zusammenhange mit dem Inhalte dieser Chronik bemerkt Muratori in der Vorrede dazu: „Certe ea olim fuit coenobii illius opulentia, ut Ludovicus Jacobillus in l. de episc. Spolet. scribat, vetusta superesse momumenta, quæ fidem faciunt, possedisse Farfenses monachos in variis provinciis ecclesias ac coenobia 683, urbes duas, videlicet Centumcellas cum suo portu et Alatrium, Castaldatus 5, castella 132, oppida 16, portus 7, salinas 8, villas 14, molendina 82, pagos 315, complures lacus, pascua, decimas, portoria, ac praediorum immanem copiam. Ita ille, quorum tot testes habemus, quot veteres tabulas ejus monasterii chartularium adhuc incolume servat.“ Allein wie früher, so schlug auch später dieser Reichthum öfter zum Verderben der Mönche aus, wie sich schon wieder zwischen den Jahren 1119—1125 zeigte, da Abt Guido und Gegenabt Berard sich auf Kosten des Klostergutes bekriegten und dasselbe gewissenlos vergeudeten, während die Mönche an Nahrung, Kleidung und selbst Schuhen Mangel litten (s. den interessanten Bericht eines gleichzeitigen anonymen Mönches von Farfa bei Muratori, Antiq. Ital. t. VI, p. 285 etc.). Unter abwechselnden Schicksalen erhielt sich das Kloster bis auf unsere Zeiten. S. Muratori loc. cit. und die Annalen des Mabillon besonders den zweiten und vierten Band an den im Generalinder unter „Farfense, monasterium“ angezeigten Stellen. [Schrödl.]

Farnovius, Stanislaus, und die Farnovianer — auch Farnesius und die

Farnesianer — Stifter und Mitglieder eines Zweigs der polnischen Antitrinitarier im 16ten und 17ten Jahrhundert. Farnovius, ein Schüler des Petrus Gonesius, hatte schon als Student zu Heidelberg wegen antitrinitarischer Ansichten Anstoß erregt. Anfangs stund er auf Seite der Socinianer, entschied sich aber später für arianische Ansichten und stiftete endlich, nachdem er wegen seiner Irrlehren verschiedene Anfechtungen erfahren hatte, eine besondere arianisirende Secte von Antitrinitariern, die nach ihm genannt wird. Zu Sandek, an der ungarischen Grenze, gründete er eine berühmt gewordene Kirche und Schule, deren Haupt und Halt er war. Nach seinem Tode aber, welcher um das Jahr 1614 erfolgte, verloren sich seine Anhänger. Die meisten gingen zu den Socinianern über. Bock in seiner h. A. führt fünf Schriften des Farnovius an. Vgl. Bock, historia Antitrinitariorum und h. Socinianismi prussici. Sandii bibliotheca Antitrinitariorum. Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier — 1. und 2. Bd. — Heidelberg 1839 und 1844.

Faröer-Inseln, christlich, s. Island und Grönland.

Fassionen der Pfründen. Unter Pfründe-Fassion versteht man eine in möglichst verlässiger Weise specificirte Angabe der sämmtlichen Einkünfte und Lasten eines Kirchenamtes. Da nach den neueren staatsrechtlichen Principien auch die Geistlichen mit ihren Beneficien der Steuerpflichtigkeit unterliegen, und diese nach dem reinen Ertrage der Pfründe regulirt wird, so haben die Staatsregierungen überall die Herstellung solcher verlässiger Ertragsermittelungen anbefohlen. In dergleichen Fassionen werden 1) die Einkünfte der Pfründe nach den Quellen, aus welchen dieselben fließen, in der Regel unter nachfolgenden Rubriken eingetragen: a) an ständigem Geldgehalte aus dem Staatsärar, aus Communalcassen, Intercalarfonds &c.; b) an jährlichen Zinsen von den zur Pfründe gestifteten Capitalien; c) an Einkommen von Realitäten, als von Gebäuden, Gärten, Aeckern, Wiesen, Weinbergen, Waldungen, an Dominicalgefällen, Grund- und Bodenzinsen, Laudemien &c.; d) an ständigen Reichnissen und nutzbaren Rechten, wie Zehnten, Holz-, Jagd-, Fisch-, Weiderechte, an Gaben und hergebrachten Sammlungen von der Gemeinde, im durchschnittlichen Geldwerth berechnet; e) an Einnahmen für verschiedene amtliche Verrichtungen, in welcher Hinsicht jedoch nach bestehenden Verordnungen bald nur die fixen Gefälle für gestiftete und unabänderliche Obliegenheiten, bald auch die zufälligen Stolgebühren für Taufen, Hervorsegnungen, Trauungen, Krankenprovisuren, sowie die Altaropfer im jährlichen Durchschnittsbetrage aufzunehmen sind. In ähnlicher Weise, wie die Einnahmen, müssen auch 2) die auf der Pfründe lastenden Ausgaben zusammengestellt werden, und zwar a) die Staats- und Communalabgaben an Grund- und Dominicalsteuern, Familienschutzgeld, Kreis-, Districts- und Gemeindeumlagen &c.; b) die Diöcesanabgaben, soweit sie als ständige Reichnisse z. B. als Cathedraticum, Seminaristicum &c. hergebracht sind; c) die Gehalte und Verpflegungskosten der benöthigten Hülfspriester; d) Lasten wegen besonderer Verhältnisse der betreffenden Pfarrei, wie allenfallsige Absentgelder für den abgetretenen Pfarrer oder Beneficiaten; Grundzinse oder andere grundherrliche Abgaben von der Pfründe; jährliche Brandassecuranzbeiträge für die mit derselben verbundenen Wohn- und Wirthschaftsgebäude; Reparaturkosten, Bauschillingsfristen für etwaige ad onus successorum geführte Neubauten &c. — Ueber die Herstellung der Pfründefassionen sind von den Staatsregierungen in der Regel eigene Weisungen und Instructionen erlassen. Die gewöhnlich in tabellarischer Form vorgeschriebenen Rubriken müssen möglichst vollständig und erschöpfend ausgefüllt, und die Belege für die einzelnen Posten gehörig legalisirt sein. Diese durch die Pfründebesitzer hergestellten Fassionen werden von den betreffenden Curatelbehörden revidirt und, wenn nöthig, noch einer Superrevision durch die Obercuratelstellen unterworfen. [Permaneder.]

Fasten, jejunare, jejunium, ist im weitesten und allgemeinsten Sinne Enthaltung, abstinentia, Verzichtung auf einen Genuß, oder wenigstens Beschränkung desselben. Die Theologen nennen viererlei Fasten: 1) geistiges, jejunium spirituale, Enthaltung von Sünde, abstinentia a vitiis; 2) sittliches Fasten, jejun. morale, Mäßigkeit, Vermeidung des Zuviel im Genuß von Speise und Trank, parsimonia, temperantia; 3) natürliches Fasten, jejun. naturale, gänzliche Nüchternheit, welche darin besteht, daß man vom Beginn des Tages an bis zu einem bestimmten Zeitpunct lediglich Nichts genießt, abstinentia ab omni prorsus cibo et potu; 4) kirchliches Fasten, jejun. ecclesiasticum, die nach kirchlicher Vorschrift und Anleitung eingerichtete Beschränkung des Genusses von Speisen, abstinentia cibi secundum regulam Ecclesiæ assumpta. Bestimmter enthält der Begriff des Fastens dieß, daß der Genuß, den man sich versagt oder beschränkt, an sich ein erlaubter sei. Daher sind die erste und zweite der hier genannten Arten des Fastens nicht Fasten im eigentlichen Sinn; und wenn von Fasten schlechthin die Rede ist, so meint man nur die dritte und vierte Art, das sogenannte natürliche und kirchliche Fasten. Das natürliche Fasten, gänzliche Nüchternheit, ist Denjenigen geboten, die das Sacrament des Altars empfangen wollen. Hier haben wir es nur mit dem kirchlichen Fasten, dem jejunium ecclesiasticum, zu thun. Dieses nun erscheint in folgender Gestalt. Erstens ganz im Allgemeinen bezieht es sich nicht auf Getränke (Wasser, Wein, Thee, Caffee ꝛc.) sondern nur auf Speisen, ist also abstinentia a cibis im engern Sinn des Wortes. Zweitens als vollständiges Fasten, jejun. perfectum, besteht es darin, daß man a) nur ein Mal des Tages, und zwar mindestens nicht vor Mittag, ein vollständiges Mahl einnehme, und b) Auswahl der Speisen halte d. h. gewisse Speisen gänzlich ausschließe. Diese gänzlich auszuschließenden Speisen sind vor Allem das Fleisch der warmblütigen Thiere und was davon herkommt, dann auch, wenigstens in den südlicheren Gegenden, die Eier und Milchspeisen, namentlich Käse. Drittens unvollkommenes Fasten, jejun. particulare, semijejunium, ist dann vorhanden, wenn man entweder a) sich zwar des Fleisches, der Eier ꝛc. enthält, aber zwei Mahlzeiten des Tages veranstaltet — gewöhnlich Abstinenz schlechthin genannt — oder b) sich mit einer Mahlzeit begnügt, aber dabei Fleisch, Eier ꝛc. genießt, oder endlich c) mit der einen Mahlzeit, die man hält, eine ganz mäßige Erfrischung in später Stunde des Tages, sogenannte collatio vespertina oder serotina, verbindet. (Da indessen heut zu Tage diese Collation allgemein erlaubt ist, so kann es als jejunium plenum gelten, auch wenn dieselbe genommen wird.) Das so beschaffene Fasten ist von der Kirche vorgeschrieben für bestimmte Zeiten und Tage; erstens das vollkommene für die Zeit vom Aschermittwoch bis Charsamstag, mit alleiniger Ausnahme der Sonntage — sogenanntes Quadragesimalfasten (c. 6. D. 4; c. 8. D. 3 de consecr.), für die Quatember (c. 2—6. D. 31) und die Vigilien hoher Feste (c. 1. 2. X. de observ. jej. [3, 46]); zweitens das unvollkommene in der ersten Form für zwei Tage jeder Woche, entweder den Mittwoch und Freitag, oder Freitag und Sonnabend (c. 11 u. 16. D. 3 de consecr. c. 11. D. 13; c. 13. D. 3 de consecr.; ehemals gehörten hieher noch, aber, wie es scheint, nie gesetzlich, der Advent und die drei Bittage). Ob das für genannte zwei Wochentage vorgeschriebene Fasten ein unvollkommenes, bloß Enthaltung von Fleischspeisen sei, kann freilich eine Frage sein. Viele verneinen dieselbe. In Anbetracht dessen aber, daß, wäre es das vollkommene Fasten, sich die Quatemberfasten nicht begreifen ließen, wird sie zu bejahen sein. Das c. 31. D. 5. de consecr. entscheidet Nichts. Mansi (zu Nat. Alex. II. E. Saec. II. Diss. IV. art. 4) vermuthet, ohne Zweifel richtig, die Quatemberfasten seien eingeführt worden, nachdem die Wochenfasten nicht mehr genau beobachtet wurden. Nicht soll gefastet werden in der Zeit von Ostern bis Pfingsten, an den Sonntagen und hohen Festen, so daß selbst am Freitag nicht gefastet wird, wenn das Weihnachtsfest darauf fällt (c. 3. X. de observ. jejun.

[3. 46]). Zu diesen Bestimmungen kommen ergänzend diejenigen, welche die Personen betreffen, die zum Fasten verpflichtet sind. Zu dem Fasten, welches in der nur einmaligen Ersättigung besteht, sind nicht verpflichtet Kinder unter sieben und Greise über sechzig Jahre (Frauen, nach der Meinung vieler Theologen, schon nach dem fünfzigsten Jahre), ferner Kranke, Schwangere und Wöchnerinnen, alle Personen, welche sehr anstrengende und kraftverzehrende Arbeit, leibliche oder geistige, zu verrichten haben (die meisten Handwerker und Handarbeiter, namentlich diejenigen, welche im Freien zu arbeiten haben, Geistliche, die durch Predigten, Krankenbesuch ꝛc. sehr angestrengt sind, Lehrer, welche täglich mindestens vier Stunden Unterricht ertheilen ꝛc.), Reisende, welche einen längern und beschwerlichen Weg zurücklegen, die Armen, welche eine einmalige Mahlzeit nicht halten können, kurz Alle, für die das Fasten Folgen hätte, welche es seiner Bestimmung nach nicht haben soll: Nachtheil für die Gesundheit, Unfähigkeit für die Berufsgeschäfte ꝛc., ohnehin Alle, denen es geradezu unmöglich ist. Die Theologen nennen Viererlei, worauf die hieher gehörigen Befreiungsgründe zurück zu führen sind: Unmöglichkeit, Noth, Arbeit und geistliche Wohlthätigkeit, impotentia, necessitas, labor, pietas. Von selbst versteht es sich indessen, daß immer in den einzelnen Fällen entschieden werden müsse, ob einer dieser Befreiungsgründe vorhanden sei; weßhalb Alexander VII. den Satz, daß alle öffentlichen Arbeiter ohne Weiteres von der Verpflichtung des Fastengebotes frei seien (omnes officiales, qui in republica corporaliter laborant, sunt excusati ab obligatione jejunii), als gar zu allgemein verdammt hat. Zu unvollkommenem Fasten, nämlich zum Enthalten von Fleisch ꝛc. sind verpflichtet die jungen Leute vom 7ten bis 21sten Jahre. Alle Diejenigen, welche die genannten Befreiungsgründe nicht für sich in Anspruch nehmen können, sind streng zum Fasten verpflichtet, zum vollkommenen in den Zeiten und Tagen, wo vollkommenes, zum unvollkommenen, wo unvollkommenes von der Kirche vorgeschrieben ist. Nur vermittelst Dispensation können einzelne Personen, ganze Gemeinden und Diöcesen ganz oder theilweise von dieser Verpflichtung befreit werden. Dispensation, resp. Milderung des Fastengebotes, steht für die ganze Kirche dem Papst, für die Diöcesen und ganze Gemeinden den Bischöfen, für einzelne Personen (und einzelne Fälle) den Pfarrern, für religiöse Gemeinschaften den geistlichen Obern zu. Nicht können Dispensiren (sondern nur etwa **erklären**, es sei ein Befreiungsgrund vorhanden) die Aebtissinnen und diejenigen Beichtväter, welche nicht zugleich Pfarrer sind. Der Grund ist, weil diesen eine Jurisdictio in foro externo nicht zusteht. Als allgemeine Regel für alle Dispensationen gilt, daß ein triftiger Grund, justa causa, dazu vorhanden sein müsse. Im Einzelnen bestehen, besonders seit Benedict XIV., sehr genaue Vorschriften, die sich aber leicht von selbst ergeben und erklären (**Ligori** Theol. mor. L. IV. Tract. VI. de praec. eccles. c. 3. n. 1013 sqq. 1031 sq.). In neuerer Zeit ist vieler Orten, besonders in Teutschland, durch Dispens das Fastengebot so sehr gemildert, daß kaum mehr die ursprüngliche Strenge zu erkennen ist. Die Umstände haben es so erfordert. — Bei Beurtheilung des Fastengebotes ist hierauf keine Rücksicht zu nehmen, sondern dieß Gebot so ins Auge zu fassen, wie es oben dargelegt worden. — Betrachten wir die Sache zunächst ganz im Allgemeinen. Indem die Angehörigen der katholischen Kirche fasten, thun sie Etwas, was dem Wesen des Menschen angemessen und deßhalb auch von jeher geschehen ist, bei den Heiden (Hieron. adv. Jov. Lib. II. T. IV. p. 205—206. Leo I. Serm. 77 de jejun. Pentec. c. 2. Tert. de an. c. 48. Cyr. Al. c. Jul. l. 6. c. 19 u. A.) und bei den Juden (s. Fasten bei den Juden). — Wie im alten Testamente, so begegnet uns auch im neuen vielfaches Fasten. Vor Allem ist es Johannes Bapt., welcher nicht nur selbst fastet, sondern auch seine Jünger zum Fasten anhält (Matth. 3, 4.; 9, 14. Marc. 2, 18.). Darauf beobachtet Christus selbst, ehe er öffentlich auftritt, ein 40tägiges Fasten (Matth. 4, 2. Luc. 4, 2.), empfiehlt gelegentlich das Fasten

(Matth. 9, 15.; 17, 20. Luc. 5, 35.), indem er nur das heuchlerische, verkehrte Fasten, den geistigen Hochmuth, wie überall, so auch beim Fasten tadelt (Matth. 6, 16—18. Luc. 18, 12. 14.). Demgemäß fasten endlich auch die Apostel häufig (Apg. 13, 2. 3.; 14, 22. 2 Cor. 11, 27.). — Hiernach ist mit Entschiedenheit zu behaupten, das Fastengebot der Kirche, allgemein angesehen, sei Ausfluß des christlichen Geistes. Was man mit Berufung auf etliche Stellen der hl. Schrift hiegegen einwendet, ist unserer Behauptung so wenig entgegen, daß man fast glauben möchte, es sei nur zum Scherze vorgebracht. So wenn der Herr sagt: „Wenn ihr fastet, so seid nicht wie die Heuchler, welche ihr Gesicht entstellen" ꝛc. (Matth. 6, 16.), so spricht er ja offenbar nicht nur nicht gegen das Fasten, sondern setzt es bei den Seinigen voraus. Wogegen er spricht, ist nur die Heuchelei, die Hoffart, das Prahlen mit dem Fasten. Was Matth. 15, 11 ff. zu lesen ist: „Nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen" ꝛc., berührt das Fasten gar nicht. Es ist davon die Rede, ob der Mensch verunreinigt werde, wenn er mit ungewaschenen Händen esse. Da man sich indessen vorzugsweise auf diese Stelle gegen das kirchliche Fastengebot beruft, so sei hier bemerkt, sie wolle geistig gefaßt und verstanden werden, und wenn irgendwo, so tödte an diesem Ort der Buchstabe. Bellarmin bemerkt sehr gut, im Falle einer Uebersättigung, Berauschung u. dgl. sei es allerdings durch das in den Mund Eingehende, daß der Mensch verunreinigt werde; und das habe sicherlich der Herr nicht in Abrede stellen wollen. Davon aber abgesehen, und ganz allgemein an der Wahrheit festgehalten, daß Speisen und Getränke als solche, wie sie immer heißen mögen, den Menschen nicht verunreinigen, so wird ja dieß bei dem kirchlichen Fasten auf keine Weise vorausgesetzt. Diese Thorheit überläßt die Kirche den Encratiten, Manichäern und den ähnlichen Häretikern. Aber wenn genossene Speisen auch nicht verunreinigen, so reinigen sie doch auch nicht; und es ist ja nicht bloß um Nicht-Verunreinigung, sondern um Reinigung zu thun. Ob aber die Abstinenz hiezu beitrage oder nicht, ist eine Frage, worüber an der besprochenen Stelle Nichts entschieden ist. Lächerlich ist es, wenn man sich auf Stellen wie Luc. 10, 7 f. u. 1 Cor. 10, 25. beruft. Wenn ihr in einer Stadt oder in einem Hause aufgenommen werdet, sagt der Herr seinen Jüngern, so bleibet daselbst und esset und trinket, was daselbst ist, was man euch vorsetzt; wo man euch, fügt er bei, nicht aufnimmt, da schüttelt den Staub von den Füßen und gehet weiter. Der Apostel Paulus aber schreibt an die Corinthier, nachdem er ihnen das Essen von dem heidnischen Opferfleisch auf's Strengste untersagt hat: „Alles (dagegen), was auf dem Fleischmarkte verkauft wird, esset, ohne im Gewissen beängstigt zu sein"; denn, will er sagen, indem ihr von dem öffentlich verkauften Fleische esset, nehmet ihr nicht Theil an den Opfermahlzeiten. Wie ein Mensch mit gesunden Sinnen in diesen Stellen eine Verdammung des Fastens sehen könne, muß als Räthsel gelten. Dasselbe gilt von Col. 2, 16. 1 Tim. 4, 3. u. a., denn die Auswahl der Speisen, die zum kirchlichen Fastengebot gehört, beruht ja, wie bereits bemerkt, nicht auf der Unterscheidung reiner und unreiner Thiere, oder der Meinung, daß einzelne Speisen an sich oder zu gewissen Zeiten unrein seien. Was endlich Matthäus 9, 15., Marc. 2, 18 f., Luc. 5, 33 f. betrifft, so wird, ohne Zweifel mit Recht, gerade auf diese Stellen die Verlegung des kirchlichen Fastens in die oben genannten Zeiten zurückgeführt. Jeden Freitag und Sonnabend (oder auch Mittwoch), und besonders in der Zeit vor Ostern muß sich die Kirche daran erinnern, daß ihr Bräutigam weggenommen worden, daß die Sünden der Menschen ihn an das Kreuz gebracht; und da ist dann die Zeit, von der der Herr an den angeführten Orten sagt: „alsdann werden sie fasten." — Doch daß das Fasten im Allgemeinen dem christlichen Geist entspreche oder vielmehr Erweis desselben sei, wird wohl von Allen, nicht nur Katholiken, sondern auch Andersgläubigen, zugegeben. Es dürften Wenige sein, die nicht mit

dem hl. Leo übereinstimmten, wenn er alle Gläubigen ohne Ausnahme (universos fideles sine exceptione) zur Beobachtung der Quadragesimalfasten mit den Worten auffordert: „Niemand ist so heilig, daß er nicht heiliger, Niemand so fromm, daß er nicht frömmer werden müßte (Nemo tam sanctus est, ut non sanctior, nemo tam devotus, ut non debeat esse devotior). Was keine Gnade findet in den Augen Vieler, selbst katholischer Moralisten, ist nur 1) dieß, daß das Fasten nicht bloß empfohlen, sondern geboten, und 2) daß es bestimmt gestaltet und auf bestimmte Zeiten verlegt ist. Aber gerade diese zwei Momente machen das Fasten der katholischen Kirche aus; und was also an dem Fasten anstößig ist, ist gerade das, daß es dieß bestimmte Fasten, daß es gerade so, und nicht anders beschaffen ist. Eine kurze Erörterung möge die Sache beleuchten. Erstens was das Gebot zu fasten, als solches, betrifft, so ist dasselbe so alt wie die Kirche. Von jeher war den Mitgliedern der Kirche das Fasten nicht bloß empfohlen, sondern geboten; es läßt sich keine Zeit nennen, wann, kein Ort, wo, und Niemand, von wem ein Fastengebot gemacht, ohne Weiteres geschaffen worden wäre. Die ältesten Documente, welche des Fastens erwähnen, kennen dasselbe als Etwas, wozu die Christen verpflichtet seien. So can. ap. 68. Conc. Nicaen. c. 5. Conc. Laod. c. 50 etc., wo überall das vierzigtägige Fasten, ἡ τεσσαρακοστή, als etwas Hergebrachtes, Bekanntes erscheint, und Conc. Gangr. c. 18 u. 19, wo allgemein von kirchlichen Fasten, νηστεῖαι παραδεδομέναι ... καὶ φυλασσόμεναι ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας die Rede und speciell das Fasten am Sonntag, ἐν τῇ κυριακῇ, verboten ist. Alle Väter, welche vom Fasten reden, kennen und anerkennen dasselbe als etwas Gebotenes. So Irenäus, Tertullian, Epiphanius, Hieronymus, Basilius, Ambrosius u. s. w. Nicht nur so alt, als die nachapostolische Kirche ist das Fastengebot, sondern es reicht dasselbe in die apostolische Kirche hinauf. Die in Jerusalem versammelten Apostel haben den Gläubigen die Enthaltung von gewissen Speisen ganz ebenso wie die Enthaltung von der Hurerei nicht bloß empfohlen, sondern befohlen, geboten (Apg. 15, 28. 29.), und der Apostel Paulus hat sofort auf seinen Reisen diese Vorschriften (δόγματα κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων) den Gläubigen zur Beobachtung vorgelegt (παρεδίδουν αὐτοῖς φυλάσσειν, Apg. 16, 4.). In Wahrheit: ist das Fasten ein wesentliches Moment unseres Mitwirkens bei der Rechtfertigung (und daß es dieß sei, wird sich bald zeigen), dann muß die Kirche es als nothwendig d. h. als Etwas erklären, was die einzelnen Christen üben müssen. Damit aber ist unmittelbar das Fastengebot gesetzt, denn Etwas als nothwendig (zu thun) bezeichnen heißt ein Gebot geben. Demnach steht die sogenannte evangelische Freiheit dem Fastengebot so wenig entgegen, als dem Gebot zu glauben, dem Gebot, den Decalog zu beobachten, Liebe zu üben, die Sacramente zu empfangen rc. Wer von der Kirche verlangt, sie solle Dasjenige, was sie für nothwendig zur Rechtfertigung hält, als solches nicht bezeichnen, nicht erklären d. h. kein Gebot geben, der verlangt nicht mehr und nicht weniger, als, es solle keine Kirche sein. Wer aber nicht Dasselbe für nothwendig zur Rechtfertigung hält, was die Kirche dafür erklärt, dem steht es frei, einen andern Weg zu gehen, wegzubleiben, auszutreten, oder auch zu bleiben und dem Willen der Kirche entgegen zu handeln, sogar noch, seine Handlungsweise für die bessere zu erklären und zu sehen, wohin er kommen werde: nur nicht, zu sagen, er sei durch die Kirche beschränkt, der evangelischen Freiheit beraubt. Wer ein ganzer Katholik, ein lebendiges Glied der Kirche ist, fühlt sich durch das Fastengebot, wenn er es auch streng beobachtet, nicht beschränkt, aus dem einfachen Grunde, weil sein eigener Wille, wie seine Ueberzeugung, mit dem Willen und der Ueberzeugung der Kirche übereinstimmt. Darum kann man die Bemerkung nicht gelten lassen, daß zu wünschen wäre, die Kirche möchte in Rücksicht der häufigen Uebertretung des Fastengebotes dieses ganz aufheben und das Fasten nur mehr empfehlen, um das Gewissen jener Uebertreter zu schonen.

Wer das Fastengebot trotz der großen Milderung, in der es heut zu Tage erscheint, vornehm und frech übertritt, würde auch eine Empfehlung der Kirche verachten, würde der Kirche nach- wie vorher spotten; und so wäre sicherlich für sein Gewissen Nichts gewonnen. Es ist freilich wahr: wenn es kein Gesetz gäbe, gäbe es auch keine Uebertretung. Aber welcher Vernünftige wird darum sagen, die Gesetze (im Staat wie in der Kirche) seien abzuschaffen? — Ist aber hiernach die Kirche berechtigt, ja mehr als berechtigt, das Fasten zu gebieten, so von selbst auch, demselben bestimmte Gestalt und Form zu geben, Zeiten festzusetzen, wann, und die Art und Weise zu bezeichnen, wie gefastet werden müsse. Dieses Zweite ist mit dem soeben besprochenen Ersten von selbst gegeben, weil die Durchführung eines Gebotes nicht möglich ist, wenn nicht dem Gebotenen bestimmter Inhalt und bestimmte Form gegeben wird. Demnach kann eine Einwendung, diesen Punct betreffend, nur dagegen gehen, daß es gerade dieser und nicht ein anderer Inhalt, gerade diese und nicht eine andere Form sei, welche die Kirche dem von ihr gebotenen Fasten gegeben. Aber wenn nun dieses Fasten nach Inhalt und Form ein anderes wäre, so würden die nämlichen Frager wiederum fragen, warum so, warum nicht anders. Mit solchen Fragern kommt man an kein Ende. Es verhält sich hiemit nicht anders, als wie mit den thörichten Fragen, warum die Welt gerade so, warum nicht anders eingerichtet sei. Indessen wir brauchen bei dieser Antwort, obwohl sie an sich genügend wäre, nicht stehen zu bleiben, denn das von der Kirche gebotene Fasten läßt sich auf's Vollständigste, nach Form und Inhalt, rechtfertigen. Zuerst in Betreff der Zeit wird schwerlich ein Zweifel zu erheben sein. Oder welche Zeiten sollen wir zur Abtödtung des Fleisches auswählen, wenn nicht den Sterbetag Jesu und noch einen andern Tag, an dem wir uns erinnern, der Bräutigam sei weggenommen worden; wenn nicht die Zeit, in der sich uns, so wir nur Etwas vom christlichen Geiste in uns tragen, eine Betrachtung des Leidens und Sterbens, des ganzen Erlösungswerkes Jesu von selbst und stärker als sonst aufdrängt; wenn nicht die Tage, an denen wir besonders leuchtende Puncte des himmlischen Reiches der Herrlichkeit vor Augen haben und uns folglich lebhaft und mit Schmerz erinnern müssen, wir haben noch einen weiten und beschwerlichen Weg zurückzulegen, bis wir ebendaselbst angelangt sein werden? u. s. w. Was in dieser Beziehung einer nähern Rechtfertigung kann zu bedürfen scheinen, ist nur die Unterschiedenheit der heutigen Praxis von der der ältesten Kirche, genauer überhaupt der Wechsel in Festsetzung der Fastenzeiten. Allein das ist etwas völlig Unwesentliches. Die Hauptfasten, nämlich die vierzigtägige vor Ostern und die wöchentlich zweitägige wurden in den ältesten Zeiten der Kirche, so weit unsere Kenntniß reicht, ganz ebenso wie noch heute beobachtet. Nur wurde erstens das vierzigtägige Fasten entweder ohne oder mit Unterbrechung, und ebenso mit oder ohne Beizählung der Sonntage gehalten — eine Differenz der Praxis, welche zur Folge hatte, daß die Fastenzeit hier länger, dort kürzer wurde, zwischen sieben und fünf Wochen wechselte (daher Quinquagesima, Sexagesima und Septuagesima); bis endlich Gregor d. Gr. die jetzige Einrichtung festgestellt hat (c. 16. D. 5 de consecr.). Die nicht seltene Angabe, daß an einigen Orten nicht vierzig Tage, sondern vierzig Stunden vor Ostern gefastet worden sei, ist irrig und beruht auf Mißverständniß der von Irenäus und Andern überlieferten Angabe, daß Einzelne in den Tagen vor Ostern (wahrscheinlich nur in der Charwoche) vierzig Stunden lang nichts zu genießen gepflegt haben. Was zweitens die Wochenfasten betrifft, so wurden sie in den ersten Zeiten am Mittwoch (zum Andenken an den Verrath Christi durch Judas) und Freitag gehalten. Nachher kam der Sonnabend hinzu, weil an diesem Tage der Herr im Grab gelegen. In Folge hievon aber fiel im Abendlande der Mittwoch aus. Es besteht noch jetzt nicht durchgängig Gleichmäßigkeit. Daß alle diese Differenzen völlig unwesentlich seien, braucht kaum gesagt zu werden. Der Gedanke, auf dem dieß Fasten beruht, ist immer und

überall derselbe gewesen und geblieben. Die Quatember- und Vigilienfasten stammen erwiesener Maßen zwar aus sehr früher, nicht aber aus der ältesten Zeit. Jene erscheinen in allgemeiner Geltung zuerst bei Leo d. Gr., woraus wir, nach der früher mitgetheilten Vermuthung Mansi's, schließen, im fünften Jahrhundert sei Milderung der beiden (resp. drei) wöchentlichen Fasten bereits allgemein gewesen. Der Vigilienfasten erwähnen zuerst Chrysostomus und Augustinus. Die hiemit dargelegten Aenderungen zeigen sich, wie Jedermann sehen muß, als Aenderungen, die mit der natürlichen Entwicklung des kirchlichen Lebens Hand in Hand gehen, und tragen somit ihre Rechtfertigung in sich selbst. — Aber nun das Fasten selbst! das einmalige Essen des Tages und dabei Enthaltung von Fleisch und andern Speisen! Die nächste Frage der Gegner ist auch hier wiederum: warum gerade so, warum nicht anders? Warum muß man sich des Fleisches enthalten, und nicht vielmehr der Gemüse; warum der Eier, und nicht vielmehr des Obstes; warum nur gewisser Speisen, warum nicht vielmehr gewisser Getränke? u. s. w. Auf derlei Fragen ist im Vorigen bereits geantwortet. Näher betrachtet aber, so muß einleuchten, daß mit Recht gerade Fleisch, Eier und Milchspeisen, besonders Käse als die nicht zu genießenden Speisen bezeichnet sind. Dieselben sind die kräftigsten, nahrhaftesten, dem Fleisch am meisten dienenden, folglich auch die am meisten reizenden; somit war und ist es unbedingt am zweckmäßigsten, sich beim Fasten gerade ihrer, nicht aber anderer zu enthalten. Aber warum denn gänzliche Enthaltung von genannten Speisen, und warum überdieß nur eine ganze Mahlzeit an den Fasttagen? Hierauf haben wir keine andere Antwort, als: damit gefastet, damit Ernst gemacht sei. Bloßer Abbruch, oder — deutlicher gesagt — Mäßigkeit ist noch nicht Fasten; Mäßigkeit ist immer und unter allen Umständen Pflicht, ist natürliche Pflicht (jejun. morale); und wer bloß Mäßigkeit übt, übt eben keine Gewalt, um das Himmelreich an sich zu reißen (Matth. 11, 12). Allerdings könnte auch bei Fleischgenuß so starker Abbruch geschehen, daß es mehr, als bloße Mäßigkeit wäre, es könnte also auch bei Fleisch gefastet werden. Allein in Betreff der Quantität läßt sich, wie Bellarmin richtig bemerkt, so schwer oder gar nicht ein bestimmtes Maaß festsetzen, daß, wollte man das Fastengebot durchführen, nichts Anderes übrig blieb, als gänzliches Untersagen des Fleisches für die Fasttage. Wird aber eingewandt, es wäre doch besser, ganz mäßig Fleisch zu genießen, als bei übermäßigem Genusse anderer, leckerer Speisen sich gütlich zu thun, so ist das eine Bemerkung, welche, gegen einzelne Heuchler gerichtet, am Platze, gegen das kirchliche Fastengebot aber gerichtet ebenso thöricht als boshaft ist; denn wenn die Kirche verlangt, daß man sich nicht nur den Fleischgenuß, sondern auch zwei und mehr Mahlzeiten versage, so erweist sie sich doch wohl nicht als Gaumen- und Magendienerin. — Auch in diesem Puncte ist das Fastengebot nicht ohne Wechsel geblieben, und die Gegner desselben haben nicht versäumt, hierauf zu verweisen. Die gestattete Mahlzeit, welche jetzt Mittags gehalten wird, hat in frühester Zeit erst Abends, später um 3 Uhr Nachmittags stattgefunden. Mit der hierin eingetretenen Aenderung (Milderung) hängt die gegenwärtig gestattete abendliche Collation zusammen. Ferner waren früher nicht nur einzelne Speisen, sondern auch Getränke, namentlich der Wein untersagt. Während endlich gegenwärtig der Genuß von Milch und Eiern ziemlich allgemein, wenigstens in den nördlichen Gegenden, gestattet ist, scheint man in frühern Zeiten streng an dem Verbot desselben gehalten zu haben. In all diesen Puncten hat sich, wie man sieht, das Fastengebot im Lauf der Zeit gemildert. Diese Milderung rechtfertigt sich gleich sehr, sei es daß man, mit Rücksicht auf die Ortsverhältnisse und andere Umstände, ihre Angemessenheit ins Auge fasse oder darauf sehe, daß durch sie dem Wesen des Fastens kein Eintrag geschehe. Wenn man sich speciell über die Gestattung des Weines und anderer ähnlicher Getränke mit dem Bemerken aufhält, daß diese Getränke ebenso aufregen und reizen, wie die

untersagten Speisen: so ist fürs Erste zu antworten, diese Bemerkung sei, wenigstens für die nördlichen Gegenden, nicht richtig. Sodann aber mögen sich Jene, welche diese Antwort nicht befriedigt, damit helfen, daß sie sich des Weins aus freien Stücken enthalten, überhaupt das Fasten nach Belieben schärfen. Es wird sie Niemand daran hindern. Die Griechen enthalten sich beim Fasten des Weins. Ihr Fasten ist überhaupt strenger, als das unsrige. — Wie hiernach das Fasten im Lauf der Zeiten eine Milderung, so hat es anderer Seits auch, wenigstens angeblich, eine Schärfung erfahren. Anfangs, sagt man, war der Fleischgenuß nicht untersagt. Allerdings findet sich ein solches Verbot aus den ältesten Zeiten nicht. Es durfte nicht gegeben werden — wegen der Ketzer, welche einzelne Speisen, vor Allem das Fleisch, für bös an sich erklärten. Daraus folgt aber nicht, daß die Fastenden sich des Fleisches nicht enthalten, überhaupt nicht Auswahl der Speisen gehalten haben. Schon in der ältesten Zeit, bei Tertullian und Andern, ist von Xerophagieen, trockener Nahrung die Rede, was doch wohl auf Auswahl der Speisen hinweist. Auch in dem hiemit berührten Wechsel wird jeder Unbefangene natürlichen Fortschritt, eine durch natürliche Entwicklung bedingte Vervollkommnung erblicken. — Bei all diesem ist jedoch Etwas vorausgesetzt, was jetzt erst noch zu erörtern und zu erweisen ist, nämlich die Nothwendigkeit oder Nützlichkeit des Fastens an sich. Wenn das Fasten nothwendig oder nützlich ist, so hat die Kirche recht daran gethan, dasselbe zu gebieten, und wenn sie es gebot, so mußte sie es so machen, wie sie gethan hat. Demnach aber fragt es sich, ob jene Nothwendigkeit oder Nützlichkeit vorhanden sei. Dieß ist dann der Fall, wenn das Fasten wesentlich zur Rechtfertigung beiträgt, wenn es in dem Rechtfertigungsprocesse, so weit solcher von uns Menschen zu vollziehen ist, nicht fehlen darf. Ob dieß der Fall sei, ist nunmehr zu sehen. Das Fasten hat eine doppelte Stellung: das eine Mal erscheint es als Ursache bestimmter Wirkung, das andere Mal als Wirkung oder Folge bestimmter Ursache. — Zweck und Erfolg des von der Kirche gebotenen Fastens ist zunächst und unmittelbar Bezähmung des Fleisches; das Fasten ist vorgeschrieben und wird beobachtet ad carnem edomandam, wie die Theologen sagen. Ist nun hierin ein Moment zur Rechtfertigung zu erblicken? Ohne allen Zweifel, wenn anders der Apostel Paulus recht hat, da er sagt, diejenigen, welche Christo gehören, haben ihr Fleisch mit seinen Schwachheiten und Begierlichkeiten gekreuzigt (Gal. 5, 24), weil sie nicht mehr dem Fleische dienstbar seien und deßhalb durch Abtödtung der Werke des Fleisches durch den Geist leben wollen (Röm. 8, 12. 13), und wenn derselbe Apostel recht gethan hat, da er seinen Körper züchtigte und (dem Geiste) unterwürfig machte, um nicht selbst verloren zu gehen, während er Andern predigte (1 Cor. 9, 27). Züchtigung des Fleisches, wie sie durch das kirchliche Fasten geschieht, hat zur Folge Stärkung des Geistes, Erhebung desselben und Befähigung zur Erkenntniß Gottes und des Göttlichen, zu Betrachtung und Gebet. Das war Zweck und Erfolg des oben erwähnten Fastens einzelner Personen, wovon die heilige Schrift erzählt. (Vgl. hiezu die Praefatio quadrag. und den Hymnus quadragesim. ad Matutinum). In Betreff dieser Wirkung des Fastens ist nun aber gar nicht eine Frage, ob sie zur Rechtfertigung Etwas beitrage, da es ganz gewiß ist, es sei ohne derartige Erhebung und Stärkung des Geistes an Rechtfertigung in Christo nicht zu denken. Mit dem Genannten aber wird das Fasten geradezu Gottesdienst, actus religionis — ein Charakter, der ihm auch schon dann zukommt, wenn es, scheinbar in äußerlicher Weise, zur Nachahmung Christi veranstaltet wird, wo die Theologen es als Erweis der Liebe, actus dilectionis, bezeichnen. Ist aber das Fasten Gottesdienst, und zwar, wie wir sehen, ein im christlichen Glauben wurzelnder, werkthätiger Gottesdienst (vgl. Luc. 2, 37), dann ist ihm ohnehin eine wesentliche Stelle in dem von uns zu vollführenden Rechtfertigungswerke nicht zu bestreiten. — Wie

aber? Läßt sich jene Bezähmung des Fleisches, die als unmittelbare Folge des Fastens bezeichnet worden und von der alles Uebrige, was noch genannt wurde, nur eine weitere Folge ist, nicht auf andere Weise als durch Fasten erzielen? Wird das Fleisch nicht genugsam bezähmt und niedergehalten durch anstrengende Arbeit, durch gewissenhafte Erfüllung schwerer Berufspflichten u. s. w.? Gewiß. Aber alle diejenigen, welche auf solche Weise nicht nöthig haben, das Fleisch zu schwächen und zu zähmen, eher vielmehr zu pflegen und zu stärken, sind ja, wie wir oben gesehen haben, zum Fasten nicht verpflichtet. Wie in allen Stücken, so ist auch in diesem die Kirche in ihrer göttlichen Weisheit der Klugheit der Klugen zuvorgekommen. — So erscheint das Fasten nach der Seite, wornach es Ursache einer Wirkung ist. Fassen wir es auch nach der andern Seite ins Auge, wornach es die Folge einer Ursache ist. Zum Fasten fühlt sich Jeder von selbst getrieben, welcher irgendwie, besonders wegen begangener Sünden betrübt, im Gewissen geängstigt und sich bewußt ist, daß er Gott Genugthuung schuldig sei. Hat die Kirche unrecht, wenn sie voraussetzt, dieser Grund zum Fasten finde sich bei allen ihren Kindern immer mehr oder weniger? Denjenigen, der dieß behauptet, bezeichnet der hl. Johannes als einen Lügner (1 Joh. 1, 8). „Wir sind," sagt der hl. Basilius, „in Krankheit gefallen durch Sünde; heilen wir uns durch Buße. Aber Buße ohne Fasten ist träg und unfruchtbar. Durch Fasten versöhne dich mit Gott" (orat. I. de jejun.). Würden aber nicht die Einzelnen es hieran, größten Theils völlig, fehlen lassen, wenn sie nicht durch die Kirche dazu angehalten würden? In der Bejahung dieser Frage, die uns Niemand streitig machen wird, liegt Rechtfertigung des kirchlichen Fastengebotes. — Hiemit hat sich dieses Fastengebot nach allen Seiten und Beziehungen, nach Inhalt und Form, im Ganzen und im Einzelnen gerechtfertigt; und wer dasselbe genau beobachtet, thut gut daran, indem er christlich und vernünftig handelt. Aber, haben denn auch alle Katholiken richtige Erkenntniß und Ansicht von der Sache? Sind nicht Viele unter ihnen, die vom eigentlichen Werth, von Wesen, Zweck und Absicht des Fastens Nichts wissen, und eben fasten, weil es so vorgeschrieben ist, und sofort glauben, damit ein an sich gutes Werk gethan zu haben? Es ist Sache der Moralisten und Religionslehrer, dem Volke wie in allen andern Stücken so auch in diesem die wahre Kirchenlehre vorzutragen, die Erkenntniß beizubringen, wie das Innere sich zum Aeußern und das Aeußere sich zum Innern verhalte, die Einsicht zu verschaffen, daß die Form ohne den Geist werthlos, der Geist aber ohne die Form nicht festzuhalten sei u. s. w. Gesetzt aber, alle Bemühungen der Kirchendiener wären nicht im Stande, aller Unwissenheit und Aeußerlichkeit zu steuern; gesetzt, das Fasten Vieler sei und bleibe rein eine Frucht des Gehorsams, welchen sie der Kirche zollen: wäre es deßhalb verwerflich oder doch verächtlich? Hat solcher Gehorsam gegen die Kirche nicht jedenfalls mehr Werth, als die frivole Geringachtung des Fastengebotes? Um dieses sagen zu können, muß man sehr wenig von dem Wesen der Kirche und der christlichen Heilsordnung erkannt haben. Ist die Kirche die Vermittlerin des Heiles für die Einzelnen, so müssen diese ihr sich unbedingt unterwerfen, müssen glauben was sie lehrt, befolgen was sie vorschreibt. Vollkommener ist dann freilich Derjenige, welcher zugleich weiß, warum die Kirche Dieß und Jenes lehre, Dieß und Jenes für das Leben vorschreibe, und daß es recht, christlich und vernünftig sei. Wer aber diese Einsicht nicht besitzt, ist doch in Betreff des Heiles um Nichts weniger gut daran, denn er glaubt und thut ja das Rechte ebenso, wie der Wissende; und auf das Glauben und das Thun, nicht auf das Wissen kommt es an. Wenn der Fastende seinem Fasten keinen Inhalt zu geben weiß, wenn er dabei den von der Kirche gesetzten Zweck weder will noch auch ungewollt erreicht, so hat allerdings sein Fasten als solches keinen Werth. Dennoch hat es entschiedenen Werth! Was ihm diesen gibt, was ihm rechtfer-

gende Kraft verleiht, ist der fromme Glaube, ist der Gehorsam gegen die Kirche. – Was dem Ansehen des Fastengebotes am meisten schadet und sehr nachheilig wirkt, sind 1) die häufigen Dispensationen ohne genugsamen Grund, nd 2) zwei Extreme der Theologen: die Micrologie der Einen, welche genau lbst die Lothe angibt, wieviel diese oder jene Mahlzeit wiegen dürfe u. dgl.; nd die verschwommene Flachheit der Andern, welche von Innerlichkeit und eistigkeit in allgemeinen Redensarten spricht und den Begriff des Fastens durch en der Mäßigkeit ersetzt, das Einzelne durch ein Allgemeines, das Bestimmte urch ein Unbestimmtes zu verdrängen sucht. — Ueber den hier abgehandelten egenstand findet man Belehrung: bei den ältern Theologen in den Comm. d Sent. IV. 15. (Thomas Summa 2 — 2. qu. 147); sehr genaue bei den Casuien (Ligori Theol. moral. Lib. IV. Tract. 6, cap. 3). Das Beste aus der ältern eit sind die Abhandlungen von Bellarmin (Controv. III. gener. 3tia Lib. II. de jun.) und Natalis Alexander (H. E. Saecul. II. Dissert. IV.). Aus neuerer Zeit nd besonders zu nennen eine Abhandlung „Ueber den Werth, den Ursprung und eist des kirchlichen Fastens" in der Linzer Monatschrift, Jahrg. 2. Bd. 1. S. 78. 2. A. Linz 1810 (hie und da, im Geiste ihrer Zeit, verflachend) und eine Ueber die vierzigtägigen Fasten" in Räß und Weiß, die Feste des Herrn. Bd. 1. 5. 331 (sehr gut). Vgl. noch Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen irche Bd. 2. Thl. 2. In diesen Schriften findet man zugleich die Belege für ie in Vorstehendem gemachten historischen Angaben. [Mattes.]

Fasten bei den Juden. Da die erste Trennung des Menschen von Gottes Willen sich im Genusse darstellte, so war es natürlich, daß die Annäherung an ott vorzüglich durch Entsagung gesucht wurde. Alles, was an das Mißfallen ottes erinnerte, konnte auch eine Aufforderung zum Fasten werden. Die mächgste Aufforderung zu allgemeinen Fasten fand bei Landesübeln statt, denn in nen erschien die lebhafteste Mahnung an eine Trennung von Gott. Es scheint ei großen Calamitäten früh Gebrauch gewesen zu sein, daß das Volk sich verimmelte und einen oder mehrere Bußtage hielt (vgl. das öfter erwähnte Schreien es Volkes zu Gott im Buche der Richter). Eine lebhafte Schilderung eines llgemeinen Buß- und Fasttages haben wir beim Propheten Joël (1, 14. II. 2. 15.) und im ersten Buche der Macc. (3, 46 ff.). Solche Buß- und Fasttage ußten begreiflicherweise von der geistlichen Obrigkeit angesagt werden; beim weiten Tempel geschah dieß durch das Synedrium (Mischna, Taanith C. I. 5 ff.). Auf solche Fasten bezieht sich ohne Zweifel Jesaias C. 58 (siehe besoners Vers 3). Außer diesen mit unberechenbaren Unfällen zusammenhängenden asten gab es nach dem mosaischen Gesetze jedes Jahr nur Einen Fasttag, nämch am zehnten Tage des siebenten Monats (Lev. 16, 29 ff. 23, 27 ff. Das asten wird hier genannt: „die Seele schwächen", עִנָּה נֶפֶשׁ, woher das spätere תַּעֲנִית. Der einfachere Ausdruck für das bloß körperliche Fasten ist צוֹם). Das asten bestand hier nicht etwa bloß in einigem Abbruch, sondern in gänzlicher nthaltsamkeit von Speise und Trank, Salbung, Bad und ehelichem Umgang Mischna, Joma C. 8. § 1). Später kamen zur Erinnerung an große Unglückslle der ganzen Nation mehrere andere Fasttage auf. Der Prophet Zacharias mmt auf folgende Rücksicht, ohne jedoch die Veranlassung zu nennen: a) im vieren Monat (17. Thammuz) Andenken an die Eroberung Jerusalems (Zach. 8, 19.);) im fünften Monat (am 9. Ab) Erinnerung an die Zerstörung des Tempels Zach. 7, 3.); c) im siebenten Monat (4 Tischri) wegen der Ermordung des edalia (Zach. 8, 19.); d) im zehnten Monat (12. Tebet) Andenken an die ginnende Belagerung Jerusalems (Zach. 8, 19.). Manche Fasttage hielten sich ur eine Zeit lang, z. B. der im Tebet eingeführte zur Trauer über die Ent-

stehung der griechischen Bibelübersetzung. Fromme Israeliten beobachteten jede Woche zwei Fasttage, Montag und Donnerstag (Mischna, Taanith 2, 9.), worauf sich die Pharisäer viel einbildeten (Luc. 18, 12.). Das Evangelium zusammen genommen mit den Tractaten Joma und Taanith der Mischna zeigt hinlänglich, welch' großer Werth seit der Entstehung des Pharisäismus auf das Fasten gelegt wurde, wie sehr es aber auch in Aeußerlichkeit und Gleißnerei ausartete. Die Observanz des modernen Judenthums schließt sich innig an die Grundsätze der Pharisäer an; die Zahl der Fasttage ist um so größer, weil nicht nur das Andenken irgend welcher trauriger Ereignisse aus der alten Zeit, sondern auch unglückliche Begebenheiten der Neuzeit Veranlassungen dazu geworden sind. So wird z. B. im Kalender für die teutschen Juden am 29. Adar ein תענית ווינץ „ein Vinzfasten" aufgeführt zum Andenken an die Gefahr, in welche die Juden Frankfurts durch einen Aufruhr des Israeliten Vinz Hans im J. 1626 kamen (s. J. J. Schudt, jüdische Merkw. Bd. III. S. 9). Freiwillige Fasttage werden nach dem Antriebe und den religiösen Bedürfnissen einzelner Personen noch eben so wie früher im Alterthume gehalten. Beispiele aus der biblischen Zeit sind: Exod. 24, 18.; vgl. 34, 28. 1 Sam. 1, 7.; 20, 34. 2 Sam. 2, 12.; 31, 13. 1 Kön. 21, 27. Esra 10, 6 f. Neh. 1, 4. 2 Sam. 12, 16. Tob. 3, 12. Esther 4, 15.; Bes. Judith 8, 6. [Haneberg.]

Fasten bei den Mohammedanern, s. Ramadan.

Fastenmandate oder Fastenpatente heißen jene bischöflichen Erlasse, wodurch die kirchlich-gebotenen Fastenzeiten (s. Fasten) alljährlich vor Beginn der Quadragesimalfasten den Gläubigen der sämmtlichen Pfarreien einer Diöcese durch öffentliches Ablesen von der Kanzel und Anheften an den Kirchthüren in Erinnerung gebracht, und jene Milderungen des Abstinenzgebotes ausgesprochen werden, welche der Bischof kraft der Quinquennalfacultäten mit Berücksichtigung der zeitlichen und örtlichen Verhältnisse seiner Diöcesanen eintreten lassen kann. Für die Kundmachung dieser Fastenpatente verlangen die neueren Staatsgesetzgebungen in Teutschland durchwegs die landesherrliche Bewilligung. In Oestreich werden dieselben den betreffenden Landesstellen bloß zur Einsicht vorgelegt, welche sonach die Drucklegung und Publication genehmigen (Gr. v. Barth-Barthenheim, Oestr. geistl. Angeleg. S. 520. § 964). In Bayern muß das Fastenmandat nicht nur zur Druckgenehmigung eingeschickt, sondern auch in demselben ausdrücklich angeführt werden, daß dasselbe mit landesherrlicher Bewilligung bekannt gemacht werde (Bayer. Verf.-Urk. Beil. II. § 58). Ebenso wird dem Erzbischofe und den Bischöfen der oberrheinischen Kirchenprovinz durch eine von den betreffenden Staatsregierungen gemeinsam erlassene Verordnung im Allgemeinen aufgetragen, daß „allgemeine Anordnungen, Kreisschreiben der geistlichen Behörden an die Diöcesanen, durch welche diese zu etwas verbunden werden sollen, nur mit der ausdrücklichen Bemerkung der Staatsgenehmigung (Placet) kundgemacht oder erlassen werden dürfen" (Edict von 30. Januar 1830. § 4). Durch diese öffentliche Declaration der erfolgten Staatsgenehmigung ist auch die landesherrliche Sanction des Inhalts und folgerecht auch die policeiliche Handhabung des Fastenmandats in den öffentlichen Verhältnissen des bürgerlichen Lebens mitausgesprochen. In der That auch sind in Oestreich Gastwirthe, Traiteurs und Garköche für die Aufrechthaltung des kirchlichen Fastengebotes verantwortlich gemacht (Oestr. Reg.-Circular für Wien v. 1. Mai 1828). Auch in Bayern war früher — bis zum J. 1806 — die Bewirthung mit Fleischspeisen an Fasttagen den Gastwirthen und Kostgebern unter Bedrohung von Geld- und anderen policeilichen Strafen streng verboten (Churbayer. Verord. vom 31. Jänner 1736, vom 8. Febr. 1796). Nunmehr aber sind diese Verbote, mit Ausnahme der östreichischen Erblande, überall und so auch in Bayern (Allh. Rscr. v. 11. Juli 1806) außer

Wirksamkeit gesetzt, und dadurch die Befolgung der Fastenmandate lediglich als Gewissenssache den Einzelnen anheimgegeben. Es kann daher seitdem die Einsichtnahme der Staatsgewalt in bischöfliche Erlasse dieser Art höchstens als staatspoliceiliche Präventivmaßregel gerechtfertiget erscheinen, insofern dadurch der Staat sich im Voraus versichern will, daß in dergleichen Verordnungen nichts Fremdartiges, nichts was die öffentliche Ruhe und den confessionellen Frieden stören könnte, eingemischt werde. Aber die weitere Forderung, daß im Eingange des Fastenpatentes, als einer nunmehr reinkirchlichen vom Staate durchaus nicht mehr geschützten Disciplinar-Verordnung die erhaltene Publicationsbewilligung ausdrücklich angeführt werden müsse, hat jetzt ihren rechtlichen Haltpunct verloren. Denn jener § 4 des von den Regierungen Baden, Würtemberg, Churhessen, Hessen-Darmstadt, Nassau ꝛc. gemeinschaftlich erlassenen Edicts vom 30. Januar 1830 kann unter den Anordnungen der Bischöfe an ihre Geistlichkeit und Diöcesanen, „wodurch dieselben zu etwas (?) verbunden werden," ohne Zweifel nur die Auferlegung solcher Verbindlichkeiten meinen, welche die bürgerlichen Verhältnisse des Clerus und der Gemeinden mitberühren, nicht aber die Erinnerung reiner Gewissenspflichten. Es findet sonach auf die bischöflichen Fastenpatente nur der zweite Absatz des erwähnten Paragraphen seine Anwendung, wonach „solche allgemeine kirchliche Anordnungen und öffentliche Erlasse, welche reingeistliche Gegenstände betreffen, vor ihrer Kundmachung den Staatsbehörden vorzulegen sind," ohne daß die Bischöfe auch in dergleichen Bekanntmachungen des landesherrlichen Placets ausdrücklich zu erwähnen haben. In Bayern vollends trat bisher die Forderung, in den Fastenmandaten die nachgesuchte und erhaltene Publicationsbewilligung ausdrücklich anzuführen, mit dem als Anhang zur Verfassungsurkunde anerkannten Concordate in Widerspruch, welches die Erzbischöfe und Bischöfe des Landes ermächtiget, reinkirchliche Anordnungen dem Volke frei kundzugeben (Concord. Bav. Art. XII. lit. e). — Wenn die in jüngster Zeit in Teutschland allgemein und ernst beantragte Emancipation der Kirche zur Wahrheit wird, so ist die bisher usurpirte Herrschaft des landesherrlichen Placets in geistlichen Angelegenheiten des Glaubens, des Cultus und der Disciplin von selbst vorbei.

[Permaneder.]

Fastenpredigten sind jene religiösen Vorträge, welche in der Fastenzeit außer dem gewöhnlichen Gottesdienste eigens zu dem Zwecke gehalten werden, um die Gläubigen zur Lebensbesserung und zur Buße anzuregen, und so der Absicht der 40tägigen Fasten zu entsprechen. Der Prediger ist daher bei denselben in materieller Hinsicht auf jene Wahrheiten beschränkt, welche diesen Zweck entweder unmittelbar befördern, oder mittelbar auf eine natürliche, ungezwungene Weise zur Erreichung desselben dienen. Die specielle Absicht des Predigers bei diesen Vorträgen kann entweder vorzugsweise die Anregung der Besserung und Sinnesänderung der Gläubigen, oder insbesondere die Belebung des Bußgeistes sein, und Beides kann er bewirken: entweder durch zweckmäßige Darstellung einzelner entsprechender religiöser und moralischer Wahrheiten, oder durch die Leidensgeschichte Jesu; daher kommen in der homiletischen Literatur **drei** Arten von Fastenpredigten vor: a) Fastenbetrachtungen; b) Bußpredigten, und c) Passions- oder Leidenspredigten. a) Bei den Fastenbetrachtungen ist der besondere Zweck des Predigers: die Zuhörer zum Nachdenken über sich selbst und ihren Sündenzustand anzuregen, und ihren Willen zur Aenderung des Lebens zu bewegen; daher bilden den Inhalt solcher Predigten jene religiösen und moralischen Wahrheiten, welche entweder die Selbsterkenntniß befördern, oder den Vorsatz der Besserung erzeugen. Werden diese Wahrheiten recht speciell zergliedert, und auf die Seelenzustände und Verhältnisse der Zuhörer angewendet, oder werden die den Gemeindegliedern verliehenen Gnaden Gottes einzeln hervorgehoben, und

damit das Denken und Handeln der Gemeinde verglichen, so erkennt oder fühlt der Zuhörer die Nothwendigkeit der Aenderung seines Lebens. b) Bußpredigten haben den Zweck, bei den Zuhörern vorzüglich den Bußgeist zu erwecken, und den Willen geneigt zu machen, überhaupt Bußwerke zu üben, und insbesondere dazu die heilige Fastenzeit zu benützen. Zum Inhalt dieser Predigten eignen sich folglich nur jene Wahrheiten, welche das Herz erschüttern oder rühren. c) Passionspredigten sind Vorträge über das Leiden und den Tod Jesu, um durch die Darstellung dieses Leidens Besserung — oder Buße — oder Beides zugleich zu bewirken. Bei diesen Predigten werden die einzelnen Momente des Leidens Jesu nicht gelegenheitlich benützt, und nur in die Predigt verwebt, sondern das Leiden Jesu bildet den Hauptinhalt derselben. Das Thema ist eine in der Leidensgeschichte enthaltene Wahrheit; und zwar kann entweder das Benehmen Jesu in seinen Leiden, oder der Zweck des Leidens, oder das Tugendbeispiel Jesu, oder der gute oder böse Charakter der handelnden Personen, ihrer Absichten, oder die Veranlassung und Ursache ihres Handelns, oder die specielle Tugend oder Sünde jeder Person zum Gegenstande der Predigt gewählt werden. Dieses Thema wird ohne Rücksicht auf die chronologische Ordnung durch die Leidenserzählung erläutert, so daß Alles aus demselben zusammengestellt, und mit dem Thema verbunden wird, was zu demselben gehört. Bei allen drei Arten dieser Predigten kann der Stoff in formeller Beziehung analytisch oder synthetisch oder auch geschichtlich behandelt werden; in letzterer Hinsicht besonders die Leidensgeschichte Jesu, indem man dieselbe in so viele Abschnitte abtheilt, als Predigten zu halten sind; jeden einzelnen Abschnitt in Unterabtheilungen zerlegt; diese in chronologischer Ordnung erzählt, und die nöthigen zweckmäßigen Anwendungen macht. Bei allen drei Arten dieser Predigten behandelt entweder jede Predigt ein eigenes — von der anderen Predigt verschiedenes Thema, so daß die Gegenstände der Vorträge unter sich in keinem Zusammenhange stehen, jedoch im Zwecke sich vereinigen; — oder die Themata der einzelnen Predigten stehen unter sich in Verbindung, so daß für alle Predigten Ein Haupt- oder allgemeines Thema gewählt wird, und die in demselben enthaltenen Arten und Theile den Inhalt der einzelnen Predigten geben. Im letzteren Falle ist bei der ersten Predigt ein doppelter Eingang nöthig; der erste, um auf das Hauptthema hinzuführen, und den Zuhörer darauf vorzubereiten, und der zweite, um den Uebergang von dem Hauptthema auf das in dieser Predigt abzuhandelnde specielle Thema zu machen, und in jeder folgenden Predigt ist im Eingange der Zusammenhang derselben mit den früher abgehandelten Stoffen darzulegen. [Schauberger.]

Fastidius, ein britischer Bischof des 5ten Jahrhundertes, von dem man nicht weiß, welchen bischöflichen Stuhl er inne gehabt und in welchem Jahre er geboren worden und gestorben ist, sondern nur, daß er in der ersten Hälfte des 5ten Jahrhunderts gelebt und sich durch eine von Gennadius (de vir. illustr. c. 56) gelobte Schrift bekannt gemacht hat, die auch insoferne von Bedeutung ist, als sie unter den wenigen Ueberresten der schriftlichen Denkmale der altbritischen Kirche einen der ersten Plätze einnimmt. Sie besteht in einem Brief von 15 Capiteln über das christliche Leben und die Bewahrung der Wittwenschaft, befindet sich unter den Schriften Augustin's edit. Bened. t. VI., und ist auch von Lucas Holstenius zu Rom 1663 edirt und ihrem Verfasser vindicirt worden. Sowohl die Benedictiner als auch Tillemont sehen übrigens in dieser Schrift eine Hinneigung des Verfassers zum Pelagianismus, der zur Zeit des Fastidius in Britannien viele Anhänger zählte. Trithemius bemerkt über Fastidius (de Script. Eccl. c. 129): „vir in scripturis sanctis eruditus et verbi Dei praedicator egregius, vita quoque et conversatione illustris, sermone et ingenio clarus etc.“ Scheint auch dieses Lob an Ueberschwänglichkeit zu leiden, so bemerkt doch Tillemont, daß Fastidius, un-

geachtet er sich öfter barbarischer Worte bedient habe und in zu große Diffusion gerathen sei, klar und nicht übel geschrieben habe. Siehe Gennadium et Trithemium l. cit. in bibliotheca Eccl. J. A. Fabricii, Hamburgi 1718. Cave, historia lit. t. I. p. 401, Basileæ 1741. Tillemont, Memoires t. XV., p. 16, Paris 1711. [Schrödl.]

Fastnacht (Fasching, Carneval) wird im engern Sinne das Triduum vor dem Aschermittwoche, im weitern die ganze Zeit vom 3. Februar (dem Blasiustage) bis zum Aschermittwoche genannt. Der Etymologie nach deutet das Wort „Fastnacht" an, daß man ursprünglich die Nacht vor dem Aschermittwoche, diesem bekannten Caput jejunii oder Anfangstage der vorösterlichen Quadragesimalfasten, darunter verstanden habe. Welche Wurzel das Wort „Fasching" habe, ist schwerer zu ermitteln: vielleicht dürfte es eine corrupte Ableitung von „Fastnacht" sein. Der Name „Carneval" endlich (Caro vale, oder: Ubi caro valet) ist ohne Zweifel entweder eine Anspielung auf das in der Fastenzeit ehemals bestandene Verbot des Fleischspeisengenusses, oder auf die Lebensweise, welche die große Masse während der Fastnacht führt. Es besteht diese Lebensweise darin, daß die Mehrzahl der Christen, zumal die noch in jugendlichem Alter sich befindlichen, sich während derselben durch Tanz, Schmausereien, Trinkgelage u. s. w. zu erheitern suchen, ja mitunter meinen, es eigneten sich gerade diese Tage im Jahre ganz besonders dazu. So ist es in Teutschland, so in Frankreich, Rußland und andern Ländern, so selbst in Rom. Man maskirt sich sogar mitunter in Städten und Märkten, und veranstaltet hie und da maskirt feierliche Umzüge, um durch lustige Schwänke und Einfälle das gesammte Publicum zur Theilnahme an der Freude zu bewegen. Von diesen lärmenden Freuden mag es kommen, daß Manche meinen, man müsse diese Zeit nicht „Fastnacht" sondern „Faßnacht" nennen, d. h. die Zeit, in der besonders dem Trunke (den Fässern) zugesprochen werde (vgl. die Liturg. v. Marzohl und Schneller 4. Th. S. 252). Da die Kirche ihre Priester schon 17 Tage vor dem Aschermittwoche im blauen Bußgewande zum Altare ruft, und jedes Alleluja verbietet, so liegt am Tage, daß die in diese Zeit fallende Fastnachtsfeier nicht von ihr ausgehe, ja jeden kirchlichen Charakters entbehre. Die Fastnachtsfeier besteht vielmehr, weil sie die Gläubigen, dem Rathe und Wunsche der Kirche zuwider begehen. Fragt man, was die Gläubigen dazu veranlaßt haben mag, so gibt uns die bekannte Genußsucht des Menschen wohl den richtigsten Aufschluß: man suchte sich für die mehrwöchentliche Quadragesimalfasten im Voraus schadlos zu halten. Kein Nüchterner wird unschuldige Freuden, sei es auch, daß sich bisweilen die Freude zum Jubel, der Jubel zum Gejauchze steigert, seinem Mitmenschen verübeln. „Alles hat," heißt es im Buche des Predigers (3, 1. 4.), „seine Zeit: es ist eine Zeit des Weinens, und eine Zeit des Lachens, eine Zeit des Klagens und eine Zeit des Tanzens." Leider werden aber nicht selten in diesen Tagen der Scherz Zote, der Tanz Frechheit, das fröhliche Mahl grober Bauchdienst. Mit Schmerzen sieht dieß der frömmere Theil der Gläubigen. Er fühlt sich gedrungen mit doppeltem Eifer zu beten. Namentlich werden ihm das Triduum vor dem Aschermittwoche und die Sonntage zuvor förmliche Bettage. Die Kirche sieht ihrerseits diesen Gebetseifer mit Wohlgefallen, und wünscht, daß derselbe auch dort sich entzünde, wo er sich noch nicht findet. Ja sie ist bedacht, auch jene ihrer Kinder zu doppeltem Gebetseifer einzuladen, die sich nicht stark genug fühlen, die lärmenden Weltfreuden gänzlich zu meiden. Zu diesem Behufe wird in der neuern Zeit (das erste Beispiel dieser Art gaben die Jesuiten in Macerati im J. 1556) in dem Triduum vor dem Aschermittwoche oder auch an den drei Sonntagen Septuagesimä, Sexagesimä und Quinquagesimä in allen Pfarrkirchen (wo Jesuitencollegien sich befanden oder noch befinden, in den Jesuitenkirchen) ein mehrstündiges Gebet vor ausgesetztem Venerabile im

Ostensorium gehalten, und allen denen, die reumüthig beichten, andächtig communiciren, und wenigstens ein Mal an einem dieser Tage vor dem ausgesetzten Venerabile andächtig um den göttlichen Beistand beten, vom Papste Clemens XIII. am 23. Juli 1765 vollkommener Ablaß angeboten. [F. X. Schmid.]

Fatalien im Processe, s. Fristen.

Fatalismus heißt der Glaube an eine äußerliche absolute Nothwendigkeit, durch welche alle Weltbegebenheiten, mit Einschluß der menschlichen Handlungen und Schicksale bestimmt werden, so daß auch der Mensch niemals frei, sondern mit unbedingter Nothwendigkeit handelt und alle seine Schicksale, unabhängig von seinem Verhalten ursprünglich schon gesetzt sind. Diese Anschauungsweise ist eine wesentlich heidnische und beruht auf einer Mißkennung des göttlichen und menschlichen Wesens. Nach christlichen Begriffen ist allerdings der Lauf der Welt und der menschlichen Schicksale von Gottes Allwissenheit von Ewigkeit an vorgesehen und nach dem Rathschlusse seiner Weisheit bestimmt; der ewige Weltplan Gottes steht fest und unveränderlich über den Schicksalen des Ganzen, wie des Einzelnen. Allein in diesem göttlichen Weltplan ist die Freiheit des Menschen selbst mitgesetzt und von der göttlichen Vorsehung und Allmacht also in den Gang des Ganzen eingefügt, daß der Mensch selbst in der allseitigsten Bethätigung seiner Freiheit zur Verwirklichung der göttlichen Absichten mitwirkt und darin die absolute Wirksamkeit Gottes mit der Freiheit des Menschen sich vermittelt. In diesem Sinne, nach welchem der ewige Gedanke und Rathschluß Gottes von der menschlichen Freiheit selbst in der Zeit ausgeführt und der göttliche Weltplan seiner Erfüllung entgegengeführt wird, haben auch christliche Philosophen, wie der hl. Augustinus (de civit. Dei V, 1—12) und der hl. Thomas (Summ. I, qu. 22) ein Fatum angenommen. Der eigentliche Fatalismus dagegen sieht ganz ab von der göttlichen Vorsehung und menschlichen Freiheit, und behauptet das Dasein und Walten einer dunkeln in ihrem letzten Grunde und Wesen unergründlichen Macht, welcher Natur und Menschheit mit blinder, unwiderstehlicher Nothwendigkeit folgen. Je nach der Stufe menschlicher Bildung tritt der Fatalismus in verschiedener, bald in roher, bald in verfeinerter Form auf. In dem griechischen Heidenthum erscheint zuerst bei Homer die Idee einer unwiderstehlichen Macht unter dem Namen Schicksal (αἶσα, μοῖρα), welche als Person gedacht über Götter und Menschen waltet und Jedem sein Loos, dem er mit unausweichlicher Nothwendigkeit unterliegt, zugetheilt hat (εἱμαρμένη, πεπρωμένη); und es gilt nur als Ausnahme, wenn der Oberste der Götter in den Gang des Schicksals wirksam eingreift (Od. III. 236 sqq. Il. XII, 402). Als Vermittler und Vollzieher des Schicksalsspruches, besonders hinsichtlich des Lebensendes erscheinen die Keren, Moiren (Parzen), Untergottheiten, welche von der spätern Mythe mit dem Schicksal selbst verwechselt und Zeus bald untergeordnet, bald ihm gleichgestellt werden. Selbst ein zur Zeit des Crösus gegebenes Orakel zu Delphi (bei Herodot I. 91) spricht noch aus, daß dem Schicksal sogar die Götter nicht entgehen können. In manchen Gegenden Griechenlands erhielten die Schicksalsgöttinnen Tempel und einen eigenen Cult in der Weise, daß mit der Idee der ernsten Schicksalsnothwendigkeit die der strafenden Gerechtigkeit (Nemesis, Adrasteia) verbunden wurde. Weil das Schicksal gewöhnlich als Todesloos gedacht wurde, so erscheinen die Moiren auch als Mächte der Unterwelt und ihr Dienst geht über in Magie und Necromantie. Eine andere Form des Fatalismus ist der sogenannte astrologische (chaldäische, mathematische), nach welchem Alles in den Gestirnen unwiderruflich voraus bestimmt und angedeutet und der Himmel gleichsam das Buch des Schicksals ist. Von dem Orient, dessen Religion größtentheils in Sterndienst bestand, ging dieser Irrthum auch auf den Occident über, und besonders zur Zeit Christi war Sterndeuterei

im römischen Reiche bei Vielen in Ansehen. Man glaubte, Geburt, Charakter, Lebensschicksale eines jeden Menschen und aller Völker seien von der Stellung der Gestirne bedingt, und aus den verschiedenen Conjunctionen derselben könne man mit Sicherheit die Zukunft erforschen. Dieser astrologische Fatalismus hat sich auch innerhalb des Christenthums noch erhalten und besonders im Mittelalter großen Anhang gefunden, so daß viele Concilienbeschlüsse gegen diesen heidnischen Irrthum sich erklären mußten und zuletzt noch Papst Sixtus V. (Bulla 17: Coeli et terræ) die Ausübung der Astrologie mit den schwersten Strafen bedrohte. — Wie in Religion und Cultus, so hatte auch in der Philosophie der Griechen der Fatalismus seine Stelle. Thales nahm wahrscheinlich in den Weltereignissen eine Nothwendigkeit an, und leitete diese von einem unwandelbaren Entschlusse der Gottheit ab. Pythagoras (nach einem Fragment eines Schülers) soll die Macht der Nothwendigkeit eingeschränkt und dem Zufall und der menschlichen Freiheit den größten Einfluß auf die Begebenheiten eingeräumt haben. Heraclit huldigte der Idee der allgemeinen Nothwendigkeit und identificirte diese mit der Weltseele. Dem Democrit und Epicur war die Bewegung der Atomen die Ursache alles Seienden und daher auch das Fatum, die Nothwendigkeit. Plato suchte zuerst die Willensfreiheit mit dem Fatum zu vereinbaren: „Gott, sagte er, hat bei Einrichtung der Welt den Begebenheiten einen bestimmten Gang festgesetzt, doch können wir hievon vermöge unsrer Freiheit abweichen." Andrerseits schreibt er den Gestirnen eine große Gewalt über das Schicksal der Menschen zu. Er sagt (Tim. p. 40 d.): „Von den verschlungenen Bewegungen der Gestirne sei das Schicksal der Menschen abhängig, und es dürfte denen, welche darüber nachdenken, wohl möglich sein, das zukünftige Geschick der Menschen zu erklären;" eine Stelle, welche bei den griechischen Philosophen zuerst auf Astrologie hinweist (Ritter, Gesch. d. Philos. 2, 387). Aristoteles und seine Schule, die Peripatetiker führen unter den Ursachen des Geschehenden selbst den Zufall und das Ungefähr auf und räumen auch der menschlichen Freiheit eine bedeutende Stelle ein. Erst die Stoiker gingen tiefer auf das Problem der Freiheit und Nothwendigkeit ein, und bei ihnen tritt nun der pantheistische Fatalismus in seinem schärfsten Ausdrucke im ganzen Alterthum hervor. Ihnen war Gott nach seiner physischen Seite die durch die ganze Welt herrschende lebendige Kraft, die allgemeine Natur, ohne welche auch nicht das Geringste geschieht, die Weltseele, das Verhängniß (*εἱμαρμένη*), welches alles nach nothwendigen Gesetzen des ursächlichen Zusammenhangs zwingt: die Nothwendigkeit aller Dinge (fatalem vim et necessitatem rerum futurarum. Cic. de nat. D. I. 15); nach seiner ethischen Seite ist er die allgemeine Vernunft der Welt, welche das Ganze, wie das Einzelne beherrscht (Ritter, III, 577). Bei aller dieser entschiedenen Anerkennung einer natürlichen und sittlichen Nothwendigkeit setzten sie aber doch wieder in ihrer Ethik die Willensfreiheit im weitesten Umfange aufs Bestimmteste voraus, ohne über diesen Widerspruch zu einer befriedigenden Lösung zu gelangen. — Besonders ausgebildet wurde die Idee des Fatums in der griechischen Kunst von den Tragikern, und bei ihnen bildet der Kampf heroischer Charaktere und Persönlichkeiten mit dem unwiderstehlichen Verhängniß und ihre erhabene Würde selbst im Unterliegen das eigentlich charakteristische, tief tragische Moment des griechischen Dramas, das auch in dieser Beziehung der treue Spiegel war jener unvermittelten Gegensätze, der herrlichsten und edelsten Gestaltungen in Leben, Kunst und Wissenschaft neben den düstersten, wahrhaft dämonischen Erscheinungen, die sich durch das ganze heidnische Leben hindurchziehen. Auch die neuere Tragödie ist darauf zurückgekommen, die Idee eines unvermeidlichen Schicksals zur Grundlage der tragischen Verwicklung zu machen, und seit Schiller's Versuch, in der Braut von Messina, die antike Tragödie wieder herzustellen, haben besonders Müllner und Grillparzer die sog. Schicksals-

tragödien, wiewohl ohne großen Erfolg, wieder einzuführen sich bemüht. — In dem Christenthum konnte der Fatalismus, insofern er die Freiheit der göttlichen Vorsehung und Weltregierung läugnet, natürlich keine Stelle finden, da die Lehre von einem persönlichen Gott, und der Schöpfung aus Liebe, jede Nothwendigkeit, im Sinne eines Fatums ausschließt. Dagegen suchte er sich auf dem sittlichen Gebiet geltend zu machen durch die Behauptung, Gott habe von Anfang an die Handlungen der Menschen vorherbestimmt, und die Menschen theils zur Seligkeit, theils zur Verdammung auserwählt: die sogenannte prädestinatianische Häresie, welche um die Mitte des 5ten Jahrhunderts der gallische Priester Lucidus aus mißverstandenen Stellen des hl. Augustinus im Gegensatze zum Pelagianismus aufstellte. Nachdem dieselbe von der Kirche auf mehreren Synoden zu Arles und Lyon (472—475) verworfen worden war, erneuerte im 9ten Jahrhundert der Mönch Gottschalk den Prädestinatianismus durch den Satz: „Gott will nicht, daß Alle selig werden; darum hat er die Einen zum Leben, die Andern zum Tode bestimmt.“ Auf der Synode von Toucy (860) wurde diese Häresie aufs Neue censurirt und die sittliche Freiheit gewahrt, wobei die Darlegung des B. Hincmar von Rheims über das Verhältniß der göttlichen Gnadenwahl zur menschlichen Freiheit zu Grunde gelegt wurde. Der Reformation blieb es vorbehalten, den Fatalismus auf dem sittlichen Gebiete aufs Neue dem Christenthum aufzudringen. Ausgehend von der Annahme der gänzlichen Unmacht des Menschen zum Guten seit dem Sündenfall, hatte Luther (in der Schrift: de servo arbitrio ad Erasmum a. 1525) die sittliche Freiheit des Menschen geläugnet und Gott unbedingt als Urheber des Bösen wie des Guten dargestellt: „alle Dinge geschehen durch den unabänderlichen Willen Gottes, der den freien Willen des Menschen zertrümmere; Gott thue in uns das Böse wie das Gute, und gleichwie er ohne Verdienst selig mache, so verdamme er auch ohne Schuld“ (Walch, Bd. XVIII., S. 19, 62). Diese ganz fatalistisch lautenden Sätze wurden später in der confessio Augustana bedeutend gemildert. Um so schroffer aber sprachen die schweizerischen Reformatoren Zwingli und besonders Calvin und Beza den crassesten sittlichen Fatalismus aus. Nach Zwingli (epist. a. 1527 und in der Schrift von der göttlichen Vorsehung) ist Gott Urheber der Sünde und durch göttliche Nothwendigkeit vollbringt der Mensch selbst Verrath und Mord. Calvin hat diese absolute Prädestinationslehre mit allen Consequenzen am weitesten entwickelt (vgl. s. Erklärung zu Röm. 9, 18). „Gott hat von Ewigkeit einen Theil seiner Geschöpfe verworfen und zu ewiger Strafe bestimmt, um an ihnen seine Gerechtigkeit zu offenbaren. Damit er Anlaß habe, sie zu hassen und zu strafen, hat er den ersten Menschen zum Sündenfall genöthigt. Er nöthigt auch seine Nachkommen, zu der Erbsünde noch eigene Sünden hinzuzufügen.“ Daher nennt Calvin die göttliche Vorherbestimmung jenen ewigen Rathschluß Gottes, durch welchen er bei sich festgesetzt hat, was aus jedem Menschen werden soll. Die göttliche Gnade wirke absolut und Keiner könne ihr widerstehen. Damit sind die Reformatoren ganz auf die alte heidnische Anschauungsweise von einer unabänderlichen blinden Nothwendigkeit, die über den Menschen waltet, zurückgekommen und für die sittlichen Folgen aus dieser Lehre macht es wenig Unterschied, ob sie diese absolute Nothwendigkeit, welche die Freiheit und damit die sittliche Zurechnung aufhebt, in Gott selbst, oder in eine dem göttlichen Wesen äußerliche Gewalt, wie die Alten, legten. Diesen Irrthümern trat die Synode von Trient mit ihren Decreten über die Rechtfertigung (Sess. VI) entgegen; und als später wieder in der jansenistischen Lehre von der unwiderstehlichen Wirksamkeit der Gnade calvinistische Ideen in der katholischen Kirche sich geltend zu machen suchten, wurden sie aufs Neue in der Constitutio: Unigenitus a. 1713 censurirt. Während auf philosophischem Gebiete die Scholastiker und nach ihnen Malebranche in christlichem Sinne darüber Untersuchungen anstellten.

wie sich die menschliche Willensfreiheit mit göttlichem Vorherwissen und göttlicher Vorsehung vereinbaren lasse, hat die neuere Philosophie in dieser Beziehung eine vorherrschend deterministische Richtung genommen. Der Unterschied des Determinismus (vgl. d. Art.) und Fatalismus besteht darin, daß letzterer bloß den äußerlich bedingenden, Einzelnes mit Einzelnem verknüpfenden Weltzusammenhang hervorhebt, und also eine bloß äußerliche Nothwendigkeit an die Spitze der Reihe von Erscheinungen setzt, während der Determinismus jenen ersten Grund nicht als bloß zufälligen, äußerlichen, sondern als einen in der Nothwendigkeit des Wesens selbst liegenden, immanenten nachzuweisen sucht. Wenn nun auch hiedurch der rohe Fatalismus überwunden ist, so führt doch der absolute, oder pantheistische Determinismus durch Aufhebung eines freien, persönlichen Urgrundes und der freien Schöpfungsthat ebenso zur Vernichtung der menschlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, wie der Fatalismus. Der Urheber des neueren Pantheismus, Benedict Spinoza († 1677), der alles Seiende als einen Modus oder ein Attribut der Einen Substanz, welche er Gott nannte, ansah, mußte von diesen metaphysischen Grundanschauungen aus die Freiheit als einen bloßen Namen bezeichnen. Denn da der Mensch nur ein Modus ist, so gilt von ihm, was von allen andern Modis gilt, daß er in der endlosen Reihe der bedingenden Ursachen steht. Die Menschen halten sich nur deßwegen für frei, weil sie sich zwar ihrer Handlungen, aber nicht der determinirenden Ursachen bewußt sind. Alles, was ist, steht unter den unabänderlichen Gesetzen einer Nothwendigkeit, welche in der Natur der Dinge und ihrem ursächlichen Zusammenhange liegt. Alles Seiende und Werdende kann seinem Begriff und seinen Gründen nach nicht anders sein, als es ist, und Gott selbst ist nichts anders als die allgemeine Substanz, welche sich mit innerer Nothwendigkeit in räumlicher und zeitlicher Form äußert; wobei natürlich alle Willensfreiheit und aller reale Unterschied des Guten und Bösen wegfällt. Je nachdem nun diese unbedingte Nothwendigkeit aufgefaßt wird, entstehen verschiedene Formen des Determinismus. Wird die unbedingte innere Nothwendigkeit aus Naturgesetzen oder aus dem Wesen des Geistes abgeleitet, so entsteht der physische, im andern Falle der psychologische oder rationale Determinismus. Urheber des physischen Determinismus ist Thomas Hoppes († 1679). Alle Vorstellungen, Neigungen, Affecte sind nach ihm nothwendige Resultate der körperlichen Bewegung, so daß dadurch nicht allein die äußern Schicksale, sondern auch die freien Handlungen mit Naturnothwendigkeit geschehen; in mehr geistiger Weise ließen Priestley und Hartley den Menschen bei seinen Handlungen von den jeweiligen Eindrücken, Vorstellungen und Ideen abhängig sein. Consequent gingen die französischen Encyclopädisten des vorigen Jahrhunderts noch weiter, indem sie alle Handlungen der Menschen als nothwendige Folge seiner leiblichen Organisation der Bewegung der Moleculen, (Atome) darstellten und die Freiheit als leeres Phantom bezeichneten. Diesen Standpunct hat am deutlichsten und frivolsten der Verfasser des Système de la nature ausgesprochen: „Es gibt überall Nichts als Materie und Bewegung; die Gesetze dieser Bewegungen sind ewig und unveränderlich; der Mensch ist von den andern Wesen der Natur nicht unterschieden; wie sie, ist er ein Glied in der Kette des nothwendigen Zusammenhangs, ein blindes Werkzeug in den Händen der Nothwendigkeit.“ Gegen Hobbes und den spätern Bayle, welcher ebenfalls die menschliche Freiheit hart angriff, so wie gegen den pantheistischen Determinismus Spinoza's trat in Teutschland am entschiedensten Leibniz († 1716) auf. Zugleich suchte er die Freiheit mit dem Determinismus in der Weise zu vereinbaren, daß er beide näher bestimmte und ihre Einstimmigkeit auf einen höchsten persönlichen Urgrund zurückführt. Hatte Spinoza das Seiende als effectus causæ bezeichnet, so bestimmte es Leibniz als effectus rationis sufficientis; und während

jener den Begriff des Wesens nur bis zur Categorie der absolut einigenden, allbedingenden Substanz zu entwickeln vermochte, erhob sich Leibniz zur Idee der Urmonas und der darin vermittelten unendlichen Individuationen, welche, aus sich selbst sich entwickelnd, darin ebenso nothwendig, als frei sind. Es ist klar, daß bei der Beantwortung dieser Frage Alles darauf ankommt, ob man Gott als persönliches Wesen und sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen als ein freies, schöpferisches auffaßt oder aber ihn zur Welt in eine nothwendige, immanente Beziehung im pantheistischen Sinne setzt. Nur vom ersteren Standpuncte aus läßt sich der unbedingte Determinismus abweisen und die Freiheit des Menschen festhalten; der letztere aber verfällt unrettbar der Consequenz der Aufhebung aller individuellen Freiheit in dem Absoluten. Die neueste Philosophie hat den spinozistischen Begriff der absoluten Substanz zu ihrem Grundprincip gemacht, mit dem Fortschritte, daß sie dieselbe nicht als starre, unterschiedslose faßt, wie Spinoza, sondern durch den Proceß der Subject-Objectivirung Entwicklung und Leben in sie bringt. Dadurch erscheint dem Gründer der teutschen Naturphilosophie, Schelling, der Wille als die höchste Potenz des subjectivobjectiven Processes, und seine Aeußerungen sind die nothwendige Selbstverwirklichung der absoluten Identität von Subject und Object, während dem Fortbilder dieses Systems, Hegel, die absolute Substanz mit logischer Nothwendigkeit durch dialectischen Proceß zum absoluten Begriff sich erhebt. Dieser Begriff ist zugleich das absolut Freie, weil er das nur aus sich Nothwendige, die unendliche Macht der Substanz ist; er ist die Macht der Nothwendigkeit und der substantiellen Freiheit. Die einzelnen Wirklichkeiten sind zwar selbstständig gegen einander, aber schlechthin determinirt aus dem durch sie hindurch schreitenden Absoluten. Dieß ist das einzig Freie in ihnen, und die Freiheit jener besteht allein darin, sich mit Bewußtsein der sie befassenden Nothwendigkeit zu unterwerfen, sich in die Freiheit des Absoluten hineinzuflüchten, und die eigene im Bewußtsein der Vereinigung mit ihm zu finden. Ueberhaupt ist es die höchste Selbstständigkeit des Menschen, sich als schlechthin bestimmt durch die absolute Idee zu wissen; es ist Spinoza's amor intellectualis Dei. „Als für sich existirend heißt diese Befreiung Ich, in ihrer Totalität freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuß Seligkeit." Offenbar haben wir hier denselben Standpunct, wie bei Spinoza, nur um die dialectische Stufe erhöht. Auch nach Spinoza ist Gott der einzig freie, weil allein nach der Nothwendigkeit seines Wesens sich bestimmende; nach Hegel ist der Begriff (das Absolute) die alles bestimmende Macht der Nothwendigkeit, und darum die „wirkliche Freiheit"; das Endliche ist nur Moment dieser allgemeinen Selbstbestimmung und das darin schlechthin Determinirte. Mit Einem Worte: Hegel's Lehre ist ein schlechthin deterministisches System, und der logische Pantheismus hat sich als unfähig gezeigt, die Freiheit zu begreifen. Leuchtet es nun unmittelbar ein, daß die Lehre des Fatalismus zur völligen religiösen und sittlichen Gleichgültigkeit führt, so steht der pantheistische Determinismus bei seiner Aufhebung der individuellen Freiheit und des wahren Unterschieds zwischen gut und bös in der sittlichen Würdigung nicht höher, und ihm gilt der gleiche Vorwurf, daß er unreligiös und unsittlich sei und die Grundlagen der Gesellschaft zerstöre. Theoretisch und practisch scharf ausgeprägt ist der Fatalismus in dem Islam. Nach der Lehre Mohammeds ist das Schicksal jedes Menschen bis auf die kleinsten Umstände durch Gottes ewigen Rathschluß unabänderlich bestimmt, in einem im Himmel niedergelegten Buche verzeichnet, und keine menschliche Thätigkeit kann an dem ewig Festgesetzten etwas abändern. Dieser Glaube erweckt jenen kaltblütigen, todesverachtenden Muth, durch den die Mohammedaner anfangs so viele Länder eroberten, verursacht aber auch jene Indolenz, in welcher sie Vorsichtsmaßregeln gegen jede Gefahr des Lebens und

Eigenthums verschmähen. Literatur: Grotius, philosophorum sententiæ de fato (Par. 1648.) Werdermann, Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksale und menschliche Freiheit (Leipz. 1793). Examen du fatalisme, Paris 1757. Conz, Ueber die ältern Vorstellungen von Schicksal und Nothwendigkeit, in Stäudlins Beiträgen. Hoffmann, die Schicksalsidee in der alten Kunst, Berlin 1842. [Holzherr.]

Fatima (فاطمة), Tochter Mohammeds von seiner ersten Gemahlin Chadidscha, hat einen großen Einfluß auf die Geschichte der mohammedanischen Völker geübt. Je mehr die Persönlichkeit des arabischen Reformators im Laufe der Zeit als Vermittler zwischen Gott und die Menschheit gestellt wurde, desto höher stieg das Ansehen der Nachkommen Fatima's, als der einzigen Tochter Mohammeds und der Gattin Ali's (s. d. A.), seines Vetters, Vertrauten und Lieblings. Wer sich als Nachkommen Fatima's und Ali's geltend machte, sah bald Tausende um sich geschaart, welche Blut und Gut opferten, um gegenüber den ommajadischen und abbasidischen Kaliphen einen wahren Abkömmling des Propheten zur Herrschaft wenigstens über einzelne Provinzen zu erheben. Jene mannigfachen und blutigen Unruhen, welche die Anhänger Ali's in den Ostgebieten des Islam von Ali's Tod bis zu den Kreuzzügen gegen die Kaliphen von Damascus und Bagdad hervorriefen, ruhten nächst der persönlichen Hingebung an Ali vorzüglich auf dem Namen und Ansehen der Fatima. Das zeigte sich am auffallendsten zur Zeit, als die Karmathen am Euphrat und in Arabien ein Schrecken aller Ruheliebenden wurden. Denn ein bloßes Schreiben vom Stifter der fatimidischen Dynastie in Aegypten reichte hin, um ihr Oberhaupt zur Zurückführung des schwarzen Steines der Caaba (s. d. A.) nach Mekka zu bewegen. Eine Nachgiebigkeit, welche die Heere der Kaliphen von Bagdad nicht zu erzwingen vermochten, rief also der Name Fatima's hervor. Dieser ist aber mit dem Untergange der fatimidischen Dynastie nicht unwirksam geworden; die Kaiser von Marokko legitimirten sich noch im 17ten Jahrhundert durch den Titel Fatimiden (Sacy, chrest. arab. III. p. 275, 331. II. ed.); wie denn überhaupt mehrere Dynastieen Mauritaniens (Edrisiden, Almohaden) auf ihre Herkunft von Ali und Fatima ihr Recht bauten. Dasselbe ist mit der persischen Dynastie der Fall. Unter den dortigen Schiiten wird Fatima bis zur Stunde hochverehrt. Einige Anhänger der Imâme betrachten sie als männlichen Nachfolger Mohammeds (s. Makrizi bei Sacy, Exposé I. introd. 48. u. Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft, 1848, S. 86). Aber auch die Sonniten nehmen an ihrer Verehrung lebhaften Antheil. Sie wird unter die heiligsten Frauen gerechnet; mit Asia, der frommen Gattin Pharao's, heißt sie Fürstin der Bewohnerinnen des Paradieses (سيّدة نساء اهل الجنّة, Samarcandi, fol. 178, a.). Anderwärts heißt sie mit Auszeichnung die Jungfrau (البتول). Kazwini führt in seinem mohammedanischen Kalender am 20. des zweiten Dschomadi das Fest der Geburt Fatima's auf (Ed. Wüstenf. I. p. 69). Fatima starb bald nach ihrem Vater Mohammed, nachdem sie dem Ali jenes Brüderpaar, Hassan und Hussain, geboren hatte, an welche sich eine unermeßliche Verehrung der Schiiten anschließt. [Haneberg.]

Fatum, s. Fatalismus.

Faustinus, Presbyter und Luciferianer zu Rom im vierten Jahrhundert. Von den Alten erwähnt seiner nur Gennadius (de script. eccles. c. 16.), welcher zwei Schriften von ihm anführt, und aus dem Inhalte der letztern schließt, daß der Verfasser dem Schisma des Lucifer angehört habe. Aus seinen Schriften er-

fahren wir, daß er zu Rom unter Papst Liberius (352—366) Presbyter war, und nach dessen Tode für die Wahl des Ursicinus eiferte und an dem traurigen Schicksale seiner Anhänger Theil nahm. An die Kaiserin Flaccilla, die Gemahlin des Theodosius, richtete er eine Schrift zur Vertheidigung des katholischen Glaubens gegen die Irrlehre des Arius; die Kaiserin hatte ihm mehrere, oder vielmehr die gewöhnlichsten Einwürfe zur Beantwortung vorgelegt, welche die Arianer gegen die katholische Lehre von der Gottheit des Sohnes und des hl. Geistes aus der Schrift nahmen. Dem Kaiser Theodosius übergab er ein Glaubensbekenntniß, in welchem er den Vorwurf, ein Schüler des Sabellius oder Apollinaris zu sein, von sich abweist. In Verbindung mit seinem Gesinnungsgenossen Marcellin legte er dem Kaiser Theodosius, seinem Sohne Arcadius, und dem Kaiser Valentinian II. im J. 383 oder 384 eine Bittschrift vor, zu Gunsten der verfolgten Luciferianer. Die Ueberschrift des ersten Werkes ist: Faustini presbyteri ad Flaccillam de trinitate sive de fide libri VII. Nach einer Vorrede an die fromme Kaiserin beweist Faustinus: das Wort ist ewig, gleichen Wesens mit dem Vater. Es ist nicht aus dem Nichts gemacht, sonst wäre es ein Geschöpf. Es ist allmächtig, unwandelbar, wie der Vater. Aber sagt nicht der Sohn: der Vater ist größer, als ich? Allerdings, der Sohn ist geringer in Beziehung auf die Menschheit, die er angenommen hat. Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht, nämlich den menschgewordenen Sohn Gottes. Auch der heilige Geist ist Person, und Gott, gleich dem Vater und dem Sohne. Des Faustinus zweite Schrift ist das erwähnte Glaubensbekenntniß: „fides Theodosio imperatori oblata," die dritte der „libellus precum" an denselben Kaiser und die beiden andern. Als Vorrede steht hier eine Erzählung von dem Papste Liberius, seiner Verbannung, seiner Wiederkehr, seinem Tode; von den Streitigkeiten, welche die Wahl des Papstes Damasus begleiteten und ihr nachfolgten. Die Verfasser stellen die Begebenheiten zu Ungunsten des Damasus dar, da sie selbst bei der Wahl des Gegenpapstes betheiligt waren. In der eigentlichen Bittschrift erzählen die Verfasser viel von Arius und der Ausbreitung seiner Secte, wie die Rechtgläubigen verfolgt wurden, wie aber Gott selbst auch durch Wunder gezeigt habe, wo Wahrheit und wo Lüge sei. Osius, der greise Bischof von Corduba, der abfiel, und die Getreuen des Herrn verfolgte, sei eines plötzlichen Todes gestorben. Potamius, ein Verräther an der Wahrheit, ebenfalls. Florentius, der mit den abgefallenen Bischöfen Gemeinschaft gehabt, verfällt zuerst in Ohnmachten, und da er sich daran nicht kehrt, so stirbt er. Einem andern, der in der Kirche fungiren will, hängt die Zunge zum Munde heraus, und er kann kein Wort sprechen; dieses wiederholt sich so oft, bis er davon absteht, einen Bischof zu spielen. Und dergleichen Zeichen und Wunder werden mehr erzählt; dann auch viele Beispiele von Verfolgungen gegen die standhaften Bekenner des Herrn aus allen Weltgegenden, Spanien, Italien, Aegypten, Palästina, angeführt. Diesen Verfolgungen sollen die Kaiser Einhalt thun; denn die Folgen derselben, die göttlichen Strafgerichte, werden auch das römische Reich treffen. In der Antwort auf diesen „libellus precum" wird befohlen, man solle die (luciferianischen) Bischöfe Gregor und Heraclidas schonen, und es wird gesagt „es mögen wissen alle, daß wir den festen Willen haben, nur die Katholiken als die Verehrer des wahren Glaubens zu betrachten." — Die Schrift des Faustinus gegen die Arianer wurde zuerst gedruckt Basel 1555. Sodann zu Rom 1575 mit dem Titel: Gregorii Baetici liber studio Achillis Statii. Darauf gestützt schreibt Baronius diese Schrift dem erwähnten spanischen Bischofe zu. Der „libellus precum" erschien zuerst durch Sirmond, Paris 1650. Gesammtausgabe: Oxonii 1678. In der Bibl. Gallandii. Venet. 1770 stehen die drei Werkchen t. VIII. p. 441—478, in der obigen Ordnung dazu die Prolegomena c. 10. p. XIII—XV.

Einen Abdruck hievon hat veranstaltet Migne, Patrologiæ T. XIII. Par. 1845; die prolegomena stehen p. 29—38. der Text S. 38—108. [Gams.]

Faustus, der Manichäer. Er war gebürtig aus Mileve in Africa, und Bischof der Manichäer in diesem Lande. Er besaß eine angenehme Redefertigkeit und einen schlauen Geist. — Dem jungen Augustinus, der in Carthago sich von den Manichäern hatte fangen lassen, stiegen viele Bedenken über ihre Lehren auf. Diejenigen, welche er zu Rathe zog, konnten seine Zweifel nicht lösen, dagegen vertrösteten sie ihn alle auf die Ankunft des Faustus, der werde ihn retten aus aller Noth des Geistes. Und Faustus kam. Augustinus suchte seinen nähern Umgang, fand sich aber bald getäuscht in seinen Erwartungen. Er fand, daß Faustus gelesen habe einige Reden des Cicero, Einiges von Seneca, etwelche Dichter, und was Manichäer vor ihm in lateinischer Sprache geschrieben hatten. An wirklichen Kenntnissen fehlte es ihm. Als Augustin auf die Sternkunde eingehen wollte, machte Faustus kein Hehl, daß er von Naturwissenschaft nichts verstehe. Dagegen hatte ihm tägliche Uebung und natürliche Anlage eine einnehmende Sprachfertigkeit gegeben, durch die er Alle täuschte, die seiner Unwissenheit nicht näher auf den Grund sahen. Dieser Faustus verfaßte später eine Schrift „gegen den wahren christlichen Glauben, und die katholische Wahrheit.“ Auf das dringende Ansuchen seiner Mitbrüder übernahm Augustin die Widerlegung derselben. Er that es in der Schrift: gegen Faustus den Manichäer, 33 Bücher. Er nahm fast das ganze Werk des Faustus in seine Schrift herüber, und widerlegte dasselbe in einzelnen Abschnitten. Das Werk wurde vollendet im J. 400, und dem Hieronymus überschickt im J. 404. Daraus erfahren wir Einiges über die Persönlichkeit des Faustus, z. B. daß er weichlich und behäbig lebte, sich selbst für die eingefleischte Weisheit hielt, eine Zeit lang als Manichäer auf eine Insel verbannt, aber bald wieder freigelassen wurde u. dgl. V. Aug. confess. V. 3. 5. 6. 7. de octo Dulc. quaest. VII. de bono viduit. c. 15. de civ. Dei XV. endlich: contra Faustum Manichaeum libri XXXIII. in der Mauriner-Migne Ausgabe T. VIII. p. 208—518. [Gams.]

Faustus, Bischof von Rhiez (Rhegium). Faustus war geboren in Britannien, zu Anfang des fünften Jahrhunderts, verlegte sich frühe auf Beredtsamkeit und Philosophie, kam dann nach Gallien und ließ sich in dem Kloster Lerin nieder. Hier in der Mitte ausgezeichneter Religiosen betrieb er das Studium der heiligen Wissenschaften unter strenger Beobachtung der klösterlichen Lebensweise. Gegen 433 wurde er zum Abte des Klosters gewählt und wirkte nun als solcher ausgezeichnet durch seine Vorträge bei den Religiosen; um 455 wurde er Bischof von Rhiez (im südlichen Gallien), wo damals noch die arianischen Westgothen einen Strich Landes inne hatten, deren König Erich ihn wegen einer Schrift gegen die Arianer verbannte. Nach drei Jahren indessen (484) treffen wir ihn wieder auf seinem bischöflichen Sitze; die Zeit seines Todes ist nicht näher bekannt: nach Gennadius scheint er noch 493 gelebt zu haben. Das Leben dieses Mannes fällt in eine Periode, die vorzugsweise eine Zeit mannigfacher Lehrstreitigkeiten in der Kirche gewesen ist, indem die Häresieen des vierten Jahrhunderts noch nicht überall überwunden waren, und das fünfte mehrere neue zum Vorschein brachte. Es war natürlich, daß ein Abt des Klosters Lerin, das seit seiner Gründung im Rufe großer Gelehrsamkeit in der heiligen Wissenschaft gestanden hatte, von verschiedenen Seiten um Lösung von Zweifeln und Einwürfen, Beantwortung dogmatischer Fragen, die im Verlaufe religiöser Controversen sich erhoben, angegangen wurde. Auf solche Veranlassungen hat Faustus eine Schrift verfaßt zur Widerlegung monophysitischer Irrthümer, dann einen Tractat gegen die Arianer und Macedonianer; ein anderer beantwortet acht an ihn ergangene Anfragen, über den Werth

der Buße auf dem Sterbebette, über den Zustand der Seele nach dem Tode, die Natur der Seele u. dgl.; dann hat er eine Schrift de spiritu sancto geschrieben. Auch sind mehrere Homilien von ihm auf uns gekommen; die meisten von jenen, die gewöhnlich dem Eusebius von Emesa zugeschrieben werden, haben ihn zum Verfasser. Faustus ist indessen in Beantwortung dogmatischer Fragen nicht immer glücklich gewesen. Als gegen das Jahr 474 der Priester Lucidus Aufsehen machte durch seine prädestinatianische Irrlehre, der Mensch könne einzig und allein durch die Gnade selig werden ohne eigene Mitwirkung, erhielt Faustus von den Mitbischöfen den Auftrag, mündlich und schriftlich dahin zu wirken, daß dieser Priester zur gesunden Lehre wieder zurückgebracht und die Verbreitung seines Irrthums verhindert werde. Wohl wird Lucidus auf einer Synode zu Arles zum Widerrufe gebracht; in der Schrift aber, welche Faustus darauf in dieser Angelegenheit geschrieben hat, de gratia et libero arbitrio libr. II., ist er selber offenbar Semipelagianer. Er bestreitet darin einerseits die Irrthümer des Pelagius, andererseits die Lehre der Prädestinatianer, bekämpft darin auch die Lehre des hl. Augustin von der Gnade, jedoch ohne Nennung desselben, und bestimmt seinerseits das Wirken der Gnade und des freien Willens in einer Weise, wie es den Semipelagianern eigen gewesen ist. Er nimmt nämlich keine gratia praeveniens und praedestinatio, die innerlich in dem einzelnen Menschen wirkte, an, sondern bloß eine äußere und allgemeine und setzte diese in das äußere Vorhandensein des Christenthums, der Kirche mit ihren Gnadenmitteln, in der Welt. Die christliche Heilsanstalt sei nämlich in diese Welt gesetzt wie ein Brunnen, so daß Jeder aus ihr nach Belieben schöpfen könne; der freie Wille bedürfe weiter nichts zum Schöpfen, als daß dieser Brunnen vorhanden sei und in dem Gesichtskreise des Menschen liege. Es war der einzige Gennadius, der sich über diese Schrift des Faustus nicht mißbilligend ausgesprochen hat; sonst fand sie auf allen Seiten Widerspruch. Die Päpste Gelasius, Hormisdas, Felix III. haben sie verworfen, Fulgentius, Avitus, Cäsarius von Arles griffen sie an, im Oriente wurde sie ebenfalls verworfen. Indessen kirchliche Entscheidungen über die Lehre der Semipelagianer lagen noch nicht vor, solche sind erst auf der zweiten Synode zu Orange gegeben worden; daher ist denn auch Faustus in der Gemeinschaft der Kirche gestorben (Ceillier hist. générale des auteurs sacr. et eccles. Tom. XV. p. 157—189. Hist. lit. de la France par de relig. Bened. Tom. II. p. 585—619). [Marx.]

Faustus, Socinus, s. Socinus.

Febronius, Justinus, s. Hontheim.

Feder, Michael, der Theologie Doctor und Professor zu Würzburg, geboren 1753 zu Oellingen (Landgerichts Röttingen im bayerischen Regierungsbezirke Unterfranken und Aschaffenburg), empfing nach dem Elementarunterrichte seine weitere Bildung in dem Museum des Juliushospitales zu Würzburg, das bis zu seiner Unterdrückung im J. 1803 der Kirche und dem Staate manchen tüchtigen Diener erzog. Nach Absolvirung der Gymnasial- und philosophischen Studien fand er 1772 Aufnahme im Clericalseminar zu Würzburg. Der Fürstbischof Adam Friedrich (1755—1779), der sich große Verdienste um den Unterricht erwarb, das Schullehrerseminar stiftete und nach Aufhebung des Jesuitenordens unter Berathung mit dem berühmten Geschichtschreiber Michael Ignatius Schmid die Heranziehung von Lehrern für die Universität sich sehr angelegen sein ließ, ließ ihn 1777 aus der gesammten Theologie defendiren und zum Licentiaten der Theologie promoviren. Noch im nämlichen Jahre wurde er zum Priester geweiht, trat dann in die Seelsorge, erhielt 1785 mit Beibehaltung der Stelle eines Kaplans im Juliusspitale von dem Fürstbischofe Franz Ludwig (1779—1795) die außerordentliche Professur der Theologie, ward 1786 zum Doctor der Theologie

1791 zum Vorstand der Universitätsbibliothek, 1795 vom letzten Fürstbischof Georg Carl (1795—1808) zum ordentlichen Professor der Theologie und Censurrath und 1798 zum geistlichen Rathe befördert. Bei der unter der damals churfürstlich-bayerischen Regierung im J. 1803—1804 vorgenommenen Organisation der Universität wurde er auf das Oberbibliothekaramt der Universitätsbibliothek beschränkt und 1811 in den Pensionsstand versetzt. Er starb 1824. Feder war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Er ließ viele Predigten drucken, gab Ludwig Faberts Betrachtungen über die vornehmsten Puncte der christlichen Moral aus dem Französischen übersetzt heraus, Würzburg 1786; verfaßte oder übersetzte mehrere in das Gebiet der Pastoraltheologie gehörige Schriften (Blanchards Ermahnungen für die verschiedenen Zustände der Kranken, aus dem Französischen, Bamberg 1785; Gerards Vorlesungen über die Führung des Pastoralamtes, aus dem Englischen, Würzburg 1803; practisch-theologisches Magazin für katholische Geistliche, Nürnberg und Würzburg 1798—99, rc.); schrieb ein „Magazin zur Beförderung des Schulwesens im katholischen Teutschland", Würzburg, drei Bände, 1791—97, und einige in die Belletristik und das Schulfach einschlägige Werkchen, hatte vorzüglichen Antheil an den Würzburger gelehrten Anzeigen, die von ihm 1788—92 redigirt wurden, und auch an den nachherigen Würzburger Anzeigen rc. Besonders machte er sich durch folgende Uebersetzungen bekannt: 1) die hl. Schrift des alten und neuen Testaments von Dr. Heinrich Braun übersetzt, von Dr. Feder durchaus verbessert, Nürnberg 1803, zwei Bände; 2) Vincenz von Lerin, Abhandlung über das Alterthum des kathol. Glaubens, aus dem Lateinischen übersetzt, Bamberg 1785; 3) Schriften des hl. Cyrillus, Erzbischofs von Jerusalem, aus dem Griechischen übersetzt, Bamberg und Würzburg 1786; 4) des hl. Johannes Chrysostomus Reden über das Evangelium Matthäi, in Gesellschaft des Herrn Eulogius Schneider aus dem Griechischen übersetzt, vier Bände, Augsburg 1786; 5) des hl. Johannes Chrysostomus Reden über das Evangelium Johannes, in Gesellschaft des Herrn Eulogius Schneider aus dem Griechischen übersetzt, drei Bände, Augsburg 1788; 6) Theodorets, Bischofs von Cyrus, zehn Reden von der göttlichen Vorsehung, aus dem Griechischen übersetzt, Würzburg 1788. — S. Gelehrten- und Schriftstellerlexicon der teutschen katholischen Geistlichkeit von Fr. K. Felder, erster Band, S. 210 rc., Landshut 1817, und dritter Band, fortgesetzt von Fr. J. Waitzenegger, Landshut 1822, S. 486; Handbuch der Bücherkunde der gesammten Literatur des Katholicismus rc., Würzburg 1847, Artikel Feder. [Schrödl.]

Fegfeuer (purgatorium, Reinigungszustand, Ort der Reinigung) ist der Zustand derjenigen Seelen nach diesem Leben, welche vor ihrem Tode zwar die Verzeihung ihrer Sünden, aber noch nicht die völlige Abbüßung ihrer Sündenschuld, und die völlige Reinigung und Heiligung ihrer Seelen und Leiber erlangt haben. Das Fegfeuer ist also ein Mittelzustand, der zu dem seligen Leben führt, kein Stand der Prüfung, sondern ein Buß- und Gnadenzustand. Geprüft wird die im Fegfeuer befindliche Seele nicht mehr, sie ist im Stande der Gnade aus dem Leben geschieden. Aber sie büßt durch die von Gott verordneten Leiden ihre Sündenschulden ab. Sie ist in dem Stande der Gnade, denn ihre Vereinigung mit Gott ist eine unverlierbare, sie geht sicher in den völligen Besitz, in die unvergängliche Anschauung Gottes über. Es sind zwei scharfbestimmte und begrenzte Wahrheiten, welche in Beziehung auf das Fegfeuer die Kirche ihren Gläubigen als Glaubenslehre vorlegt. 1) Es gibt ein Fegfeuer der abgeschiedenen Seelen. 2) Die darin befindlichen Seelen werden durch die Fürbitten der Gläubigen unterstützt. Die übrigen Bestimmungen über das Fegfeuer sind mehr oder weniger begründete Folgerungen aus der Glaubenslehre, oder es sind Ansichten Einzelner,

die zu Ansehen und Geltung gelangt sind. Dahin gehören vorzüglich: 1) die Frage von dem Orte des Fegfeuers. 2) Von der Beschaffenheit der Leiden in demselben, besonders, ob dieselben in einem wirklichen Feuer bestehen. 3) Von der Zahl und Beschaffenheit der darin befindlichen Seelen. 4) Von der Dauer des Fegfeuers. 5) Ob die in demselben befindlichen Seelen ihrer Seligkeit gewiß und sicher seien. 6) Von dem geheimen Gerichte, und ob die Seelen unmittelbar aus demselben in das Fegfeuer gelangen. 7) Von der christlichen Fürbitte für die leidenden Seelen, der Wirksamkeit dieser Bitten, der Personen, welche bitten u. s. w. Die Glaubenslehre, daß ein Fegfeuer sei und die in ihm befindlichen Seelen durch die Gläubigen unterstützt werden, findet ihre Begründung in der heiligen Schrift. Es ist zwar in derselben das Fegfeuer direkt nicht gelehrt, aber es ist in ihr theils angedeutet, theils vorausgesetzt. Die Schrift spricht nur aus der Fülle des Glaubens heraus, sie enthält nicht selbst die Fülle des Glaubens. Angedeutet ist das Fegfeuer im alten Testamente Ps. 37, 1.: „Herr, in deinem Grimme richte mich nicht, strafe mich nicht in deinem Zorne" (August., Beda, Haymo, Carthus.), Ps. 65, 12.: „Wir gingen durch Feuer und Wasser, und du hast uns herausgeführet an den Ort der Erquickung" (Orig. Ambros.). Vorausgesetzt ist das Fegfeuer in der Stelle 2 Maccab. 12, 43—46. „Und nach veranstalteter Sammlung schickte Judas der Maccabäer 12,000 Drachmen nach Jerusalem, damit dargebracht werde für die Sünden der Todten ein Opfer, indem er der Wahrheit und der Religion gemäß über die Auferstehung dachte. Denn wenn er nicht gehofft hätte, daß die Gefallenen auferstehen würden, so würde es ihm überflüssig und eitel geschienen haben, für die Todten zu beten. — Heilig also und heilsam ist der Gedanke, für die Todten zu beten, damit sie von ihren Sünden erlöst werden." Im neuen Testamente ist die Hauptstelle, in welcher das Fegfeuer vorausgesetzt wird Matth. 12, 32.: „Wer eine Lästerung spricht gegen den Sohn des Menschen, dem wird vergeben werden; wer aber gegen den heiligen Geist lästert, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser, noch in der künftigen Welt" (August., Gregor. M., Beda, Rhab. Maur., Bern., Petr. Cluniac.). Alle Versuche, die Beweiskraft dieser Stelle zu schwächen, sind vergeblich. Die zweite Stelle ist 1 Cor. 3, 11—15.: „Wenn aber Eines Werk verbrennt, der wird Schaden leiden, er selbst aber wird gerettet, so jedoch wie durch das Feuer." Diese vielbesprochene und vielbestrittene Stelle läßt wenigstens mit annähernder Sicherheit die Lehre des Fegfeuers aus sich erschließen. Er wird durch das Feuer, das peinigende und reinigende, hindurchgehend, zum Heile und zum Leben gelangen (Cypr., Ambr., Hieron., August., Orig. Greg. M., Basil., Theodoret., Alcuin., Anselm., Haymo., Innoc. III., S. Thom. Aq., Bonav. etc.). Die dritte Stelle ist 1 Cor. 15, 29.: „Was thun sonst die, welche sich für die Todten taufen lassen, wenn überhaupt die Todten nicht auferstehen? warum lassen sie sich denn taufen?" (Tertull., Ambr., Ansel., Haym.) Kann eine für die Todten irgendwie, und in irgend einem Sinne übernommene Taufe, kann überhaupt etwas, was um der Todten willen gethan oder gelitten wird, ein verdienstliches Werk sein, so muß es nach dem Tode einen Zustand der Seelen geben, in welchem noch Sünden abgebüßt werden. Die Stelle, Matth. 5, 29. verglichen mit Luc. 12, 59. haben von dem Fegfeuer verstanden Tertull., Cypr., Orig., Euseb. Emys., Ambr., Hieron., Bern. An das Zeugniß der hl. Schrift schließt sich das der Ueberlieferung, der beständige Glaube und die Uebung der Kirche. Jener und diese wird entnommen aus den Aussprüchen der Kirchenlehrer, aus den Bestimmungen und Bekenntnissen der (allgemeinen und auch besondern) Kirchenversammlungen, aus den Liturgien und Ritualien. Die Beweisstellen aus den Kirchenvätern theilen wir füglich ab in die der griechischen und lateinischen Väter. Die erstere findet man weitläufig angeführt und erklärt bei Leo Allatius und neuerdings bei Valentin Loch. Wir führen einige an: Clemens Alex. sagt:

„Der Weise bedauert auch die, welche nach dem Tode gezüchtigt werden, welche durch die Strafe unfreiwillig ihre Sünden bekennen" (Strom. VII. 12). Bei Origenes steht (Hom. 16. c. 5. 6. in Jerem.): „Wenn wir aber mit Sünden aus dem Leben gehen, aber auch mit guten Werken, werden wir dann gerettet werden wegen der guten Thaten, und losgesprochen werden wegen der wissentlichen Vergehen? Oder werden wir gestraft werden für die Sünden, nirgends aber Lohn erhalten für die guten Thaten? Keines von beiden. Ich sage, Vergeltung zu erhalten für das Bessere, nicht ungestraft zu bleiben für das Schlechtere, das ist gemäß der Gerechtigkeit Gottes, der reinigen und austilgen will die Schlechtigkeit. Zuerst nämlich wird die Ungerechtigkeit vergolten, und dann die Gerechtigkeit." Aehnliche Stellen bei Orig., zum Theil untermischt mit seinen schiefen und irrthümlichen Ansichten einer Wiederherstellung aller Dinge siehe: Hom. 6 in Exod. Hom. 14. in Levit. Hom. 28. in Num. II. 12. in Jerem. etc. Eusebius Pamph. lobt Clerus und Volk, weil sie für die Seele des verstorbenen Kaisers Constantin beteten (Leben Const. IV. 71). — Athanasius (quaest. 34. ad Antioch.) fragt, ob die Seelen einen Gewinn aus den Gebeten der Lebenden schöpfen, und antwortet mit Ja. Cyrill von Jerus. in seiner Erklärung des Canons (Catech. mystag. 5, 9) sagt: „Wir erinnern uns der vor uns Entschlafenen, und glauben, daß denen der größte Gewinn zu Theil werde, für deren Seelen die Fürbitte durch das heilige und mit Ehrfurcht zu behandelnde Opfer dargebracht wird. Ich weiß, daß Viele so sagen: wird wohl die mit Sünden aus der Welt scheidende Seele unterstützt oder nicht, wenn ihr beim Gebete ihrer gedenket. Für die Entschlafenen bringen wir Gott Bitten dar, indem wir keinen Kranz flechten, sondern den für unsere Sünden geopferten Christum bringen wir dar, indem wir für sie und für uns den menschenfreundlichen Gott versöhnen." Ephräm in seinem Testamente bittet innig und wiederholt seine Brüder, mit Gebet und mit dem heiligen Opfer seiner Seele zu Hilfe zu kommen: „ich bitte euch, Geliebteste, nicht mit Wohlgerüchen mich zu bestatten, sondern geleitet mich vielmehr mit euren Gebeten, und bringet Wohlgerüche der Bitten Gott dar. Und am dreißigsten Tage gedenket meiner, denn die Todten werden durch die Bitten und dargebrachten Opfer frommer Gläubigen unterstützt." Basilius sagt: „Die, welche nach der Taufe einer Schuld verfallen sind, bedürfen der Reinigung aus dem Feuer" (Enarrat. in Jes. c. 4.), und: „Wenn wir durch das Bekenntniß unsere Sünden offenbaren, so haben wir das aufschießende Gras verdorren gemacht, welches würdig ist, daß das Fegfeuer es abweide und verzehre" (ib. c. 9). Bei Basilius findet sich auch zuerst der Ausdruck: *καθαρισμός, πῦρ καθαρτικόν* (Vgl. hom. in ps. 5. 7. ad Amphil. c. 15. regulæ compend. tract. interr. 267). Gregor von Nazianz spricht von einem Feuer, das reiniget die schlechte und verdorbene Materie (orat. 41. de laude Athan.); er kennt drei Reinigungen, die eine durch die Taufe, die andere durch die Buße, die dritte durch das Feuer, — „im künftigen Leben werden sie wohl durch das Feuer getauft, dieses ist die letzte Taufe, nicht bloß eine härtere, sondern auch eine langwierigere, welche das Erdhafte wie Gras verzehrt, welche austilgt aller Schlechtigkeit leichte Frucht" (orat. 39 und 10 in fun. frat. Caes.). Gregor von Nyssa unterscheidet drei Ordnungen der Gestorbenen, die erste derer, die in Ruhe und Gerechtigkeit geschieden, die zweite derer, die weder Ehre noch Strafe erhalten, die dritte jener, die gezüchtigt werden für ihre Sünden (orat. de bapt. vgl. orat. de infant. qui praem. abr. und ad eos, qui lugent). Der Mensch muß alles Unvernünftige und Niedrige in ihm, entweder in diesem Leben durch Gebet und die wahre Weisheit reinigen, oder nach diesem Leben durch den reinigenden Ofen des Feuers. Epiphanius zählt zu der Häresie der Aërianer (haer. 75.) auch diesen Irrthum, daß sie das Fegfeuer leugnen. „Es nützt doch die für die Todten dargebrachte Fürbitte, wenn sie auch die ganze Schuld derselben nicht hinwegnehmen dürfte. Nothwendig bringt die

Kirche diese Gebete dar, da sie die Ueberlieferung von den Vätern empfangen hat." Nach Chrysostomus wird den Verstorbenen ein Weg des Heils bereitet durch Gebet, Almosen und das Meßopfer. Auf Erleuchtung des heiligen Geistes feiert die Kirche dieses für die, welche in Christo entschlafen sind, und statt mit Weheklagen und Denkmalen, sollen wir mit Gebet, Almosen und Opfer ihrer gedenken, um uns und ihnen die verheißene Glückseligkeit zu verschaffen. Nicht umsonst ruft der Diacon: „Für die in Christo Ruhenden, und die ihrer Gedenkenden." Dieses wissend, sollen wir bedenken, welche Tröstungen wir den Todten zuwenden können (Hom. 21 in act., h. 69 ad pop., h. 41 ad 1 Cor.). Verzeihung wird den Todten zu Theil durch die zu gleicher Zeit genannten Martyrer, Bekenner, Priester. Nicht umsonst wurde von den Aposteln schon festgesetzt das Gedächtniß der Abgeschiedenen bei dem heiligen Opfer. Denn wenn das ganze Volk dastehet, mit erhobenen Händen, und die ganze Priesterschaar, und ausgebreitet daliegt das hohe Opfer, wie sollten wir nicht voll Zuversicht für diese Gott anrufen, und zwar für die im Glauben Abgeschiedenen? (Vgl. hom. 32 in Matth., 84 in Joann., hom. 3 in Phil.). Theodoret bemerkt zu 1 Cor. 3, 15.: „Wir glauben, daß dieses sei das reinigende Feuer, in welchem die Seelen gereinigt werden, wie das Gold im Glutofen." Dionysius Areop. h. ecc. c. 7. sagt: „Der ehrwürdige Priester tritt hinzu, und spricht heilige Gebete über den Todten aus, indem er die Güte Gottes anfleht, daß er dem Sünder um seiner menschlichen Schwäche willen alle Schuld vergebe; daß er ihn führe in das Licht, und in das Land der Lebendigen, in den Schooß Abrahams, Isaaks und Jacobs, an den Ort, von dem gewichen aller Schmerz, alle Traurigkeit und alles Weheklagen. Aber nur den Würdigen nützet die Fürbitte" (hierarch. eccles. c. 7.). Eustratius — blühte um 580 — schrieb einen eigenen Aufsatz: „Widerlegung derer, die behaupten, die Seelen seien nach der Trennung von den Leibern nicht mehr für sich, und sie haben keinen Nutzen von den für sie Gott dargebrachten Bitten und Opfern." Unter den Werken des Joh. Damascenus findet sich eine Schrift „Abhandlung über die im Frieden Entschlafenen," deren Aechtheit von Le Quien bezweifelt wird, doch ist sie immerhin ein gewichtiges Zeugniß aus der griechischen Kirche. Es heißt in derselben: „Es ist schwer, die Menge der Zeugnisse anzuführen, die klar beweisen, daß nach dem Tode den Entschlafenen die für sie vollzogenen Gebete, Gottesdienste und Almosen sehr viel helfen (Nr. 12). Das will auch Gott, denn sonst hätte er uns nicht aufgefordert, beim heiligen Meßopfer der Todten zu gedenken; und wieder am dritten, am neunten, am vierzigsten, und am Jahrestage, was ohne Widerspruch seine katholische und apostolische Kirche, und das gottgesammelte und fromme Volk unverrückt festhält. In ihrem Testamente sollen Alle der Armen gedenken, daß Bitten und Meßopfer für sie dargebracht werden." Soweit wollen wir die griechischen Väter erwähnt haben. Die Spätern haben selbstredend für uns nicht mehr dieselbe Wichtigkeit, sie haben die Ueberlieferung ihrer Vorfahren aufgenommen. Der Umstand, daß die Lehre vom Fegfeuer in der lateinischen Kirche weiter entwickelt wurde, in der griechischen aber abgeschlossen blieb, hat zum Theil den Kampf der beiden Kirchen vor, während, und nach dem Concil von Florenz entzündet. Die Beweisstellen aus den lateinischen Kirchenvätern über das Fegfeuer sind zahlreicher und bestimmter, als die der Griechen, aber auch in unbedingter Uebereinstimmung mit den Aussprüchen der Letztern. Weil dieselben uns bekannter sind, so begnügen wir uns mit einem kürzern Hinweise auf sie. Tertullian zählt die Opfer für die Todten am Jahrtage zu den apostolischen Ueberlieferungen (de cor. m. 3. 4.); eine gläubige Wittwe betet für die Seele ihres Gemahls, sie fleht um Erquickung für ihn, um die Gemeinschaft bei der ersten Auferstehung, und sie bringt ihr Opfer an dem Jahrtage seines Todes (de mon. 10. vgl. de exh. cast. c. 11). Auf die Marteracten der hl. Perpetua und Felicitas als ein

entsprechendes Zeugniß legt Natalis Alexander großes Gewicht. Cyprian (ep. 66 ad Cl. et pl. Furnit.) schreibt: „Die Bischöfe, unsre Vorgänger, hatten beschlossen, daß kein sterbender Bruder zur Vormundschaft einen Geistlichen bestelle, und wenn einer dieses thäte, so solle das heilige Opfer für seine Seelenruhe nicht dargebracht werden. Da nun Victor den Priester Faustinus zu seinem Testamentsvollstrecker einzusetzen gewagt hat, so darf für seine Seelenruhe von euch kein Opfer, noch irgend eine Fürbitte dargebracht werden" (Vgl. ep. 52). Arnobius fragt: „Warum haben die Christen verdient, daß schonungslos ihre Kirchen zerstört werden, in denen angebetet wird der höchste Gott, Allen Friede und Verzeihung erflehet wird, den Obrigkeiten, Herren, Königen, Freunden, Feinden, den noch im Leben Weilenden, und denen, die schon entledigt sind der Bande des Leibes?" (adv. gent. IV. 36). Lactantius sagt: „Aber auch wenn Gott die Gerechten richtet, wird er sie im Feuer prüfen. Deren Sünden schwer und zahlreich sind, die werden durch das Feuer gestraft, und wie angebrannt werden," perstringentur igni atque amburentur (D. Inst. VII. 21). Hilarius spricht es aus: „Wir müssen in jenes nie ruhende Feuer kommen, in welchem jene harten Peinen für die von Sünden zu entsühnende Seele zu erdulden sind" (in Ps. 118). Ambrosius schreibt an Faustin über den Tod seiner Schwester: „Darum ist sie, glaube ich, nicht so fast zu beklagen, als durch deine Gebete zu ehren, nicht zu betrauern durch deine Thränen, sondern durch deine Opfer ist ihre Seele Gott zu empfehlen." Aehnlich spricht er sich aus in den Reden über den Tod seines Bruders Satyrus, der Kaiser Valentinian II. und Theodosius. Hieronymus schreibt in seinem Briefe an Pammachius über den Tod der Paulina, dessen Gemahlin: „Die übrigen Gatten streuen über die Leichenhügel ihrer Gatten Veilchen, Rosen, Lilien und purpurfarbene Blumen; unser Pammachius benetzt die heilige Asche, und die verehrungswerthen Gebeine mit dem Balsam des Almosens, mit diesen Salben und Wohlgerüchen erquickt er die ruhende Asche, indem er weiß, was geschrieben steht: „Wie das Feuer das Wasser löscht, so tilgt Almosen die Sünde" (Vgl. in Isai. c. 18. am Ende. Contr. Pelag. l. I.). Bei Augustinus findet sich eine große Menge von Stellen über das Fegfeuer (Vgl. die ganze Schrift: de cura pro mortuis bes. c. 1. 2. 4. Sodann Conf. IX. 12. 13. de haer. c. 53. enchir. 69. 110. qu. 2 ad Dulcit. de civit. Dei XXI. 24. contr. Julian. VI. 55. de gen. contr. Manich. c. 20. de verb. apost. s. 32. in ps. 36 und 37. ser. 20 in ps. 118. in Joann. tract. 84. etc.). Ferner ist zu vergleichen Paul. Nol. epist. ad Amand. ad Delph. episc. Victor Vit. de persec. Vandal. II. besonders Gregor. M. Dialogorum II. 23, IV. 39. 50. 55. Isidor. Hisp. de off. div. I. 18. Bonifac. Mog., Alcuinus; sodann die Scholastiker von Petr. Lombard. an, und die spätern Theologen. Die Lehre der Kirchenversammlungen stimmt mit den angeführten Aussprüchen der Kirchenväter überein. Von besonderen Concilien siehe das dritte zu Carthago can. 29. das vierte c. 79. das erste zu Bracara c. 34. 39. das dritte zu Toledo c. 21. das conc. Vasense I. c. 2. Aurelian II. c. 14. Wormat. vom J. 868. c. 80 u. s. f. Von den allgemeinen Concilien hat sich das vierte lateranensische c. 66 über das Fegfeuer ausgesprochen. Hieher gehört auch, was Kaiser Michael Paläologus in seinem dem Concil zu Lyon vom J. 1274 überschickten Schreiben in Uebereinstimmung mit den griechischen Bischöfen über die Lehre der Kirche vom Fegfeuer sagt. Nachdem zu Ferrara-Florenz 1438—1439 lange über die streitigen Glaubenspuncte, zu denen auch die Lehre vom Fegfeuer gehörte, verhandelt worden war, so vereinigte man sich in der „Bestimmung der Vereinigung" vom 6. Juli 1439 über diese Puncte. Die hier ausgesprochene Lehre vom Fegfeuer ist eine wörtliche Uebersetzung aus dem erwähnten Schreiben des Mich. Paläologus. Endlich sprach die Kirchenversammlung zu Trient den Glauben der Kirche über das Fegfeuer aus, sess. XXV. decr. de purgatorio; sie befiehlt den Bischöfen, daß sie die gesunde Lehre vom Fegfeuer, welche von

den hl. Vätern, und den hl. Concilien überliefert wurde, glauben, festhalten, lehren und überall predigen lassen. Die schwierigern und tiefern Fragen aber, aus welchen meistens keine Erbauung, und kein Zuwachs in der Frömmigkeit erfolgt, sollen vom Unterrichte des Volks ferne gehalten werden. Hieher ist noch zu beziehen in der sess. VI. can. 30. in der sess. XXII. cap. 2 und can. 3. Aehnlich spricht sich der römische Katechismus aus Art. V. quaest. 3. Vgl. auch die Bestimmungen im Corp. jur. canon. z. B. de consecr. Dist. I. c. 72. Dist. VII. c. 6. Decr. Caus. XIII. qu. 2. c. 23. Decr. Dist. 25. c. 4 et 5. Der dritte Beweis für das Fegfeuer aus der Ueberlieferung ist die beständige Uebung der Kirche in ihren gottesdienstlichen Verrichtungen. Hier treten uns zuerst und zumeist die verschiedenen (Meß-) Liturgieen entgegen. Es gibt keine ältere und neuere Liturgie, in welcher sich die Fürbitten für die Abgestorbenen nicht fänden. Nur ein Beispiel. In der Liturgie des hl. Basilius (in Goars Euchologium) heißt es: „Und erinnere dich, o Herr, aller derer, die entschlafen sind in der Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben. Für die Ruhe und Befreiung von Sünden der Seele deines Knechtes N. N.; an dem Orte des Lichtes, von dem alle Traurigkeit und alles Weheklagen entflohen ist, erquicke sie, o Herr unser Gott." Ganz ähnlich in der Liturgie des hl. Chrysostomus. Dieselbe Fürbitte enthält die sog. Liturgie des hl. Jacobus, auf welche Cyrill in seiner cat. myst. V. hinweist. Das officium exequiarum in dem Ritual der Griechen enthält eine Menge von Gebeten für die Erlösung und Befreiung der abgeschiedenen Seelen; z. B. „Erinnere dich nicht, o Herr, seiner in Reden vollbrachten Sünden, die Regungen seines Fleisches führe nicht vor dein Gericht, seine eitlen Einbildungen, die Fehler seiner Gedanken vergib erbarmungsvoll. Da du, o Herr, die Schwachheit der menschlichen Natur kennest, so siehe hinweg über die Vergehungen deines Knechtes, und stelle ihn auf die Seite deiner Heiligen." Vgl. das Todtenofficium am Samstage, das Typicum c. 30, worin es heißt: „Es ist eine Ueberlieferung der hl. Väter, daß das Gedächtniß derer mit Fürbitten gefeiert werde, welche von uns zu Gott hinübergegangen sind, von dem Tage ihres Abscheidens an, in der Messe bis zum vierzigsten Tage." Soviel von der Lehre der Kirche über das Fegfeuer. Ueber die „circumstantiæ purgatorii" nur einige Worte. Im Abendlande ist es ziemlich allgemeine Annahme der Theologen, daß die Strafe des Fegfeuers in einem wirklichen Feuer bestehe. Aber die Kirche hat hierüber sich nicht ausgesprochen, „sie lehrt über die Art der Strafe nichts Weiteres, da sie hierüber keine höheren Aufschlüsse empfangen hat", und dieses Gebiet bleibt darum der freien Forschung überlassen, so daß Möhler sagen konnte: „wenn wir uns des Ausdruckes „„reinigendes Feuer"" u. dgl. bedient haben, so geschah es im herkömmlichen bildlichen Sinn" (Symb. 4 A. S. 454). Vgl. Bellarmin de purgatorio; Collet de purgatorio; Leo Allatius de utriusque ecclesiæ occidentalis et orientalis in dogmate de purgatorio perpetua consensione. 1655; Dr. Val. Loch, das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium, Regensburg 1842. [Gams.]

Feiertage, s. Festtage.

Felbiger, Johann Ignaz, geboren 1724 zu Groß-Glogau in Schlesien, seit 1746 Mitglied des fürstlichen Stiftes der regulirten Chorherrn des hl. Augustin zu Sagan in Schlesien und nachher Propst dieses Stiftes, machte sich seiner Zeit um die Hebung des Volksschulwesens und um die Bildung der Schullehrer in Schlesien berühmt, weßhalb ihn die Kaiserin Maria Theresia 1774 nach Wien berief, wo ihm als Generaldirector des ganzen teutschen Schulwesens die Einrichtung und Leitung desselben in allen teutschen Staaten übertragen wurde. Da Felbiger für sein Amt großen Eifer hatte, so trat bald ein großer Umschwung der Dinge ein, viele neue Schulen entstanden unter seiner Leitung, die Kinder wurden

zum Schulbesuche angehalten, eine Lehrweise wurde allgemein vorgeschrieben, Schulbücher wurden verfaßt, Lehrer gebildet, Vorlesungen über Katechetik und Methodik eingeführt ꝛc. Er führte auch das nachher zum Theil so unmusterlich gewordene Institut der Musterschulen ein. Felbiger blieb in seiner Wirksamkeit bis zum J. 1782, wo ihm Kaiser Joseph die Propstei des Collegiatcapitels zu Preßburg verlieh. Er starb daselbst 1788. Die vielen von ihm verfaßten Schriften sind theils Schulbücher, theils pädagogischen Inhaltes, theils verschiedene Unterweisungen des Volks; bekannt sind sein Katechismus für die k. k. Schulen, und seine Vorlesungen über die Kunst zu katechisiren, Wien 1774.

Feldcapellen werden von Gemeinden, Gutsherrschaften, Privaten im Bereiche ihrer Feldgründe an Landstraßen und frequenten Gehwegen zu bloßer Privatandacht und Erbauung der Vorübergehenden errichtet. Innerhalb dieser engen Grenzen ihrer eigentlichen Bestimmung wird zu ihrer Herstellung von Seite der geistlichen und weltlichen Behörde in der Regel nur die Einsicht und Genehmigung der Baupläne gefordert, damit Alles, was ihrem religiösen Zwecke zuwiderliefe, fern gehalten, und auch in der Structur und Einrichtung derselben dem Geschmacke gebührende Rechnung getragen werde. Unter derselben Voraussetzung, daß in dergleichen Capellen kein öffentlicher Gottesdienst gehalten und namentlich keine Messe gelesen wird, lastet die Ausbesserung oder Wiederherstellung einer solchen baubedürftigen oder ruinösen Capelle einzig denjenigen physischen oder moralischen Personen auf, welche den Bau geführt haben. Ist aber eine solche Feldcapelle benedicirt, und zu zeitweiliger, wenn noch so seltener Abhaltung öffentlicher Andachten oder hl. Messen bestimmt, so ist es ohnehin die Sorge des Bischofs, dessen Genehmigung in diesem Falle unerläßlich ist, daß sogleich bei der Dotation derselben auch die Kosten ihrer baulichen Unterhaltung berücksichtigt werden. Denn unter der erwähnten Voraussetzung nimmt die sog. Feldcapelle ganz die Eigenschaft einer Nebenkirche an, welche, wenn deren Beibehaltung zur Erreichung eines speciellen Stiftungszweckes oder durch Abhaltung regelmäßigen Gottesdienstes, oder durch bestimmte Localverhältnisse geboten, und die Baupflicht nicht schon durch unbestrittenes Anerkenntniß der Betheiligten, oder durch Vertrag, Besitz oder richterliches Urtheil ausgemacht und entschieden ist, durch freiwillige Beiträge derjenigen, denen an dem Fortbestande zunächst gelegen ist, unterhalten werden muß; oder aber, wenn deren Entbehrlichkeit allseitig hergestellt, und die Baukosten weder durch eigene Mittel noch durch effective Bauverbindlichkeit Dritter, noch durch besondere Wohlthäter gedeckt werden können, nach vorläufiger Execration und vorbehaltlich des Recurses der Betheiligten in der Art aufgehoben werden mag, daß die etwa damit verbundenen einfachen Stiftungen mit allen ihren Vortheilen und Lasten nach Ermessen des Bischofs zur Mutterkirche oder einer anderen derselben Gegend geschlagen, das Gebäude selbst aber mit Genehmigung der Curatelbehörden zu anderweitigen Zwecken verwendet, oder der Demolition unterworfen, und das Abbruchsmaterial zur Herstellnng oder Reparatur eines anderen Cultgebäudes verwendet oder auch zur Veräußerung gebracht wird. [Permaneder.]

Feldkreuze sind entweder einfache Kreuze, oder sie enthalten das Bild oder die Leidenswerkzeuge des gekreuzigten Heilandes, oder Beides zugleich, oder ein anderes heiliges Bild. Sie zu errichten hat die Kirche wohl nie befohlen, jedoch erlaubt; denn sie sind für die Gläubigen der Ausdruck ihrer Frömmigkeit und Gottes- und Nächstenliebe, und zugleich ein Mittel zur Erweckung der Andacht und Tugend. Sie zeigen und erinnern 1) daß der Gläubige das Versöhnungsopfer Jesu als die einzige Quelle alles Heiles immer vor Augen haben soll; 2) daß derselbe Alles unter den Schutz des Heilandes stelle, und jede Hilfe, sowie

die Abwendung jeder Gefahr und jeden Unglückes nur um der Verdienste Jesu willen von Gott erflehe und hoffe; 3) sie sollen zur Liebe des dreieinigen Gottes und insbesondere zur Liebe zu Jesu und zum Gebete ermahnen; 4) der fromme Sinn bezeichnet jene Stellen, wo sich ein bedeutendes Unglück ereignete, mit Votivkreuzen, um den Wanderer zum Gebet für den hier Verunglückten aufzufordern; und endlich 5) dienen geweihte Kreuze als Mittel, um der göttlichen Gnade theilhaftig zu werden; denn bei der Weihe eines Kreuzes betet die Kirche unter Kreuzzeichen, Beräucherung und Besprengung mit geweihtem Wasser: Gott wolle in seiner Liebe die wahre Zerknirschung des Herzens und die Vergebung der Sünden allen Denen verleihen, welche vor Jesus ihre Knie beugen, ihn um seine Hilfe anrufen, und er möge seinen Beistand gegen den bösen Feind Allen geben, welche dieses hl. Kreuz mit Andacht verehren, damit sie einstens, wenn das Kreuz als Zeichen des Erlösers am Himmel erscheinen wird, in das ewige Leben eingehen können. — Bei dieser Weihe ist es zugleich Sitte, eine kurze Anrede an das Volk zu halten. (S. d. A. Einweihungsreden.) [Schauberger.]

Feldprediger (Feldkapläne, Feldpatres, Capellani castrorum) sind solche Priester, denen ausschließlich oder doch wenigstens vorzugsweise die Seelsorge der Soldaten übergeben ist. Sie haben gewöhnlich mehr oder weniger pfarrliche Rechte über ihre Soldaten, so daß sie denselben alle hl. Sacramente administriren, die sonst ein Pfarrer administrirt. Namentlich ist es ihre Pflicht, den Verwundeten in einer Schlacht, in so weit es möglich ist, die hl. Sterbsacramente zu reichen. Auch sind sie befugt, das gesammte Heer, wenn es Reue über seine Sünden erweckt, und nicht mehr eine specielle Beicht abzulegen im Stande ist, vor einer Schlacht mit einander (Ego vos absolvo etc.) sacramentalisch zu absolviren. Als Seelsorger sind sie auch die Prediger der Soldaten in Kriegs- und Friedenszeiten. Ihre Jurisdiction erhalten sie vom Papste oder vom Bischofe der Diöcese, in der sie sich aufhalten. Ohne eine solche Jurisdiction zu functioniren, widerspricht den Canones. Ein Feldkaplan, den weder Papst noch Bischof gesendet haben, kann nicht einmal gültig absolviren, noch gültige Ehen einsegnen (S. Congr. Conc. Trid. 6. Mart. 1694 et 29. Jan. 1707. Cf. Reiffenstuel, tom. 4. jur. can. l. 4. tit. 3. § 2. n. 94 sqq.). Dermalen gibt es in Oestreich einen Feldbischof für die ganze kaiserliche Armee, unter dem jedem Regimente ein Feldpater vorsteht. In Bayern und andern Landern stellt man gewöhnlich nur in Kriegszeiten Feldkapläne auf. In der frühern Zeit zeugen für die Existenz eigener Feldkapläne die teutsche Synode vom J. 742 (c. 2), die Synode von Worms im J. 781, die Capitularien der fränkischen Könige (l. 5. c. 2), Fulbertus (ep. ap. Marten. et Durand. Th. N. Anecd. tom. 1) u. s. w. Fulbertus erwähnt zugleich, daß das gesammte Kriegsheer vom Feldpriester nach abgelegter allgemeiner Beicht die Absolution erhielt. [F. X. Schmid.]

Felgenhauer, Paul, hervorragend unter den protestantischen Enthusiasten des 17ten Jahrhunderts, war der Sohn eines lutherischen Pfarrers zu Putschwiz in Böhmen, studirte die Arzneikunde, scheint sie aber wenig ausgeübt zu haben, wogegen er desto mehr mit theologischer und mystischer Schriftstellerei sich abgab, wie seine vielen, von Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie) aufgezeichneten Schriften bezeugen. Nach Inhalt dieser Schriften hielt er die Katholiken, Lutheraner und Calvinisten für gleich verwerfliche Sectirer, die alle an dem Thiere und seinem Geheimniß Schuld trügen, und vertröstete auf die Herrlichkeit des tausendjährigen Reiches, bei dessen Ankunft auch alle Juden sich bekehren würden. Auf Visionen machte er keinen Anspruch, wohl aber darauf, daß er, wie Luther, Paulus und die andern Apostel, unmittelbar von Gott die Wahrheit empfangen habe. Gegen die Socinianer vertheidigte er zwar, Christus sei der ungeschaffene Sohn Gottes,

ließ jedoch das Fleisch Christi vom Himmel sein. Er unterschied ein dreifach. Abendmahl, allein in keinem wird Christi reelle Gegenwart angenommen. Ein Hauptgegenstand seiner Schriften, worauf er immer wieder zurückkam, ist die Uneinigkeit und das sittliche Verderben der protestantischen Prediger seiner Zeit, die er schonungslos geißelte. Ueber seinen Aufenthalt haben wir keine genauen Nachrichten. Aus Böhmen mit andern Protestanten exilirt, hielt er sich theils in den Niederlanden, theils in Niedersachsen auf, am längsten zu Bederkesa bei Bremen, und wurde wegen seiner Schwärmereien öfter ins Gefängniß gesetzt. Er starb wahrscheinlich bald nach 1659. S. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankfurt 1729, Th. 3. Cap. 5.

Felicianer, s. Adoptianer.

Felicissimus, ein nichtswürdiger, unkeuscher und der Unterschlagung der Armengelder schuldiger, ohne Wissen und Willen seines Bischofs, des hl. Cyprian, geweihter Diacon zu Carthago, Haupt eines Schisma's, welches von ihm den Namen führt, stellte sich im J. 250 an die Spitze einiger, dem hl. Cyprian schon von seiner Wahl zum Bischof her feindselig gesinnten Presbyter, welche in der Behandlung der in der Decianischen Verfolgung vom Glauben Abgefallenen von Seite Cyprians eine zu große Strenge erkennen und dieselben ohne längere und schwere Buße alsobald wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wissen wollten. Da es zu Carthago (wie zu Rom) selbst unter den Confessoren Einige gab, welche in soferne mit diesen Presbytern übereinstimmten, daß sie wider Willen Cyprians verschwenderisch und selbst hochmüthig von ihrem Fürbitte-Recht zu Gunsten der Gefallenen Gebrauch machten, da dann diese Presbyter allein auf die libellos pacis dieser Confessoren hin die Gefallenen wirklich in die Kirche wieder aufnahmen, so bildete sich ein förmliches Schisma gegen Cyprian, dem es, sagte man, nicht gezieme, sich über die Gefallenen oder gar die Bekenner zu erheben, indem er in der Verfolgung die Flucht ergriffen habe. Allein er war nur, um sich seiner Gemeinde in der schwierigsten Zeit zu erhalten, geflohen und wußte zur rechten Zeit sehr wohl sein Leben zu wagen und zu lassen, wie seine Wirksamkeit zur Zeit der Pest und sein heldenmüthiges Martyrium beweisen. Weil nun Cyprian aus dem angegebenen Grunde von Carthago abwesend war, weil ferner nur zu viele Christen in der Verfolgung des Decius vom Glauben abgefallen waren, denen es sehr willkommen sein mußte, auf die leichteste Art zu einer Plenarindulgenz zu gelangen, so griff das Schisma stark um sich; Felicissimus mit den andern Häuptern hielten eigene Zusammenkünfte auf einem gewissen Berge in der Nähe der Stadt, woher die Theilnehmer dieser Spaltung auch Montanisten genannt wurden; man weigerte sich überhaupt, die Befehle, welche Cyprian aus seiner Zufluchtsstätte erließ, anzunehmen, und erklärte Jene für excommunicirt, welche ihm Gehorsam leisten würden. Und um dem Schisma auch auswärts Anerkennung zu verschaffen, reiste einer der dabei betheiligten unwürdigen Priester, der mit vielen Verbrechen beladene Novatus, nach Rom, wo er sich aber dem Novatian anschloß, der gerade das Gegentheil bezüglich der Gefallenen lehrte und in der römischen Kirche Urheber einer anderen Spaltung ward; er stritt nämlich der Kirche die Macht ab, den Gefallenen je Verzeihung angedeihen lassen und sie wieder in ihre Gemeinschaft aufnehmen zu können! Noch vor seiner Rückkehr nach Carthago arbeitete Cyprian durch Briefe dem Schisma entgegen und erklärte den Felicissimus und seine Anhänger für excommunicirt. Als er dann kurz nach Ostern 251 nach Carthago zurückgekehrt war, hielt er daselbst eine große (seine erste) Synode africanischer Bischöfe, worin, nebst den Verhandlungen über das Novatianische Schisma, Felicissimus und sein Anhang excommunicirt und hierüber ein von allen in der Synode anwesenden Bischöfen unterzeichnetes Schreiben an den

pst Cornelius abgeschickt wurde. Zugleich faßten die versammelten Väter ein aus mehreren Artikeln bestehendes Decret ab, welches gleichfalls nach Rom und an andere Kirchen gesendet wurde und die Canones enthielt, gemäß welcher die Aufnahme der Gefallenen stattfinden sollte, und welche auf dem Grundsatze beruhten, einen Mittelweg zwischen übermäßiger, zur Verzweiflung führender Strenge und alle Disciplin auflösender Laxität in der Art festzuhalten, daß nach Maßgabe der Verfehlung, des Bußeifers und wichtiger Umstände die Zulassung zur Gemeinschaft früher oder später, aber jedenfalls erst nach einer längern und beschwerlichen Buße eintreten sollte. Ungeachtet aber in einer zweiten Synode Cyprians zu Carthago im J. 252, weil eine neue Verfolgung in naher Aussicht stand, beschlossen wurde, alle Gefallenen, die wahre Pönitenz gethan, sogleich in die kirchliche Gemeinschaft zuzulassen, so dauerte doch auch jetzt die Spaltung noch fort, ja die Schismatiker wählten sogar aus ihrer Mitte den Presbyter Fortunatus zum Bischof, und Felicissimus reiste eigens nach Rom zum Papst Cornelius, um für den Afterbischof die Gemeinschaft des römischen Stuhles nachzusuchen, die er natürlich nicht erhielt. Hierauf scheint dieses Schisma nicht lange mehr gedauert zu haben. — Cypr. ep. 38, 39, 40, 42, 55; Baron. annal. ad a. 254; Pagi crit. ad a. 250—251; Fleury hist. eccl. ad a. 250—253. [Schrödl.]

Felicitas, der hl. Martyrin, und ihrer sieben Söhne ächte Leidensacten sind in Ruinarts Sammlung und bei den Bollandisten zum 10. Juli abgedruckt und besprochen. Mit diesen Acten stimmt überein das Lob, welches der hl. Erzbischof und Kirchenlehrer Petrus Chrysologus von Ravenna serm. 134 diesen hl. Glaubenszeugen spendet, und die von Papst Gregor dem Großen in der Basilica der hl. Felicitas an ihrem Festtage gehaltene Rede, welche er den „gestis ejus emendatioribus“ entnahm. Neben den ächten gab es also zu Gregors Zeit auch schon weniger zuverläßige Leidensacten der hl. Felicitas und ihrer sieben Söhne; die Bollandisten, immer darauf bedacht, Alles zu geben, was sie nur immer auftreiben konnten, um jedesmal den vorliegenden Gegenstand zu erschöpfen, haben außer den ächten auch diese „Acta apocrypha“, obwohl sie ihnen keinen Werth beilegen, geliefert. Der Hauptinhalt der ächten Acten, die, wie Tillemont und die Bollandisten wohl nicht mit Unrecht bemerken, ursprünglich griechisch geschrieben und nachher ins Lateinische übersetzt worden sind, ist folgender: Zu Zeiten des Kaisers Antonin entstand unter den heidnischen Priestern eine stürmische Bewegung gegen die Christen, und Felicitas, eine erlauchte Dame, die in ihrem Wittwenstande die Keuschheit gelobt hatte und Tag und Nacht dem Gebete obliegend allen reinen Gemüthern zur Erbauung diente und des Christenthums Ehre und Zuwachs förderte, wurde sammt ihren sieben frommen Söhnen auf kaiserlichen Befehl eingezogen und dem Stadtpräfecten Publius übergeben. Unter Schmeicheleien, glänzenden Versprechen, Drohungen und Mißhandlungen suchte der Stadtpräfect zuerst die Mutter und dann nacheinander die sieben Söhne zum Abfall zu bewegen. Allein es waren alle seine Bemühungen vergeblich. Felicitas erwiderte, sie habe den hl. Geist, der sie von dem Teufel nicht besiegt werden lasse, und ein falsches Mitleid mit ihren Söhnen sei Grausamkeit und Gottlosigkeit. Zu diesen sprach sie: „Sehet den Himmel, Kinder, schauet aufwärts, dort erwartet euch Christus mit seinen Heiligen; kämpfet für eure Seelen und zeiget euch treu in der Liebe Christi!“ Und so thaten sie. Januarius erklärte, die Weisheit des Herrn werde ihm helfen, Alles zu überwinden; Felix antwortete, weder er noch seine Brüder würden je von der Liebe des Herrn Jesu Christi abweichen; Philipp sagte, wer den Götzen opfere, sei in Gefahr des ewigen Heiles; Silvanus erklärte gleichfalls, wer die Dämonen verehre, werde mit ihnen zu Grunde gehen und im ewigen Feuer sein; Alexander, noch ein zarter Knabe, sprach: „Ich bin ein Diener Christi, Ihn bekenne ich mit dem Munde, halte ich

est im Herzen, bete ich unaufhörlich an, mein schwaches Alter a
hat eine alte Weisheit und betet nur Einen Gott an;" Vitalis ent
weil er zu leben wünsche, bete er den wahren Gott und nicht die Däm
zuletzt antwortete Martialis unter Anderm: „Alle, die nicht bekennen,
Christus wahrer Gott ist, werden in das ewige Feuer geworfen werden." Na
dem Publius die ganze Verhandlung der Ordnung nach geschrieben dem Kaise
Antonin vorgelegt, schickte dieser die tapferen Kämpfer Christi zu verschiedenen Richtern, von denen sie durch verschiedene Todesarten hingerichtet wurden, zuletzt die Mutter, die den Tod durch Enthauptung litt. Am Schlusse der Acten werden sie als Sieger, Martyrer, Himmelsbürger und Freunde Christi gepriesen, der mit dem Vater und hl. Geist lebt und regiert in alle Zeiten. — Daß ein so herrliches Martyrium zu allen Zeiten in der katholischen Kirche im ruhmvollen Andenken stund, beweisen die alten, diesen hl. Martyrern geweihten Oratorien und Basiliken zu Rom, welche schon von den Päpsten Bonifacius I. und Symmachus theils errichtet, theils hergestellt wurden, sowie ihre ehrenvolle Erwähnung in allen Martyrologien, worin das Fest der hl. Felicitas auf den 23. November und das ihrer sieben Söhne auf den 10. Juli gesetzt ist, wiewohl man eigentlich nicht weiß, in welchen Monaten und Monatstagen, ja nicht einmal, in welchem Jahre und unter welcher Regierung die Hinrichtung geschah, und daher Ruinart unter Kaiser Antonin, der in den Acten genannt wird, Antonin den Frommen versteht und den Tod der Heiligen dem J. 150 anknüpft, Baronius und Tillemont dagegen die Regierungszeit der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus und Lucius Verus Antoninus, die auch Antonine genannt wurden, vorziehen, aber zwischen d. J. 175—164 divergiren. In welchen Cömeterien die hl. Martyrer zu Rom begraben wurden, ersieht man aus dem uralten Bucherischen Martyrologium, wo es heißt: „Sexto Idus (i. e. Julii celebratur festum) Felicis et Philippi in Priscillæ (i. e. coemeterio), et in Jordanorum (i. e. coemeterio) Martialis, Vitalis, Alexandri: et in Maximi (i. e. coemeterio) Silani, hunc Silanum martyrem Novati furati sunt, et in Praetextati (i. e. coemeterio) Januarii." Das Cömeterium, worin Felicitas beigesetzt wurde, erhielt von ihr den Namen s. Felicitatis. Eine besondere Erwähnung verdient noch die Uebertragung mehrerer Reliquien dieser hl. Martyrer nach Teutschland. In dieser Beziehung liest man im Leben des hl. Bischofs Meinwerk von Paderborn, daß ihm bei seiner Anwesenheit zu Rom der Papst unter Anderm geschenkt habe „tertium dimidium corpus septem fratrum filiorum s. Felicitatis, qui sub Antonino Imperatore passi sunt, Philippi videlicet, Juvenalis et Felicis, et cranium s. Blasii etc." (Bolland. t. I. Jun. ad 5. Jun. S. 520). Ganz besonders merkwürdig ist aber die Uebertragung des hl. Alexander im J. 851 von Rom nach Wildeshausen, einer dermalen im Herzogthum Holstein-Oldenburg gelegenen Stadt, und der noch vorhandene gleichzeitige und authentische Bericht hierüber. Diesen Bericht gaben schon die Bollandisten, mit Uebergehung des erstern Theiles davon, im Anhange zu den Acten der hl. Felicitas und ihrer Söhne (l. cit.). Scheidt hat ihn dann in bibliotheca hist. Gotting. 1758 ganz geliefert, und Pertz (in den Monum. Germ. hist. t. II., p. 673 etc.) nach dem in der k. Bibliothek zu Hannover vorhandenen ursprünglichen Codex der zwei Verfasser desselben wieder edirt. Die zwei Verfasser sind der berühmte Mönch Rudolf von Fulda, Fortsetzer der Fuldaer Annalen, Verfasser mehrerer Schriften, Vorstand der Klosterschule, Gewissensrath des Kaisers Ludwig II., ein treuer und unterrichteter Schriftsteller, welcher die Translationsgeschichte auf Bitten des Translators selbst und mit allen ihm vom Translator mitgetheilten Actenstücken ausgerüstet im J. 863 begann, und Rudolfs Schüler Meginhard, gleichfalls Mönch zu Fulda, welcher nach seines Lehrers Tod (865) mit den nämlichen Hilfsmitteln die Arbeit vollendete (s. über Rudolf und Meginhard Pertz, Mon. hist. Germ. t. I. p. 338 etc.)

bi .pst Cornelius dem Priester Sunterolt, nachherigen Erzbischof von Mainz, de-
aus mehrerent diesem Berichte also, der für die sächsische Geschichte mehrere merk-
an ander. Notizen enthält, war der Translator des Leibes des hl. Alexander Nie-
Aufnaf Geringerer als der Comes Waltpert (al. Waltbracht), der Enkel des ruhtidenmüthigen Sachsenfürsten Witukind, erzogen an Kaiser Lothars Hof, uver zur Abbüßung seiner Sünden und um für seine Landsleute Reliquien zu bekommen „quatenus earum signis et virtutibus sui cives a paganico ritu et superstitione ad veram religionem converterentur“, mit Empfehlungsbriefen des Kaisers an den Papst und Andere eine Pilgerfahrt nach Rom machte, und hier schenkte ihm der Papst „congregata multitudine civitatis s. Dei genitricis reliquias et aliorum sanctorum quam plurium necnon etiam sancti Alexandri martyris, beatae Felicitatis filii, corpus integrum praesente omni populo.“ Hocherfreut über diesen kostbaren Schatz kehrte Waltpert nach Teutschland zurück und hatte schon auf der Reise, noch mehr aber zu Wildeshausen das Glück, sich zu überzeugen, daß durch Alexanders Fürbitte viele Krankenheilungen geschahen. Uebrigens rühmt sich auch das Kloster Ottobeuern in Schwaben, den Leib des hl. Alexander, des Sohnes der hl. Felicitas, zu besitzen; allein die Beweise dafür können keinen Vergleich mit den authentischen Translationsacten Rudolfs und Meginhards aushalten; wahrscheinlich ist der hl. Alexander zu Ottobeuern ein anderer Alexander, verschieden von dem Sohne der hl. Felicitas (s. Feyerabend, Gesch. des Reichstifts Ottobeuern, Bd. I.). — Acta MM. v. Ruinart; Bolland. ad 10. Jul.; Tillemont, Mémoires. sec. édition, Paris 1701. t. 2. p. 312, 324—327. [Schrödl.]

37
Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

Digitized by Google

Digitized by Google